

QUADERNI DI NOCTUA

5



**TRA ANTICITÀ E MODERNITÀ.  
STUDI DI STORIA DELLA  
FILOSOFIA MEDIEVALE E  
RINASCIMENTALE**

Raccolti da Fabrizio Amerini, Simone Fellina e  
Andrea Strazzoni

---

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni – Università degli Studi di Torino



**UNIVERSITÀ  
DI TORINO**

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Collane@unito.it  
Università di Torino

Firenze-Parma, Torino

2019

ISBN: 9788875903169

DOI: 10.14640/QuadernidiNoctua5

ISSN: 2723-9225



This book is open access under a CC BY license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo libro è a libero accesso secondo la licenza CC BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.



## **QUADERNI DI NOCTUA**

### **Direttore della collana**

Stefano Caroti

### **Editors della collana**

Sara Bonechi

Stefano Caroti

Simone Fellina

Marco Storni

Andrea Strazzoni

### **Comitato scientifico**

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza»)

Marco Forlivesi (Università degli Studi «Gabriele D'Annunzio»,  
Chieti-Pescara)

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

QUADERNI DI NOCTUA

5

TRA ANTICHITÀ E MODERNITÀ.  
STUDI DI STORIA DELLA FILOSOFIA  
MEDIEVALE E RINASCIMENTALE

RACCOLTI DA FABRIZIO AMERINI, SIMONE FELLINA E  
ANDREA STRAZZONI

E-Theca On Line Open Access Edizioni

2019

DOI 10.14640/QuadernidiNoctua5

ISSN 2723-9225

# INDICE

Introduzione	I
Fiorella Retucci, « <i>Magister Thomas Anglicus Minor</i> ». Tommaso di York fonte dell'Expositio di Bertoldo di Moosburg	1
Stefan Kirschner, <i>Albertino Rinaldi da Salso on the Motion of Elements and Mixed Bodies in a Void</i>	42
Roberto Pinzani, <i>Some Notes on Predication</i>	71
Franco De Capitani, <i>L'orizzonte 'sensibile' del pensiero manicheo dell'Agostino ventisettenne e le fonti della sua informazione filosofica, secondo gli apporti della critica recente</i>	83
Jean Celeyrette, <i>Une question de perspective disputée à Erfurt partiellement copiée sur une question d'Oresme</i>	125
Loris Sturlese, <i>A proposito dell'attribuzione a Eckhart delle Collationes tramandate dal codice Cusano 21</i>	180
Aurélien Robert, <i>Désir de persévérer dans l'être et mort volontaire chez Nicole Oresme</i>	199
Onorato Grassi, <i>La critica di Robert Holcot alla causalità</i>	240

Gian Pietro Soliani, <i>Essere è volere. Il problema dell'onnipotenza in Duns Scoto</i>	263
Marco Bertozzi, <i>Gli ultimi (e avvelenati) giorni della breve e luminosa vita di Giovanni Pico della Mirandola: un "giallo" rinascimentale</i>	359
Silvana Vecchio, <i>Peccatum pessimum. L'ira nella Moralis philosophia di Ruggero Bacone</i>	372
Fabio Zanin, <i>Le radici logiche e metafisiche della filosofia naturale parigina: volontà e ordine della natura nel pensiero di Buridano</i>	395
Jack Zupko, <i>Nicole Oresme, Dualist</i>	433
Simone Fellina, <i>Platone a Ferrara: il De providentia ad sententiam Platonis et Platonicorum liber unus di Tommaso Giannini</i>	466
Alessandra Beccarisi, <i>Qualche considerazione sulla Geomantia attribuita a Guglielmo di Moerbeke</i>	554
Guido Alliney, <i>Quando Duns Scoto ha cambiato idea sulla volontà? La causa del volere secondo la quaestio 6 delle Collationes parisienses</i>	604
Franco Bacchelli, <i>Un appello al sultano Bayezid II di un latino convertito all'Islam ed uno "Psefisma" di Isidoro di Kiev per la concordia universale</i>	641

- Vittoria Perrone Compagni, *Il nido della rondine. Due lezioni di Pomponazzi su Phys. II, t. 80* 657
- Pietro B. Rossi, *A lezione dall'Argiropulo. Gli appunti di Bartolomeo Fonzio sui Secondi analitici* 722
- Christophe Grellard, *Nominalisme et démonologie. L'imputabilité des croyances et le problème de l'hétérodoxie chez Guillaume de Manderston* 776
- Fabrizio Amerini, *Guglielmo di Ockham, l'onnipotenza divina e l'intuizione del non-esistente* 812
- Iolanda Ventura - Marco Forlivesi, *L'immagine della medicina nelle lezioni inaugurali padovane: a margine del progetto DarIL* 878
- Cristiano Casalini, *On Doctrine and Discipline: The Conimbricenses on the Beginning of Posterior Analytics* 941
- Dino Buzzetti, *Parafrasando Vignaux. Il posto della logica nella storia del pensiero medievale* 974
- Irene Binini, *Riflessioni sul concetto di necessità nella prima metà del XII secolo* 1045

Pasquale Porro, <i>Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo. Qualche precisazione sulla fine di Sigieri di Brabante</i>	1089
Abstracts	1145
Indice dei manoscritti	1163
Indice dei nomi	1170



## INTRODUZIONE

Il presente volume raccoglie ventisei contributi originali su temi di filosofia che spaziano dal periodo tardo-antico a quello rinascimentale e moderno. Il volume ha un carattere volutamente miscelaneo, che è stato rispettato anche nella disposizione dei contributi, che, come il lettore potrà vedere, non segue né un ordine cronologico né un ordine alfabetico. La mancanza di un tema privilegiato e unificante ha dato agli autori possibilità di scegliere e soffermarsi su temi diversi ma ugualmente significativi della riflessione filosofica tardo-antica, medievale e rinascimentale. Ne è risultato un volume ampio, estremamente ricco e vario, tanto per i temi trattati quanto per le prospettive di analisi e le metodologie che sono state adottate. Il presente volume è idealmente dedicato a Stefano Caroti, direttore della rivista *Noctua*, e di cui i *Quaderni* costituiscono un'estensione, per il suo pensionamento da Professore di Storia della filosofia medievale e moderna dell'Università di Parma.

I CURATORI

# «MAGISTER THOMAS ANGLICUS MINOR»

## TOMMASO DI YORK FONTE DELL'EXPOSITIO DI BERTOLDO DI MOOSBURG

FIGURELLA RETUCCI

Bertoldo di Moosburg ci ha lasciato un monumentale commento agli *Elementi di teologia* di Proclo, che rappresenta un unicum in epoca medievale. Il testo è rimasto sostanzialmente inedito sino alla metà degli anni '70 del secolo scorso. L'edizione critica dell'opera, iniziata nel 1974 da Loris Sturlese e terminata nel 2014, comprende ben otto volumi del *Corpus Philosophorum Teutonorum Medii Aevi* dell'editore Meiner di Amburgo.

Il commento a Proclo di Bertoldo si svolge come un'odissea filosofica, al termine della quale l'uomo, con il solo ausilio del lume naturale dell'intelletto («ductu luminis naturalis intellectus»), raggiunge la sua perfezione finale e diventa non solo beato, ma anche dio.<sup>1</sup> Nel suo progetto di divinizzazione dell'uomo Bertoldo riesce a dare, così, un volto nuovo, tutto umano, alle istanze metafisiche e impersonali cui Proclo aveva ridotto gli dei omerici.

---

1 BERTHOLD VON MOOSBURG 1984, vol. VI,1, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13*, 49,412-414: «[...] cuius contemplatione contemplator non solum efficitur beatus in assequendo "statum omnium bonorum aggregatione perfectum", sed etiam deus».

Bertoldo apre la sua opera con una dettagliata *Tabula auctoritatum*<sup>2</sup> e dichiara che la sua *Expositio* è in realtà una compilazione fatta sulla base di due ben distinti gruppi di autori: da un lato i «doctores ecclesiae», dall'alto i «philosophi famosi».

La prima lista, quella dei «doctores ecclesiae», accanto a Dionigi lo pseudo-Areopagita, Agostino, Ambrogio, Boezio, Giovanni Damasceno ed Anselmo, si conclude con sei autori cronologicamente più vicini all'autore. Il primo di questi sei nomi è quello di San Tommaso d'Aquino. Accanto a lui compaiono, in ordine, Alberto il Grande, fondatore nel 1248 dello *studium generale* di Colonia, Teodorico di Freiberg, domenicano tedesco attivo a Colonia nella seconda metà del XIII secolo, e Ulrico di Strasburgo, domenicano, legato anche lui allo *studium* dei predicatori di Colonia. Si tratta di personaggi più o meno noti e tutti ben studiati dagli specialisti della materia. E si tratta, soprattutto, di autori domenicani, tutti in qualche modo legati allo *studium generale* di Colonia. Cosa che invece non accade per quel che riguarda gli ultimi due nomi sulla lista: «Frater Arnoldus Luscus» e «Magister Thomas Anglicus Minor».

A proposito del primo Bertoldo fornisce qualche dettaglio in più nel corso della sua opera:<sup>3</sup> si tratta di un domenicano («ordinis Praedicatorum»),

---

2 *Ibid.*, 3-4. Nei due manoscritti che trasmettono l'opera (Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 2192 [=V] e Oxford, Balliol College, Cod. 224B [=O]) la *tabula* compare alla fine dell'*Expositio*. Entrambi i manoscritti parlano nella *Tabula* di una «infra scripta Expositio», laddove il testo si trova prima, e non dopo. Solo il codice di Oxford corregge «infra» con «supra». La posizione della *Tabula* e la presenza della duplice lezione del codice oxoniense ha portato Loris Sturlese a concludere che la *Tabula* fosse un foglio volante annesso al prologo e che la posizione in calce al testo, comune ai due manoscritti, derivi, probabilmente, da un incidente avvenuto in fase di copiatura del comune antigrafo. Dell'incongruenza tra posizione e testo della *tabula* si sarebbe invece accorto il copista del ms. O, o un intervento posteriore di correzione, che ha modificato «infra» in «supra». Si veda in merito STURLESE 1974, LXXIII.

3 BERTHOLD VON MOOSBURG 2014, vol. VI,8, *Expositio. Propositiones 184-211*, 147,151 -

che compose un trattato *De periodis motuum et mobilium caelestium*, fu diligente osservatore e calcolatore del movimento dei corpi celesti e autore di un'articolata tabella sul moto degli astri che Bertoldo allega e con cui conclude il suo commento alla proposizione 198 dell'*Elementatio theologica*. L'identità storica di «Frater Arnoldus Luscus» rimane tuttora sconosciuta.<sup>4</sup> Isabelle Draelants ha proposto di identificare frate Arnaldo con Arnaldo di Sassonia, domenicano attivo tra Colonia, Erfurt e Parigi nel XIII secolo e autore di una nota enci-

---

148,182: «Unde quidam diligens motuum astrorum investigator et calculator, frater Arnoldus dictus Luscus ordinis Praedicatorum, in quodam tractatu suo, quem *De periodis motuum et mobilium caelestium* composuit, in fine sic concludit dicens: "Concludo igitur breviter, quod in annis 56000 minus 12 tam sol quam aequinoctium vernale in circum suum revertuntur. Et si aliquod tempus quantum nobis est comprehensibile deberet assignari pro magno anno, quem Ptolemaeus, princeps astrologorum, posuit 36000 annos habere, tantus posset dici magnus annus. Dixi autem nobis comprehensibile: Constat enim, quod in magnitudine finita motum esse infinitum impossibile est; sed corpus caeleste et omnes sphaerae eius finitum est magnitudine; igitur motus eius in suo spatio non est infinitus. Item motus finiti non causant motum infinitum. Item in varietate finita non fit varietas infinita; sed varietas omnium motuum planetarum finita et determinata est; ergo et varietas totius motus caeli determinata et finita est. Totum enim finitum est propter partes finitas tam in numero quam magnitudine mobilium et motuum, quantumcumque magna sit in eis diversitas. Praeterea, quamvis non omne continuum sit commensurabile omni continuo, ut patet in diametro et costa - omnis enim numerus omni numero est commensurabilis et proportionabilis -, quamvis enim motus solis et lunae sint inaequales, sunt tamen commensurabiles et invenitur eorum proportio per coniunctiones medias. Similiter inveniuntur commensurationes motuum Saturni et Iovis per coniunctiones eorum in coniunctionibus eorum maximis, mediis et minimis, sicut videri potest de coniunctionibus eorum, quas inveni, tam medias quam veras, usque ad 7000 annorum, ut patet in tabulis, quas inde composui. De coniunctionibus singulorum duorum, trium vel omnium in uno signo non est difficile in diversis temporibus invenire. Ceterum quando et post quantum temporis inveniuntur omnes simul in eodem puncto temporis revoluti, credo soli Deo et, cui id revelaverit aut cuius intellectui indiderit, esse notum. Nobis autem per calculationem seu numerationem comprehensibile esse non credo, et infra ponam unum exemplum, quo ostendam, quod completis annis solaribus, scilicet 56000, post quos aequinoctium et sol reversi sunt ad suum principium, alii planetae argumenta et caput draconis non inveniuntur in locis suis tempore dato, ut patet in hac tabula, servato, quod in uno puncto temporis dato omnes planetae simul fuerint in uno puncto loci, scilicet primo puncto Arietis».

4 Thomas Kaeppli inserisce il nome di Arnoldus Luscus nel suo registro dei domenicani medievali, facendo tuttavia esclusivo riferimento alla menzione fatta da Bertoldo nell'*Expositio*: cfr. KAEPPLI 1970, vol. I, 133, n. 337.

clopedia medievale dal titolo *De floribus rerum naturalium*, conservata in un unico manoscritto della collezione amptoniana di Erfurt. Ad Arnolfo di Sassonia è inoltre attribuita un'opera di contenuto astrologico tramandata in forma anonima in un manoscritto di Basilea (Universitätsbibliothek, O.VI.4).<sup>5</sup> Qualora l'identità di «Frater Arnoldus» venisse confermata, si tratterebbe, anche qui, di un domenicano tedesco, legato allo *studium generale* di Colonia di cui Bertoldo di Moosburg fu *lector generalis*. L'ultimo nome sulla lista dei «doctores ecclesiae» è rimasto a lungo privo di identità storica. Bertoldo non fornisce ulteriori indicazioni al di là di un nome piuttosto generico e a lungo gli editori dell'*Expositio* hanno esitato nel dare un volto e una storia al «Magister Thomas Anglicus Minor» con cui si chiude la *Tabula*.

Solo nel 1997 Françoise Hudry ha rintracciato alcuni luoghi paralleli tra il testo di Bertoldo e il commento incompleto al *Liber viginti quattuor philosophorum* ad opera del francescano inglese Tommaso di York.<sup>6</sup> Ad un'analisi attenta, condotta nell'ambito di recenti studi,<sup>7</sup> la dipendenza di Bertoldo da Tommaso di York si è, tuttavia, rivelata molto più profonda e capillare di quanto all'inizio indicato da Hudry. L'identificazione del *Sapientiale* come fonte dell'*Expositio* ha permesso di aggiungere un importante volume alla biblioteca di Bertoldo, integrando il lavoro che Loris Sturlese aveva iniziato all'epoca della pubblicazione della prima edizione critica del testo (1974). Due domande attendono ancora risposta. La prima e più ovvia: come è avvenuto il contatto tra il francescano inglese Tommaso di York e il domenicano tedesco, Bertoldo di Moosburg, che è sempre stato letto quasi esclusivamente

---

5 DRAELANTS 1999, 131-132.

6 *Liber viginti quattuor philosophorum* 1997, 85-96.

7 Si vedano in particolare RETUCCI 2007; RETUCCI 2008; RETUCCI 2010; RETUCCI 2011; KING 2016 e KING 2019.

come erede della tradizione dell'albertismo coloniense lungo la via già percorsa da Ulrico di Strasburgo e Teodorico di Freiberg? La seconda: cosa aveva trovato Bertoldo di talmente interessante nel *Sapientiale*, tanto da spingerlo a trascriverne letteralmente interi passi?

Obiettivo di questo studio è dare una prima risposta a queste domande. L'appendice qui allegata intende, invece, offrire un bilancio sintetico del debito di Bertoldo di Moosburg nei confronti di Tommaso di York tramite l'individuazione puntuale di tutti i luoghi paralleli tra l'*Expositio* e il *Sapientiale*.

## 1. Oxford 1315

Il primo dato biografico certo sulla vita di Bertoldo di Moosburg è stato rintracciato nel 1978 da Thomas Kaeppli in un frammento degli atti del capitolo generale della Provincia Teutonia tenuto a Freisach nel 1315. In questa sede veniva presa, tra le altre, la decisione di inviare Bertoldo ad Oxford: «Mictimus in Angliam fr. Berchtoldum de Mospurg».<sup>8</sup>

Il clima che Bertoldo trovò nella cittadina inglese non doveva essere particolarmente sereno: a partire dal 1303 i rapporti tra secolari e mendicanti avevano perso i toni di formale cordialità e dal 1311 si erano manifestati in tutta la loro ostilità. I secolari, esasperati dal potere esercitato dai mendicanti nella facoltà di teologia, accusarono i frati di sottrarre i bambini alla potestà delle famiglie senza previa autorizzazione dei genitori. In risposta l'università proibì ai frati di arruolare giovani di età inferiore ai diciotto anni e li obbligò a tenere pubblicamente i sermoni accademici nella Chiesa di St. Mary e non più nelle chiese annesse ai conventi, come era consuetudine. Quando i

---

8 KAEPPALI 1978, 71-75.

frati rifiutarono di sottomettersi a misure così restrittive, i secolari reagirono respingendo la candidatura a maestro in teologia di chi non avesse precedentemente esercitato il ruolo di maestro nella facoltà delle Arti. E fecero ciò invocando l'autorità dello Statuto del 1252 con cui si formulava espressamente questo divieto.<sup>9</sup> Nel 1253 lo statuto aveva, tuttavia, conosciuto una deroga significativa, permettendo a frate Tommaso di York di accedere ai gradi teologici senza esser stato reggente nelle Arti in virtù delle sue capacità eccezionali.<sup>10</sup> A questa deroga si richiamarono i domenicani, questa volta più agguerriti dei frati minori protagonisti della controversia della metà del secondo precedente: due appelli, il primo al re inglese Edoardo II, il secondo al papa Giovanni XXII, si susseguirono nel giro di pochi anni (1314 e 1317).<sup>11</sup>

Il caso Tommaso di York doveva, quindi, essere ancora di grande attualità nella Oxford della prima metà del secolo quattordicesimo, soprattutto in ambiente domenicano. E ciò proprio negli anni in cui il giovane Bertoldo perfezionava lì la sua formazione accademica.

---

9 Cfr. ANSTEY 1868, 25: «Statuit Universitas Oxoniensis, et, si statutum fuerit, iterato consensu corroborat quod nullus in eadem Universitate incipiat in theologia nisi prius rexit in artibus in aliqua Universitate, et nisi legerit aliquem librum de canone Bibliae vel librum Sententiarum vel Historiarum».

10 Nel 1253 Adamo di Marsh presentò la candidatura del suo allievo Tommaso di York per il conseguimento del titolo di Maestro in Teologia. Dal punto di vista formale la candidatura di Tommaso non poteva esser presa in considerazione, dal momento che non aveva mai ottenuto la qualifica di *magister artium* come prescritto dallo statuto del 1252. Dati gli evidenti meriti, la candidatura di Tommaso venne comunque presa in considerazione ed esaminata a lungo (dal 22 febbraio all'8 marzo del 1253) da una commissione di sette maestri. Al termine dello scrutinio, la commissione dichiarò Tommaso idoneo ad ottenere il grado di Maestro in Teologia, sottolineando al tempo stesso la natura totalmente eccezionale del caso. La commissione decise, infatti, che da quel momento in poi «nullus incipiat in theologia nisi prius inceperit in liberalibus». Venerdì 14 marzo 1253 Tommaso divenne ufficialmente Maestro in Teologia ad Oxford e gli venne assegnata la «cathedram ordinarie regendi in Sacris Scripturis». La descrizione dettagliata del susseguirsi degli eventi si trova in una lettera di Adamo di Marsh, recentemente pubblicata da Lawrence: cfr. LAWRENCE 2010, 464-470.

11 Cf. RASHDALL 1890, 193-273; LITTLE 1892, 39-41; SHEEHAN 1984, 193-221; ROEST 2000, 58-60.

Ma perché Bertoldo di Moosburg, domenicano della Provincia Teutonia cresciuto alla scuola di Alberto il Grande da Colonia, si rifà in maniera costante e letterale all'opera di Tommaso di York, francescano inglese attivo ad Oxford nella metà del XIII secolo? Cosa rende il *Sapientiale* così interessante agli occhi del domenicano di Moosburg? Su quale punto dottrinale converge la tradizione domenicana tedesca avviata da Alberto con la tradizione francescana inglese inaugurata da Roberto Grossatesta?

Due aspetti sono, a mio avviso, rilevanti nell'azzardare una risposta a questi interrogativi: il recupero dell'eredità classica e della filosofica antica, volto a fondare la concordanza tra tradizione pagana e cristiana; la preferenza per la tradizione platonica dal punto di vista filosofico e metafisico.

## 2. Il recupero della tradizione classica

Il *Sapientiale* è stato a lungo letto come un commento sistematico alla *Metafisica*. Questa lettura veniva di fatto legittimata dall'*incipit* del manoscritto fiorentino (Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A. VI. 437, f. 1r [=F]): «Hic incipit liber Metaphysice fratris Thome Eboracensis». Lungi dall'essere un commento alla *Metafisica* di Aristotele, il *Sapientiale* è invece un'opera indipendente, un trattato di metafisica, che già nel 1913 Martin Grabmann aveva riconosciuto come «die einzige große Darstellung des Systems der Metaphysik aus der Ära der Hochscholastik».<sup>12</sup>

Il *Sapientiale* è composto da tre parti di differente lunghezza. Oggetto di ogni parte è rispettivamente la teologia, l'ontologia e infine una parte speciale della metafisica che riguarda il mondo e l'anima. Tommaso non menziona

---

<sup>12</sup> GRABMANN 1913, 181-193, in part. 191.



mai l'espressione *metaphysica generalis* e *metaphysica specialis* per definire la ripartizione interna della sua opera, anche se tale suddivisione è chiaramente evidente dal piano dell'opera.

L'opera è caratterizzata da un'inedita combinazione di una filosofia dell'essere umano e di un interesse nei confronti dei classici. Tommaso costruisce il suo «incomparable monument du savoir philosophique au XIII siecle»<sup>13</sup> mettendo insieme un considerevole numero di fonti filosofiche e teologiche, tanto da elaborare una vera e propria sintesi della sapienza greco-araba e della saggezza cristiana. La sua familiarità con autori classici è assai vicina al gusto classicheggiante che caratterizzerà qualche decennio più tardi il cosiddetto *classicising group*, magistralmente individuato da Beryl Smalley in uno studio del 1960. Nel *Sapientiale* Apuleio, Cicerone, Ermete, Plinio, Seneca, Valerio Massimo e Macrobio, tutti chiamati *sapientes mundi*, sono citati insieme a fonti arabe, ebraiche e patristiche nel chiaro tentativo di realizzare una sintesi tra la sapienza cristiana e la sapienza filosofica.

Uno studio inedito di Virginia Brown permette di quantificare l'uso che Tommaso ha fatto dei classici latini nel comporre la sua opera. Nel *Sapientiale* Cicerone è citato per nome ben 356 volte. Anche se la maggior parte delle citazioni riguarda opere ciceroniane ben note al medioevo (200 citazioni dal *De natura deorum* e 100 dalle *Tusculanae disputationes*), Tommaso di York dimostra di conoscere anche opere minori (28 volte viene citato il *De divinatione* e 17 i *Paradoxa*). Delle 315 volte in cui compare il nome di Seneca, 275 luoghi sono esplicitamente citati dalle *Epistulae*.<sup>14</sup> La quasi totalità delle citazioni dai

---

13 LONGPRÉ 1926, 875-930, in part. 891.

14 Accanto a Cicerone e Seneca, nel *Sapientiale* Apuleio, ed in particolare il *De Deo Socratis*, viene citato ben 50 volte, Plinio 12 volte e Valerio Massimo 8 volte. Sulla ricezione della filosofia stoica in Tommaso di York, si veda BRAY 2018, 123-147.

classici latini giungono all'*Expositio* di Bertoldo di Moosburg per il tramite del *Sapientiale*.

Accanto ai classici latini, il *Sapientiale* di Tommaso di York è profondamente influenzato da altre fonti, che potremmo dividere in tre gruppi ben distinti: filosofi antichi, chiamati *sapientes mundi*; autori medievali, chiamati *sapientes Dei*; fonti arabe ed ebraiche. Nel fitto intreccio di fonti che è la sua opera, Tommaso si muove agevolmente perseguendo un obiettivo ben preciso. Suo intento è dimostrare che, sebbene la fonte di ogni sapere sia unica,<sup>15</sup> la verità si manifesta in un duplice modo: in modo autoritativo, tramite la sacra Scrittura, ed in modo razionale, tramite la scienza filosofica. Principio di autorità e ragione filosofica sono per lui due strade separate ed indipendenti, parimenti legittime anche se caratterizzate da metodi differenti. E se la conoscenza autoritativa permette una partecipazione ampia dell'uomo ai contenuti della fede, tanto che molti possono essere sapienti conoscendo i contenuti della rivelazione, la conoscenza razionale è difficile da perseguire ed accessibile solo a pochi:

Secundus autem motus paucis datus est, qui fuerunt preter donum fidei et, si quibus datum est, hoc tenuiter propter hoc, quod ille motus non est datus multis in sui excellentia nisi per gratia specialem aut non nisi propter precedentem obliquam in deum animi motionem et hic perfectam, quod paucis datum est.<sup>16</sup>

Il francescano inglese non si accontenta affatto di delimitare i campi di inda-

---

15 *Sapientiale* I, 3, Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A. VI. 437 [= F], f. 3va: «Nempe, cum sint due species sapientie, sicut dicit Rabbi Moses cap. 89, una, que est secundum traditionem auctoritatis, et hec dicitur legis, alia secundum probationem rationis, possibile est, quod multi sunt sapientes priori modo et pauci vero posteriori modo, et propter hoc dictum est, quod non multi sapientes».

16 Cf. *Sapientiale* I, 6, F, f. 6vb.

gine e di fissare precise regole di non interferenza tra teologia e filosofia, ma stabilisce una vera e propria gerarchia, in cui maggior valore è attribuito all'indagine razionale, e non alla pura e semplice credenza nei precetti di fede. Gli uomini, dice Tommaso, condividono lo stesso destino dei servi della parabola del terzo libro della *Guida dei perplessi* di Maimonide: alcuni sono così lontani dal palazzo del re da non poterne vedere le mura, altri, invece, siedono al cospetto del padrone. Vi sono pertanto uomini che possono solo intravedere Dio da lontano e questi sono coloro che si attengono pedissequamente ai precetti della legge senza averne razionale comprensione. Altri, invece, possono godere della diretta visione di Dio: sono coloro che sono progrediti nello studio, hanno raggiunto la perfezione nell'ambito delle scienze ed indirizzano tutte le facoltà intellettive nella comprensione dell'essenza divina:

Tertia causa liquet per parabolam, quam super hoc ponit Rabbi Moyses cap. 82 comparans deum regi sedenti in sua munitione, servorum cuius quidam sunt extra civitatem, quidam intra, et horum, qui sunt intra, quidam vertunt dorsum ad palatium regis et quidam faciem et ad ipsum tendunt, ut possint regi appropinquare et ei assistere, et horum quidam numquam viderunt murum palatii; alii sunt, qui appropinquant domui et circumeunt ipsam querentes portam; alii intrant ianuam et ambulant per atrium; alii intrant domum et propinqui sunt regi, sed non vident eum nec loquuntur cum eo, sed querunt, quomodo possint interius intrare et videre faciem eius. Alii vero, qui sunt extra civitatem, sunt increduli, qui non credunt deum. Qui vero intra civitatem, sed dorsum habent ad palatium, <sunt> qui in opinionibus et speculatione sua credulitates habent vanas et semper permanent in illis, et hii prioribus deteriores. Quorum autem facies est ad palatium, sed non vident ubi intrare possunt, sunt simplices, qui se tenent in preceptis legis, sed non habent potentiam speculandi rationes legis. Qui appropinquant domui et circumeunt eam, sunt qui legem tenent et rectam receperunt credulitatem et tamen non laborant in consideratione intellectus radicis credulitatis nec inquirunt veritatem eius. Qui vero separant se ab aliis in principalitatibus credulitatis, illi sunt qui intrant, quilibet secundum gradum comprehensionis sue. Qui vero scit probare, quidquid est probabile, et est prope veritatem in omni re, ipse est, qui intrat in domum regis, sed nondum videt regem. Talis autem est, qui profectus est in scientiis. Nam quamdiu studueris in disciplinalibus et dialectica, circuis portam; cum intellexeris naturalia, intrasti munitionem et ambulas per atrium; cum autem intellexeris spiritualia, intrasti

domum, sed nondum vidisti regem, quousque in hiis omnibus perfectus per omnes cogitationes et actus intenderis in creatorem et omnibus aliis postpositis posueris omnia opera intellectus tui ad intelligendum essentiam creatoris, quod, cum feceris, videbis faciem regis, hoc est regem in decore suo, sicut dixit Ysaïas: regem in decore suo videbunt. Vide igitur, qualiter per scientiarum perfectionem maior est appropinquatio ad creatorem, ut soli perfecto liceat alloqui regem et videre faciem eius.<sup>17</sup>

Nessuno spazio rimane così per un libero intervento provvidenziale di Dio in un processo in cui l'uomo, in virtù della sola facoltà intellettuale, è unico responsabile della perfezione della sua natura: grazie alla conoscenza e alla sapienza l'uomo può realizzare la sua umanità, emanciparsi dallo stato bestiale e conseguire la dignità che gli spetta tra tutte le creature.<sup>18</sup> La stessa beatitudine, in virtù della quale l'uomo diventa dio,<sup>19</sup> si acquisisce non sulla base di un'illuminazione divina, ma tramite un atto conoscitivo:

Amplius beatitudo secundum Tullium libro I est in completa visione veritatis, cum totos nos ponemus in contemplantis perspiciendisque rebus. Visio autem veritatis sapientia est, quare in ipsa est beatitudinis adimpletio. Hec est enim ultima fortunitas, videlicet esse perfectum ultima perfectione per scientias speculativas secundum Averroem super principium VIII *Physicorum*. Et ideo dicit quod homo dicitur quasi equivoce de tali homine et de aliis hominibus et hanc fortunitem dicit esse vitam eternam.<sup>20</sup>

A dispetto di coloro che avevano letto il pensiero del francescano inglese

---

17 *Sapientiale* I, 3, F, f. 4ra-b.

18 *Sapientiale* I, 1, F, f. 1va: «Et hec perfectio tribus modis declarari potest esse per sapientiam. Nam per sapientiam est humane creationis consummatio, ab animalitate elongatio et dignitatis humane adeptio».

19 *Sapientiale* I, 10, F, f. 10vb: «Beatitudo vero est ipsa divinitas, unde beatitudinis adeptio-  
ne beatos deos fieri manifestum est, sed, sicut iustitie adeptio-  
ne iustos deos fieri simili ratione necesse est. Omnis igitur beatus deus, sed natura quidem unus, participatione vero nihil prohibet esse quam plurimos». Il passo viene citato letteralmente varie volte da Bertoldo: cfr. BERTHOLD VON MOOSBURG 1984, vol. VI,1, *Expositio. Prologus. Propositiones* 1-13, 12,246-13,250; *ibid.*, 49,415-419.

20 *Sapientiale* I, 1, F, f. 1vb.

come preludio della lotta anti-averroista portata avanti da Bonaventura,<sup>21</sup> Tommaso di York sembra sposare la quarantesima delle tesi condannate a Parigi nel 1277: «Quod non est excellentior status quam vacare philosophiae». Non stupisce pertanto che Bertoldo di Moosburg, interessato com'è nell'investigare le potenzialità naturali dell'intelletto umano più che a conoscerne i limiti, si sia affidato alle parole del *Sapientiale* per sorreggere l'impianto puramente filosofico che è alla base della sua opera.

Tommaso e Bertoldo sono d'accordo su un fatto: ogni rivelazione divina risulta superflua all'intelletto umano ben esercitato. I filosofi, in assenza di rivelazione, sono in grado non solo di giungere ad una conoscenza parziale di Dio grazie ad una visione obliqua, ma possono godere anche di una diretta e perfetta visione della sostanza divina.<sup>22</sup>

Nessun uomo è, così, privato della conoscenza di Dio. L'idea di Dio è, infatti, naturalmente presente all'intelletto umano. È questa una delle dottrine di Tommaso di York che più interessa il domenicano di Moosburg.<sup>23</sup>

La stessa esistenza di Dio può essere provata sulla base di argomenta-

---

21 Così KRZANIC 1930, 161-207. Secondo Krzanic, Tommaso avrebbe combattuto Averroè su tre fronti: difendendo, in primo luogo, la provvidenza divina e la libertà dell'atto creativo; sostenendo la non eternità del mondo; criticando, infine, l'errore comune a tutti gli arabi secondo il quale gli angeli sarebbero in proporzione agli astri.

22 Cf. *Sapientiale* I, 6, F, f. 6rb-vb.

23 Si noti peraltro che il domenicano di Moosburg veicola l'apporto più originale del suo pensiero, che consiste nell'estendere all'*unum animae* procliano l'accordo tra l'intelletto agente aristotelico e l'*abditum mentis* agostiniano, proprio in una citazione dal *Sapientiale*. Cfr. BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*, 63,125-131: «Ex quo sequitur necessario ipsum esse, et quod nullus hominum est penitus scientia eius privatus, sed ipsum esse in consensione omnium. Ex quo etiam sequitur ipsum esse naturaliter homini impressum ex ea parte, qua est ad imaginem dei, sive tale sit unum animae secundum Platonem vel unitio vel unitas secundum Dionysium sive abditum mentis secundum Augustinum sive intellectus secundum Aristotelem X *Ethicorum* 10 cap., ubi dicit, quod intellectus est Deo cognatissimus». Il passo parallelo si trova in *Sapientiale* I, 5, F, f. 6ra.

zioni esclusivamente razionali: «quod igitur Deus sit declaraverunt mundi sapientes multipliciter, videlicet per universalem hominum consensionem, naturalem impressionem, legis nature dictationem».<sup>24</sup>

Per Tommaso, seguito alla lettera da Bertoldo, le possibilità conoscitive della ragione filosofica non si limitano alla pura e semplice dimostrazione dell'esistenza di Dio, ma si estendono anche alla conoscenza delle qualità peculiari di Dio, come la sua unicità. E laddove i filosofi sembrano affermare il contrario, non dicono il falso: il loro errore consiste solo in un uso terminologico improprio:

Nam quorundam positio de diis erat superstitiosa et impietate plena, quorundam autem non nisi nomine solum. Superstitiosorum positio erat, qua ponebant illa corpora visibilia esse deos et hoc multipliciter, quia quidam ponebant corpora artificialia, quidam naturalia esse deos. Et item ponentes corpora artificialia ut ydola esse deos, quidam ponebant per solam humanam fictionem, et hoc vel pro poetica figmenta [...] vel per hominum merita. Hee autem omnes positiones superstitiose erant et dampnate apud omnes vere philosophantes, sicut manifestabitur in sermone *De quiditate dei*. Positio deorum non superstitiosa nisi nomine solum erat Platonis et Platoniam philosophiam veraciter sectantium, quippe secundum Hermetem multi dicti sunt dii participatione eius, qui omnium maximus est deorum.<sup>25</sup>

La ragione filosofica è, infine, in grado di accedere agli stessi misteri trinitari. Non a caso Bertoldo, nel commentare la proposizione 131 di Proclo («Omnis deus a se ipso propriam operationem orditur») riporta il noto passo del *Logos teleios* che Tommaso di York aveva utilizzato nel *Sapientiale* come autorevole testimonianza del fatto che i filosofi riuscirono, senza rivelazione alcuna, a cogliere le verità dei rapporti trinitari e la generazione del Figlio: Platone ha

24 Cfr. *Sapientiale* I, 5, F, f. 5vb. Luogo parallelo in BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*, 61,71-73.

25 Cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 10va-b. Passo parallelo in BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*, 40,10 - 41,28.

parlato della seconda Persona della Trinità e con lui concordarono Ermete e la Sibilla.<sup>26</sup>

Ex quibus liquet, quod secundum Platonem due persone invente sunt, Pater videlicet et Filius. Huic autem concordat Hermes, qui Mercurius dicitur, in libro, qui *Logosilinus*, hoc est verbum perfectum, appellatur. Dominus – inquit – et omnium factor deorum secundum fecit dominum. Et post pauca ut ostenderet, quid dixerit, repetit: Quoniam igitur – ait – hunc fecit primum et solum et verum; bonus ei visus est et plenissimus omnium bonorum. Et sequitur: Letatus est et valde dilexit eum tamquam unigenitum suum. Idem in alio loco: Filius dei – inquit – benedicti atque bone voluntatis, cuius nomen non potest humano ore narrari. Ecce filium dicit dominum et quem prius dixit factum, post dicit unigenitum omnium bonorum plenissimum, secundum quod dicit Theologus Iohannes: “Unigenitum plenum gratie et veritatis” “de plenitudine eius omnes” accipiunt. Quod autem dicit eum letatum convenit ei, quod scriptum est in Sapientia Salomonis, ubi dicit singulis diebus eram “ludens coram eo” “in orbe terrarum” etc. vel secundum litteram Septuaginte: “Ego eram tibi aggaudebat”. Quod autem dicit eum humano ore narrari non posse exponens subdit Hermes: Nam super homines est et ideo ab hominibus indicari non potest. Unde et ipsum dei filium dicit sermonem inenarrabilem sapientie omnium dominum, quod aliud non videtur esse nisi quod “in principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum”. Hec autem Hermetis verba recitat Augustinus in libro suo *Contra quinque Hereses*, in quo et sermones Sibille recitat sermonibus supradictis concordantes. Alium – inquit – deum dedit hominibus fidelibus colendum. Et ne intelligas alium in essentia, sed potius in persona, subdit: “Ipsium tuum cognosce dominum dei filium esse”, quem quidem filium “alio loco symbolon appellat, idest consilium vel consiliarium”, secundum quod nominat eum Ysaïas consiliarium deum fortem et prout dicit Trismegistus *Ad Asclepium*, quod “Dei natura consilium est voluntatis et bonitas summa consilium”. Ex quibus manifestum est, quod hec alietas potius in persona quam in essentia intelligenda est.<sup>27</sup>

E ancora, continua Tommaso, ancora una volta citato alla lettera da Bertoldo, i filosofi non si limitarono a parlare della generazione del Figlio, ma penetrarono anche i misteri relativi alla terza persona della Trinità. Aethicus Ister ha

---

26 L'interpretazione che i medievali diedero di questo passo dell'*Asclepius* è dettagliatamente analizzata da Alessandro Palazzo. Cfr. PALAZZO 2007, 104-125.

27 Cfr. *Sapientiale* I, 14, F, f. 14ra-b. Il passo parallelo è in BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*, 192,61 – 193,79.

descritto in modo chiaro la Trinità; Seneca e Cicerone hanno trattato nel dettaglio le operazioni della terza Persona:

De tertia persona locuti sunt, licet non adeo manifeste. Nempe secundum quod recitat Augustinus *De civitate Dei* X cap. 25, Porfirius confessus est “deum patrem et deum filium, quem Grece appellant paternum intellectum vel paternam mentem et eorum medium”, qui, secundum quod ibidem arguit Augustinus, intelligi non potest nisi Spiritus Sanctus, non “anime natura”, secundum quod videtur velle Plotinus in libro, in quo “disputat de tribus substantiis”, quia Plotinus “postponit” anime naturam “paterno intellectui”. Porphirius, “cum dicit medium, non postponit, sed interponit”, quia secundum fidem Christianorum Spiritus Sanctus non “Patris tantum aut Filii tantum, sed utriusque Spiritus” est, et ita quodammodo medius. Istam etiam trinitatem manifestare videtur illa propositio, que dicitur Hermetis enumerata inter Viginti quatuor propositiones: “Deus – inquit – est monas monadem gignens et in se reflectens ardorem”. Ex qua patere videtur et Filii generatio et Spiritus Sancti processio, quem ardoris nomine insinuat, quia est caritas amborum seu dilectio, “quo genitus a gignente diligatur genitoremque suum diligit”, “communio consubstantialis et coeterna”, sicut dicit Augustinus *De Trinitate* libro VI cap. 5. Istam autem personam tertiam, quam nominavit medium Porphirius, nominat nomine proprio Trismegistus, videlicet nomine spiritus, cum dicit *Ad Asclepium*: “Fuit nequit deus et hyle, quem Grece mundum credimus et mundo concomitabatur spiritus vel inerat mundo spiritus”, sicut dicit Scriptura nostra in *Genesi*: “Spiritus domini ferebatur super aquas”. Verum quia differenter inerat deo et mundo, ideo subdit: “Sed non – inquit – similiter” inerat spiritus mundo “ut deo”; et in expressionem huius inherentie subdit: “Spiritu – inquit – agitantur sive gubernantur omnes in mundo species, unaqueque secundum suam naturam a deo sibi attributam”. [...] Quis autem spiritus est iste animas nutriens nisi Spiritus Sanctus, qui tranfert se in animas sanctas, secundum quod dicit Seneca in *Epistula* 42a: Sacer – inquit – inter nos spiritus sedet malorum bonorumque nostrorum observatorum et custos hic prout a nobis tractatus est, ita nos ipse tractat? Ex quibus omnibus liquet, quod predicta non possunt intelligi de spiritu creato, quia nullus gubernat, implet et vivificat omnia, nisi divinus spiritus, secundum quod premitit Cicero *De natura deorum* II cap. 15 de operationibus huius spiritus subdens: “Hec – inquit – ita fieri omnibus inter se continentibus mundi partibus profecto non possent, nisi ea uno divino et continuato spiritu continerentur”. Ethicus philosophus Cosmographus in sua *Cosmographia*, quam transtulit beatus Ieronimus, luculenter exprimit personas tres. Dicit enim verbum patris principium cum eo cuncta componens omnia simul creasse in eiusque laudem omnes conditas creaturas. Dicit etiam Spiritum Sanctum ignem eminentissimum in angelorum fabricam fuisse sine divisione et mensura, que nec dividi nec minui aut retrocedere non potest. Ignem autem dicit ab effectu, secundum



quod in Libris nostris scribitur: "Deus noster ignis consummens est".<sup>28</sup>

Nelle parole di Tommaso rivive il mito della sapienza antica e della rivelazione filosofica che caratterizzerà, qualche decennio dopo, ogni pagina dell'*Expositio* di Bertoldo di Moosburg. Nel *Sapientiale* Bertoldo non ebbe difficoltà alcuna a trovare una definizione nuova di filosofia: non più scienza subordinata alla teologia, ma sapienza perfetta ed autosufficiente. Nel recupero della tradizione sapienziale dell'antichità intrapreso da Tommaso di York, Bertoldo di Moosburg rintracciò le premesse per fondare l'unione e la concordanza tra rivelazione e filosofia. Non nel senso di integrazione della sapienza pagana nell'impianto giudaico-cristiano della rivelazione,<sup>29</sup> ma piuttosto come legittima e autonoma coesistenza di entrambe.

### 3. La continuità della tradizione platonica

Alla restaurazione della dignità e alla fondazione della piena legittimità della tradizione filosofica Tommaso dedica un'opera lunga e articolata, che rimane, ad ogni modo, l'opera di un teologo preoccupato di dare una sistematizzazione coerente alle dottrine, spesso oscure e talvolta erronee, dei filosofi.

Has autem utilitates advertens ego minorum minimus elegi opus sudore plenum et propter intellectus nostri imbecillitatem et propter ipsius operis difficultatem de libris philosophicis congregare aliqua que dixerunt de creatore et creaturis, quod estimo difficile propter eam, que paucis facta est, philosophie communicationem, verorum cum falsis confusionem, scientie sub verbis absconsionem.<sup>30</sup>

---

28 Cfr. *Sapientiale* I, 14, F, f. 14va. Passo parallelo in BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*, 193,81 - 194,117.

29 Così SCHMIDT-BIGGEMANN 1993, 47-72.

30 *Sapientiale* I, 3, F, f. 4rb.

Grazie a una profonda e analitica lettura delle fonti, Tommaso di York rivela una precoce consapevolezza che due alternative ben distinte tra loro hanno caratterizzato la tradizione filosofica: Platone, Agostino, i commentatori all'*Etica* di Aristotele, Temistio (che legge per il tramite di Averroè) e il *Liber de causis* rappresentano la giusta opzione. Aristotele, invece, sceglie spesso la via sbagliata.

Punto di osservazione privilegiato per comprendere la continuità della tradizione platonica che Tommaso di York cerca di ricostruire nel *Sapientiale* è sicuramente l'esame dell'influenza che su questo testo ha giocato il *Corpus ethicum* aristotelico. Come Raymond Klibansky<sup>31</sup> aveva, infatti, intuito e recenti studi hanno dimostrato, la ricezione del *corpus etico* aristotelico costituisce un momento importante nella storia del platonismo medievale, dal momento che l'*Etica* raggiunse l'occidente latino accompagnata da una serie di commentari bizantini che davano una chiara lettura neoplatonica al testo aristotelico. Con Eustrazio e Michele di Efeso in particolare si assiste alla decisa rottura della concordanza tra Platone e Aristotele e alla decisa vittoria del primo sul secondo, come Michele Trizio,<sup>32</sup> tra gli altri, ha dimostrato in numerosi studi.

Tommaso di York fu attento lettore del *Corpus ethicum* aristotelico ed in particolare dei commenti bizantini che accompagnavano il testo di Aristotele. Le evidenze testuali non mancano: poco più di 170 citazioni esplicite, di cui alcune di notevole estensione, documentano l'interesse che questo *corpus*

---

31 KLIBANSKY 1982, 19-21.

32 TRIZIO 2011, 17-37, in part. 18. Sull'argomento si vedano anche TRIZIO 2009, 71-109; GIOCARINIS 1964, 159-204; e STEEL 2002, 51-57.

esercitò sul francescano inglese.<sup>33</sup> L'utilità che al francescano inglese derivò dalla frequentazione dei commenti bizantini non fu di poco conto: in molti casi si trattò solo di una lettura chiara e precisa di dottrine che nel testo aristotelico erano rimaste oscure, in molti altri di un antidoto a grossolani errori di Aristotele.<sup>34</sup> Su un punto, in particolare, Tommaso di York corregge Aristotele, affidandosi all'interpretazione che ne avevano dato i bizantini: la dottrina delle idee.

Sul dissenso Platone-Aristotele a proposito delle idee Tommaso di York torna due volte nel corso della sua opera. Nel primo libro, in riferimento all'esemplarismo divino, ribatte punto per punto alle argomentazioni che Aristotele aveva portato contro la dottrina platonica nella *Metafisica*. Nel libro terzo, con speciale riferimento al tema dell'omonimia del bene, prende in considerazione le critiche che Aristotele rivolge a Platone nel corso dell'*Etica Nicomachea*.

Lo sfondo dottrinale è, nel primo caso, ben definito: si tratta di determi-

---

33 Si veda in proposito RETUCCI 2013, 85-120, in part. 116-120.

34 Tommaso usa i commentatori bizantini per chiarire e correggere Aristotele. Analogamente fa anche di Temistio, letto di seconda mano per il tramite dei commenti di Averroè. Grazie a Temistio, Tommaso riesce a neutralizzare gli argomenti che Aristotele conduce contro Platone dimostrando che in realtà le obiezioni aristoteliche sorgono da un fraintendimento della genuina lezione platonica. Nel secondo libro del *Sapientiale*, ad esempio, a proposito della dottrina attribuita da Aristotele a Platone sulla generabilità e non corruttibilità del mondo, Tommaso scrive: «Tertiam vero opinionem, que est Platonis, non impugnat Aristoteles quantum ad intellectum ipsius Platonis, sed secundum solum sermonem, prout dicit Themistius in defensionem Platonis, prout recitat Averroes super III *Celi et mundi*» (cfr. *Sapientiale* II, 5, F, f. 54ra). Per dimostrare l'inconsistenza degli argomenti aristotelici Temistio è chiamato in causa ancora una volta in riferimento all'attribuzione, fatta da Aristotele a Platone, della dottrina secondo cui i principi matematici sarebbero assimilabili ai principi naturali: «Mirum – inquam – si tam sapientes ita posuerunt, sicut impugnat eos Aristoteles: ponere enim principia mathematicorum principia naturalium videtur absurdum. Propter hoc estimo magis Aristotelem impugnasse sermonem Platonis quam intentionem, sicut plane dicit Themistius secundum recitationem Averrois super III *Celi et mundi*» (cfr. *Sapientiale* II, 9, F, f. 68ra).

nare con precisione in che modo possa essere legittimo definire la conoscenza che Dio ha delle sue creature. Il problema non è di poco momento: negare l'esistenza delle idee equivaleva infatti o a negare del tutto a Dio la possibilità di conoscere gli enti individuali o a lasciare a Dio solo una forma di conoscenza universale e non particolare. Nel primo errore era, agli occhi di Tommaso, incorso Cicerone nel *De divinatione*. Nel secondo Averroè nel commentare l'undicesimo libro della *Metafisica* aristotelica. Le idee platoniche costituiscono, pertanto, la premessa metafisica necessaria su cui fondare la possibilità di una conoscenza particolare e non universale di Dio e salvaguardarne, quindi, la provvidenza sulle singole creature.

Alla questione Tommaso di York dedica quattro densi capitoli del primo libro della sua opera (capp. 27-30). Nel capitolo 27 l'autore dimostra l'esistenza delle idee («quod idea sit») e ne discute l'essenza o quiddità («quid sit idea»). Nel capitolo 28, dopo aver dichiarato che l'idea è identificabile con Dio, affronta il problema della loro molteplicità e analizza i modi in cui l'idea si rapporta all'ideato dal punto di vista della similitudine, della causalità, dell'entità e della denominazione. Nei capitoli 29 e 30, dopo aver discusso e individuato i luoghi di legittima esistenza delle idee, espone in modo dettagliato gli argomenti messi in campo da Aristotele contro la dottrina platonica delle idee nel I e nel VII libro della *Metafisica*. L'esegesi approfondita delle obiezioni aristoteliche non ha funzione meramente espositiva, ma è subordinata al chiaro intento di rintracciare e neutralizzare i motivi di dissenso tra Platone ed Aristotele.

Le argomentazioni con cui Aristotele ha cercato di mettere in crisi le idee sono varie, ma possono essere ridotte, in fin dei conti, ad una sola: ponendo l'esistenza delle idee Platone avrebbe distrutto la definizione e la di-

mostrazione, e così facendo la scienza, dal momento che aveva considerato l'idea come forma singolare e negato l'esistenza di ogni forma universale. In nessun caso è infatti possibile considerare l'idea platonica come universale, come puntualizza Aristotele nella sua *Metafisica*, adducendo sette ragioni contro l'universalità dell'idea. Su questo punto specifico, però, la ricostruzione della dottrina platonica che Aristotele aveva fatto nella *Metafisica* dovette sembrare a Tommaso di York inesatta e fuorviante. Aristotele aveva infatti frainteso Platone almeno in un punto, come conferma Eustrazio nel commentare il primo e il sesto libro dell'*Etica Nicomachea*. Aristotele aveva considerato l'universale di cui parlava Platone esclusivamente come qualcosa di posteriore e successivo all'esistenza della cosa materiale e del particolare sensibile, ottenuto da esso tramite astrazione. Platone invece, stando alla testimonianza più veritiera della sua dottrina offerta da Eustrazio di Nicea, aveva innanzitutto distinto un triplice modo di esistenza di tutte le cose:

Oportet te scire in principio sententiam Platonis memoria dignam, quam recitat Commentator super I *Ethicorum* cap. 7 et VI *Ethicorum* cap. 8, consonam per omnia sententie sapientis Augustini *Super Genesim* lib. II cap. \*, cum dicit triplex esse rei, in verbo scilicet increato, in intellectuali natura creata et in materia sive in proprio esse, et quod esse primum est prius duobus sequentibus et esse secundum tertio.<sup>35</sup>

Platone, in perfetto accordo su ciò con Agostino, aveva affermato che l'*esse rei* esiste non solo nella materia, ma anche nel verbo increato e nella natura intellettuale creata. La dottrina del triplice *esse rei*, chiamata qui in causa da Tommaso di York per il tramite del commentatore bizantino, altro non è se non una dottrina di diretta derivazione neoplatonica.<sup>36</sup> La trattazione eustraziana

<sup>35</sup> *Sapientiale* I, 29, F, ff. 34vb-35ra. L'edizione del testo è in RETUCCI 2008, 107.

<sup>36</sup> Per le influenze neoplatoniche sulla dottrina del triplice stato dell'universale in Eustra-

dell'universale segue, infatti, una tradizione bizantina profondamente influenzata dai commentatori neoplatonici di Aristotele, cui Eustrazio aggiunge elementi di derivazione cristiana.

L'errore di Aristotele consisteva, continua Tommaso citando alla lettera Eustrazio, nell'aver considerato l'universale come il risultato di un procedimento logico-astrattivo e pertanto posteriore all'*esse rei extra in materia*, in quanto da questo prodotto. Platone, e insieme a lui Agostino, aveva invece sempre parlato della specie contenuta nell'intelletto come qualcosa di precedente e più nobile rispetto alla specie contenuta nella materia. L'universalità di cui parlava Platone non aveva nulla a che fare con l'universalità considerata «in logicis speculationibus», quale era quella aristotelica:

Praeterea scire debes, quod quando Plato dicit ideas universalia et tota, non intelligit quod idea sit universale, sicut «universale sumitur in logicis speculationibus [...]. Universale quidem et totum non intelligibiliter, ut universale logicum, sed intellectualiter. Universale quidem subsistens multis separabiliter, que secundum illud facta sunt.<sup>37</sup>

Un grossolano fraintendimento di Aristotele sarebbe così la causa del disaccordo tra i due più grandi filosofi dell'antichità a proposito della dottrina delle idee: l'aver considerato l'idea alla stregua di un universale logico e di un concetto mentale frutto di un procedimento astrattivo a partire dal particolare sensibile.

Il dissenso tra Platone e Aristotele viene risolto da Tommaso attraverso una citazione dal commento al VI libro dell'*Etica Nicomachea*, in cui Eustrazio contrappone ad Aristotele la dottrina neoplatonica che postula l'esistenza nel-

---

zio, si vedano BENAKIS 1982, 75- 86; GIOCARINIS 1964, 159-204; IERODIAKONOU 2005, 67-82.  
<sup>37</sup> *Sapientiale* I, 29, F, f. 35rb; RETUCCI 2008, 109.

l'anima di forme universali innate che nulla devono al procedimento astrattivo dell'universale dal particolare cui faceva riferimento Aristotele. Fonte diretta del passo eustraziano è in questo caso il commento di Proclo al *Parmenide* di Platone.<sup>38</sup>

Unde cum secundum Platonem *anima est multo melior natura et singularibus et sensibilibus, inconueniens est ipsam habere in se ipsa rationes sive species subsistentes et non habere ipsas ante sensibilia inherentes sibi, rationabiliter et animaliter, hoc est secundum rationem naturalem ipsius anime, cum necesse est ipsam habere eas meliores et natura priores.*<sup>39</sup>

Seguendo alla lettera il commento di Eustrazio, Tommaso di York aderisce, quindi, ad una forma stretta di neoplatonismo che molto deve alla filosofia procliana. Non a caso la difesa della dottrina delle idee platoniche elaborata da Tommaso di York trovò, a più di settant'anni di distanza dalla sua composizione, un attento lettore nel commentatore di Proclo Bertoldo di Moosburg, che escerta ampi passi in cui rintraccia le argomentazioni eustraziane contro la critica aristotelica alle idee platoniche: le proposizioni 176 e 178 dell'*Expositio*, dedicate alla problematica delle idee, null'altro sono se non una lunga citazione letterale dal *Sapientiale* di Tommaso di York. Non solo: secondo Tommaso, sull'esistenza di questo tipo di forme universali concordano esplicitamente Platone e Agostino. Entrambi sono poi in aperto contrasto con Aristotele. La dottrina platonico-agostiniana è, inoltre, confermata dal *Liber de causis*, dove l'esistenza delle forme universali negli intelletti separati è chiaramente stabilita:

---

38 TRIZIO 2011, 26, n. 33.

39 *Sapientiale* I, 29, F, f. 35ra; RETUCCI 2008, 107.

Dico igitur tibi secundum sententiam Augustini et Platonis, quod triplex est esse rei, videlicet in mente divina, in intellectuali natura, in propria existentia; et quod esse eius in natura intellectiva, anima videlicet et intelligentia, medium est inter esse primum et tertium; et quod omnes forme, que exprimuntur in materia, prius naturaliter sunt concreate in intelligentia sive anima, quoniam natura pares sint. Et hoc est consonum propositioni *De causis*, que dicit quod omnis intelligentia plena est formis.<sup>40</sup>

Nella sua difesa del mondo ideale, che lega la posizione platonica a quella di Agostino e del *De causis*, Tommaso di York cita esplicitamente Eustrazio di Nicea, che, come è stato provato da Carlos Steel, deriva la sua dottrina, ed in particolare quella dell'esistenza di un triplice *esse rei*, da Proclo.<sup>41</sup>

Il risultato dell'incastro di citazioni tramite cui viene difesa la dottrina platonica delle idee nel *Sapientiale*, è sorprendente, o quanto meno precoce: circa quindici anni prima della traduzione greco-latina dell'*Elementatio theologica* di Proclo ad opera di Guglielmo di Moerbeke, parecchi anni prima che Tommaso d'Aquino, proprio grazie alla traduzione di Moerbeke, capisse che il *De causis* era in realtà un compendio dell'opera procliana, negli stessi anni in cui intellettuali del calibro di Bonaventura e Alberto il Grande erano convinti della paternità aristotelica del *De causis*, Tommaso di York aveva invece intuito che alcune dottrine tramandate dal *De causis* sono in aperto contrasto con Aristotele. Al contrario: il *De causis* è, per Tommaso, vicino ad un'altra tradizione, assai più corretta e fondata di quella aristotelica: la tradizione di Platone, Agostino, Eustrazio di Nicea, e quindi per il suo tramite, Proclo.

Su vari punti Tommaso di York critica e corregge il pensiero aristotelico, opponendo ad Aristotele l'opzione platonica, ricostruita sulla base della

---

40 Cf. *Sapientiale* VI, 26, F, f. 205va. Sulla presenza del *De causis* nel *Sapientiale* si veda RETUCCI 2019.

41 Su questo punto dottrinale Carlos Steel ha dimostrato la dipendenza di Eustrazio dalla prop. 67 dell'*Elementatio theologica* di Proclo: cfr. STEEL 2002, 53-54.



tradizione indiretta: quella del *De causis*, di Agostino e dei commentatori bizantini.

È lo stesso obiettivo che muoverà, qualche decennio dopo, Bertoldo di Moosburg alla composizione della sua impresa platonica: rintracciare i punti di divergenza tra la tradizione platonica e quella aristotelica e dimostrare la netta superiorità della prima nei confronti della seconda. *L'Expositio* è, non a caso, tutta volta al recupero di un platonismo come corrente di pensiero unitaria che include, in una stessa scuola, Dionigi, Proclo, il *De causis* ed Eustrazio di Nicea e che si propone come antagonista vincente ad una forma di isterilito aristotelismo.

Gli esempi non mancano. Nel commentare la prima proposizione degli *Elementi* di Proclo, Bertoldo si sofferma sul contrasto Platone-Aristotele a proposito dell'origine della moltitudine: «Circa quarum primam studiosus est videndum, quia circa eam praecipui philosophi Plato et Aristoteles diversantur».<sup>42</sup> Bertoldo non risparmia Aristotele da una serrata critica a proposito della metafisica trascendentale<sup>43</sup> e della nozione di ente,<sup>44</sup> della dottrina sulla natura e sulle operazioni dell'anima,<sup>45</sup> della nozione di genere<sup>46</sup> e totalità.<sup>47</sup> Oltre che sulla dottrina delle idee,<sup>48</sup> Aristotele si è sbagliato, agli occhi di Bertoldo, anche sulla dottrina degli universali.<sup>49</sup> Agli errori di Aristotele Bertoldo contrappone, punto per punto, la continuità della tradizione platonica, testi-

---

42 BERTHOLD VON MOOSBURG 1984, vol. VI,1, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13*, 72,48-49.

43 *Ibid.*, 185,21 - 188,98.

44 *Ibid.*, 188,100 - 189,162.

45 BERTHOLD VON MOOSBURG 1986, vol. VI,2, *Expositio. Propositiones 14-34*, 33,13 - 38,179.

46 BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*, 227,219 - 229,289.

47 BERTHOLD VON MOOSBURG 2007, vol. VI,6, *Expositio. Propositiones 136-159*, 7,140 - 11,247.

48 BERTHOLD VON MOOSBURG 2003, vol. VI,7, *Expositio. Propositiones 160-183*, 188,12 - 194,193.

49 *Ibid.*, 179,214 - 184,349.

monciata concordemente da Dionigi e Proclo,<sup>50</sup> ma anche dal *Liber de causis*,<sup>51</sup> da Eustrazio,<sup>52</sup> Macrobio, Cicerone<sup>53</sup> e Porfirio.<sup>54</sup> E fa ciò limitandosi spesso ad integrare con materiale procliano i lunghi escerti dal *Sapientiale*.<sup>55</sup>

Nella difesa della tradizione sapienziale platonica intrapresa nel corso del suo commento agli *Elementi di teologia* di Proclo, Bertoldo sembrerebbe essere vicino agli altri membri della cosiddetta *Deutsche Dominikanerschule*. Nella critica serrata ad Aristotele e nella difesa della soluzione unitaria offerta da cristianesimo e platonismo il domenicano di Moosburg, tuttavia, aveva ritrovato in un'altra opera un punto di riferimento costante: il *Sapientiale* di Tommaso di York.

FIGIELLA RETUCCI

UNIVERSITÀ DEL SALENTO

---

50 Sulla continuità delle dottrine di Dionigi e Proclo, cfr. BERTHOLD VON MOOSBURG 1984, vol. VI,1, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13*, 23,581-591; *ibid.*, 25,650-659; *ibid.*, 26,677-728; *ibid.*, 28,745 - 29,775; BERTHOLD VON MOOSBURG 1986, vol. VI,2, *Expositio. Propositiones 14-34*, 28,165-172; BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*, 44,120-140; BERTHOLD VON MOOSBURG 2003, vol. VI,7, *Expositio. Propositiones 160-183*, 12,46-58.

51 Bertoldo inserisce chiaramente il *De causis* nella tradizione platonica: «Ex praedictis evidenter apparet differentia boni et entis secundum Platonicos, quia universalissimum bonum est prima causa, universalissimum ens primum causatum, sicut dicitur 4 prop. *De causis*, et quod aliter Aristoteles loquitur de eis quam Plato» (prop. 11A, in BERTHOLD VON MOOSBURG 1984, vol. VI,1, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13*, 188,95-98).

52 Sulla continuità tra Proclo ed Eustrazio, si veda in particolare prop. 41L (BERTHOLD VON MOOSBURG 2001, vol. VI,3, *Expositio. Propositiones 35-65*, 54,254-264) e prop. 67C (BERTHOLD VON MOOSBURG 2003, vol. VI,4, *Expositio. Propositiones 66-107*, 9,60-89).

53 Su Macrobio e Cicerone come seguaci della filosofia platonica, si veda la prop. 17A (BERTHOLD VON MOOSBURG 1986, vol. VI,2, *Expositio. Propositiones 14-34*, 33,13-15).

54 Come rappresentanti della tradizione platonica Bertoldo inserisce anche Porfirio: si veda la prop. 41F (BERTHOLD VON MOOSBURG 2001, vol. VI,3, *Expositio. Propositiones 35-65*, 52,192-201).

55 Su questo punto, si veda RETUCCI 2019, in particolare la sinossi a pagina 86.

## APPENDICE<sup>56</sup>

BERTHOLD VON MOOSBURG 1984, vol. VI,1, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13*

- Prol. 1 (5,13-16): cfr. *Sapientiale* I, 7, F, f. 7va
- Prol. 1 (5,16-19): cfr. *Sapientiale* I, 4, F, f. 5rb
- Prol. 1 (5,19-22): cfr. *Sapientiale* I, 3, F, f. 3va
- Prol. 1 (6,34-36): cfr. *Sapientiale* I, 5, F, f. 5vb
- Tit. D (40,111-115): cfr. *Sapientiale* I, 6, F, f. 6vb
- Tit. D (40,119-123): cfr. *Sapientiale* I, 7, F, f. 7va
- Tit. D (40,126 – 41,144): cfr. *Sapientiale* I, 7, F, f. 8ra-b
- Tit. E (41,163 – 42,195): cfr. *Sapientiale* I, 1, F, ff. 1rb-2ra
- Tit. F (43,208-211): cfr. *Sapientiale* I, 3, F, f. 3ra-b
- Tit. K (47,368 – 48,383): cfr. *Sapientiale* I, 5, F, f. 5va
- TIt. L (49,415-419): cfr. *Sapientiale* I, 9, F, f. 10vb
- Tit. L (49,431-439): cfr. *Sapientiale* I, 5, F, f. 5va
- Tit. L (50,463-468): cfr. *Sapientiale* I, 1, F, f. 1va-b
- Praeamb. A (54,32 – 56,100): cfr. *Sapientiale* V, 23 (III, 23 V), F, ff. 166vb-

---

<sup>56</sup> Nell'appendice vengono registrati tutti i luoghi paralleli tra l'*Expositio* di Bertoldo di Moosburg e il *Sapientiale* di Tommaso di York. I passi dell'*Expositio* sono segnalati facendo riferimento all'edizione critica dell'opera pubblicata nel *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* dell'editore Meiner di Amburgo. I riferimenti al *Sapientiale*, come specificato, sono relativi al manoscritto conservato a Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. A. VI .437 (F). Tra parentesi sono indicati il numero di libro e di capitolo del ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 4301 (V), in tutti i casi in cui la suddivisione del testo contenuta in questo manoscritto differisce da quella del manoscritto fiorentino.

167rb

- Praeamb. B (57,140-157): cfr. *Sapientiale* V, 23 (III, 23 V), F, f. 167vb
- Praeamb. B (59,205-108): cfr. *Sapientiale* V, 24 (III, 24 V), F, f. 168vb
- Praeamb. C (63,355-370): cfr. *Sapientiale* V, 24 (III, 24 V), F, f. 169ra-b
- Praeamb. C (66,462-480): cfr. *Sapientiale* V, 23 (III, 23 V), F, f. 168ra-b
- Praeamb. C (67,504-513): cfr. *Sapientiale* V, 23 (III, 23 V), F, f. 168rb
- Praeamb. C (68,541-548): cfr. *Sapientiale* V, 23 (III, 23 V), F, f. 168rb
- Prop. 1E (78,253 – 79,271): cfr. *Sapientiale* V, 1 (III, 1), F, f. 138ra
- Prop. 4A (102,48-57): cfr. *Sapientiale* II, 11 (II, 10 V), F, f. 69rb
- Prop. 4A (102,58 – 103,87): cfr. *Sapientiale* II, 20 (II, 19 V), F, f. 77ra-va
- Prop. 4E (109,298 – 110,339): cfr. *Sapientiale* V, 1 (III, 1 V), F, f. 138ra
- Prop. 6E (132,202 – 133,208): cfr. *Sapientiale* I, 14, F, f. 14va
- Prop. 7E (152,493 – 154,554): cfr. *Sapientiale* V, 8 (III, 8 V), F, ff. 145va-146ra
- Prop. 8B (158,50-56): cfr. *Sapientiale* I, 9, F, f. 9va
- Prop. 9B (170,114-120): cfr. *Sapientiale* I, 6, F, f. 6va
- Prop. 10D (182,208-213): cfr. *Sapientiale* I, 31, F, ff. 37vb-38ra
- Prop. 10E (183,217-226): cfr. *Sapientiale* I, 31, F, f. 38rb
- Prop. 11F (192,261 – 194,331): cfr. *Sapientiale* V, 8 (III, 8 V), F, f. 146rb-va
- Prop. 12C (200,122 – 201,156): cfr. *Sapientiale* V, 21 (III, 21 V), F, f. 164ra
- Prop. 12E (202,175 – 205,283): cfr. *Sapientiale* V, 25 (III, 25 V), F, f. 170ra-va

BERTHOLD VON MOOSBURG 1986, vol. VI,2, *Expositio. Propositiones 14-34*

- Prop. 15D (19,163 – 20,189): cfr. *Sapientiale* III, 31 (IV, 31 V), F, f. 126vb
- Prop. 16B (26,71-87): cfr. *Sapientiale* I, 17, F, f. 22rb
- Prop. 18B (48,157-161): cfr. *Sapientiale* I, 9, F, f. 9va
- Prop. 21K (91,554 – 93,601): cfr. *Sapientiale*, V, 15 (III, 16 V), F, ff. 157va-158ra
- Prop. 21M (94,636-645): cfr. *Sapientiale* V, 16 (III, 16 V), F, f. 158ra
- Prop. 22D (105,250-260): cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 11vb
- Prop. 22D (105,275 – 106,280): cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 11ra
- Prop. 22D (106,281-313): cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 11rb
- Prop. 22D (107,321-326): cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 11va
- Prop. 22D (107,330-343): cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 11va
- Prop. 22E (107,347 – 108,374): cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 11vb
- Prop. 22F (108,381 – 109,387): cfr. *Sapientiale* I, 10, F, f. 11ra
- Prop. 23D (116,145-150): cfr. *Sapientiale* I, 31, F, f. 37rb
- Prop. 23D (116,172 – 117,186): cfr. *Sapientiale* I, 31, F, f. 37rb
- Prop. 23E (117,200 – 118,223): cfr. *Sapientiale* I, 20, F, f. 27rb
- Prop. 23E (118,243 – 119,253): cfr. *Sapientiale* I, 20, F, f. 27rb
- Prop. 23E (119,257-268): cfr. *Sapientiale* I, 20, F, f. 27rb
- Prop. 23I (120,315 – 121,324): cfr. *Sapientiale* V, 14 (III, 14 V), F, f. 153ra
- Prop. 23I (121,325-340): cfr. *Sapientiale* V, 16 (III, 16 V), F, f. 157va-b
- Prop. 25A (137,23-27): cfr. *Sapientiale* I, 6, F, f. 6va
- Prop. 25A (137,28 – 139,81): cfr. *Sapientiale* V, 26 (III, 26 V), F, f. 171ra-b
- Prop. 25G (146,328 – 148,387): cfr. *Sapientiale* V, 15 (III, 15 V), F, f. 156va-b

- Prop. 25H (146,395 – 149,415): cfr. *Sapientiale* V, 15 (III, 15 V), F, f. 157ra
- Prop. 25I (150,448-453): cfr. *Sapientiale* V, 15 (III, 15 V), F, f. 157rb-va
- Prop. 26A (153,13-19): cfr. *Sapientiale* V, 9 (III, 9 V), F, f. 147rb
- Prop. 26A (154,32-41): cfr. *Sapientiale* V, 9 (III, 9 V), F, f. 147va
- Prop. 27A (162,51-67): cfr. *Sapientiale* V, 12 (III, 12 V), F, f. 151va
- Prop. 28A (171,13 – 173,76): cfr. *Sapientiale* I, 42, F, ff. 46va-47rb
- Prop. 28B (173,95 – 174,112): cfr. *Sapientiale* I, 42, F, ff. 46vb-47ra
- Prop. 28B (174,122-124): cfr. *Sapientiale* I, 42, F, f. 47ra
- Prop. 34A (221,42-63): cfr. *Sapientiale* V, 21 (III, 21, V), F, f. 165ra
- Prop. 34A (221,64 – 223,110): cfr. *Sapientiale* VI, 13 (V, 13 V), F, f. 245ra-b
- Prop. 34A (221,114-126): cfr. *Sapientiale* VI, 13 (V, 13 V), F, f. 245rb
- Prop. 34B (224,134 – 227,247): cfr. *Sapientiale* VI, 15 (V, 15 V), F, f. 245rb-246-vb

BERTHOLD VON MOOSBURG 2001, vol. VI,3, *Expositio. Propositiones 35-65*

- Prop. 35B (4,50-59): cfr. *Sapientiale* V, 8 (III, 8 V), F, f. 145va-b
- Prop. 35C (5,106 – 7,155): cfr. *Sapientiale* VI, 17 (V, 17 V), F, f. 247rb-va
- Prop. 35D (7,164 – 8,171): cfr. *Sapientiale* VI, 17(V, 17 V), F, f. 247va
- Prop. 36C (18,112-114): cfr. *Sapientiale* I, 7, F, f. 24vb
- Prop. 38F (29,98 – 30,101): cfr. *Sapientiale* I, 6, F, f. 6rb
- Prop. 59A (163,11 – 164,47): cfr. *Sapientiale* V, 28 (III, 28 V), F, ff. 173rb-174ra
- Prop. 59B (164,51-57): cfr. *Sapientiale* V, 28 (III, 28 V), F, f. 174rb

BERTHOLD VON MOOSBURG 2003, vol. VI,4, *Expositio. Propositiones 66-107*

- Prop. 67C (9,60-10,89): cfr. *Sapientiale I*, 29, F, f. 35rb; RETUCCI 2008, 109,215 – 110,228

BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135*

- Prop. 114A (40,10 – 41,39): cfr. *Sapientiale I*, 10, F, f. 10va-b

- Prop. 116C (61,69 – 63,128): cfr. *Sapientiale I*, 5, F, ff. 5vb-6ra

- Prop. 120A (90,11-20): cfr. *Sapientiale I*, 5, F, f. 6ra-b

- Prop. 120A (90,21 – 91,42): cfr. *Sapientiale I*, 6, F, f. 6rb

- Prop. 120A (91,43-50): cfr. *Sapientiale I*, 10, F, f. 10va

- Prop. 120D (93,113 – 97,204): cfr. *Sapientiale I*, 35-36, F, ff. 40va-42rb

- Prop. 122A (114,13 – 115,52): cfr. *Sapientiale I*, 7, F, f. 8ra-b

- Prop. 131A (190,10 – 191,44): cfr. *Sapientiale I*, 6, F, f. 6rb-vb

- Prop. 131B (191,46 – 194,115): cfr. *Sapientiale I*, 14, F, f. 14ra-va

- Prop. 133A (206,18-27): cfr. *Sapientiale VI*, 2 (V, 2 V), F, ff. 184vb-185ra

- Prop. 133B (207,50-55): cfr. *Sapientiale I*, 32, F, f. 37vb

- Prop. 133B (208,66-82): cfr. *Sapientiale I*, 32, F, ff. 37vb-38rb

- Prop. 133D (209,112-113): cfr. *Sapientiale I*, 16, F, f. 17vb

- Prop. 133D (210,116-117), cfr. *Sapientiale I*, 16, F, f. 17vb

- Prop. 133H (211,166-174): cfr. *Sapientiale I*, 32, F, f. 37vb

- Prop. 135A (220,12-23): cfr. *Sapientiale* VI, 2 (V, 2 V), F, ff. 184vb-185ra

- Prop. 135A (221,33 – 223,80): cfr. *Sapientiale* VI, 2 (V, 2 V), F, f. 185ra-b

BERTHOLD VON MOOSBURG 2007, vol. VI,6, *Expositio. Propositiones 136-159*

- Prop. 136A (3,13 – 5,56): cfr. *Sapientiale* I, 18; *Liber viginti quattuor philosophorum* 1997, 94,205 – 96,261

- Prop. 136B (5,58 – 6,87): cfr. *Sapientiale* I, 8, F, f. 9ra

- Prop. 136E (6,109 – 7,138): cfr. *Sapientiale* III, 10 (IV, 10 V), F, f. 104rb

- Prop. 136E (8,143-168): cfr. *Sapientiale* III, 11 (IV, 11 V), F, f. 104vb-ra

- Prop. 137E (19,145 – 21,211): cfr. *Sapientiale* V, 11 (III, 11 V), F, ff. 149va-150-vb

- Prop. 142A (52,18 – 54,65): cfr. *Sapientiale* I, 16, F, ff. 17ra-19rb

- Prop. 143N (71,401 – 72,426): cfr. *Sapientiale* V, 26 (III, 26), F, f. 171ra

- Prop. 146D (91,58 – 92,71): cfr. *Sapientiale* VI, 5 (V, 5 V), F, f. 188rb

- Prop. 146E (92,73 – 93,93): cfr. *Sapientiale* V, 5I (V, 5 V), F, f. 188rb

- Prop. 146G (93,106 – 94,124): cfr. *Sapientiale* I, 18; *Liber viginti quattuor philosophorum* 1997, 90,73 – 91,107

- Prop. 146H (94,144 – 96,182): cfr. *Sapientiale* I, 17, F, f. 22rb

- Prop. 146I (96,198 – 97,209): cfr. *Sapientiale* VI, 5 (V, 5 V), F, f. 188rb-va

- Prop. 146L (97,232 – 98,249): cfr. *Sapientiale* V, 21 (III, 21 V), F, f. 164ra-b

- Prop. 147E (103,94-108): cfr. *Sapientiale* II, 2, F, f. 51rb

- Prop. 149D (114,91 – 115,130): cfr. *Sapientiale* III, 24-26 (IV, 24-26 V), F, ff.



119ra-121rb

- Prop. 150D (121,70 – 125,93): cfr. *Sapientiale* V, 8 (III, 8 V), F, ff. 145va-146ra
- Prop. 151A (134,70-81): cfr. *Sapientiale* I, 14, F, f. 14rb
- Prop. 153A (148,12 – 149,40): cfr. *Sapientiale* V, 26 (III, 26 V), F, f. 171ra
- Prop. 153E (153,181 – 154,210): cfr. *Sapientiale* V, 26 (III, 26 V), F, f. 171vb
- Prop. 157D (179,67-79): cfr. *Sapientiale* I, 16, F, ff. 19rb-20va; I, 17, f. 23vb
- Prop. 159A (189,14 – 191,73): cfr. *Sapientiale* V, 21 (III, 21 V), F, ff. 164vb-165rb
- Prop. 159B (191,75 – 193,137): cfr. *Sapientiale* II, 11, F, ff. 68vb-69ra
- Prop. 159D (194,177 – 195,182): cfr. *Sapientiale* V, 29 (III, 29 V), F, f. 175ra
- Prop. 159D (196,215-227): cfr. *Sapientiale* II, 11, F, f. 69ra

BERTHOLD VON MOOSBURG 2003, vol. VI,7, *Expositio. Propositiones 160-183*

- Prop. 160G (7,126-137): cfr. *Sapientiale* V, 26 (III, 26 V), F, f. 172ra
- Prop. 162D (19,95 – 20,135): cfr. *Sapientiale* I, 15, F, f. 15rb-va
- Prop. 164D (33,66-71): cfr. *Sapientiale* VII, 1 (VI, 1 V), F, f. 212rb
- Prop. 164D (33,81-87): cfr. *Sapientiale* VII, 1 (VI, 1 V), F, f. 212rb
- Prop. 164E (34,101 – 35,131): cfr. *Sapientiale* VII, 1 (VI, 1 V), F, f. 212ra
- Prop. 165D (40,79 – 41,107): cfr. *Sapientiale* VII, 5 (VI, 5 V), F, f. 60vb
- Prop. 166B (48,70 – 49,99): cfr. *Sapientiale* VII, 11 (VI, 11 V), F, f. 227rb
- Prop. 166B (49,102 – 50,124): cfr. *Sapientiale* VII, 12 (VI, 12 V), F, f. 227rb-va
- Prop. 166G (52,206 – 55,166): cfr. *Sapientiale* VII, 12 (VI, 12 V), F, ff. 63vb-

64va

- Prop. 166H (55,267-276): cfr. *Sapientiale* VII, 12 (VI, 12 V), F, f. 64va
- Prop. 171D (114,158 – 115,210): cfr. *Sapientiale* VII, 17 (VI, 17 V), F, ff. 220vb-221rb
- Prop. 174G (142,197-209): cfr. *Sapientiale* V, 13 (III, 13 V), F, f. 152ra-vb
- Prop. 176A (157,15 – 160,87): cfr. *Sapientiale* I, 27, F, ff. 32va-33ra; RETUCCI 2008, 91,66 – 93,153
- Prop. 176B (160,90-93): cfr. *Sapientiale* I, 27, F, f. 33ra; RETUCCI 2008, 93,154-157
- Prop. 176B (160,102 – 161,120): cfr. *Sapientiale* I, 27, F, f. 33ra; RETUCCI 2008, 94,158-177
- Prop. 176B (161,121-124): cfr. *Sapientiale* I, 28, F, f. 33va; RETUCCI 2008, 98,85-88
- Prop. 176B (161,132-133): cfr. *Sapientiale* I, 27, F, f. 33ra; RETUCCI 2008, 94,178-179
- Prop. 176C (161,137-142): cfr. *Sapientiale* I, 28, F, f. 33rb; RETUCCI 2008, 96,12-24
- Prop. 176C (162,147-161): cfr. *Sapientiale* I, 28, F, f. 33rb; RETUCCI 2008, 96,25-38
- Prop. 176C (162,162 – 163,175): cfr. *Sapientiale* I, 28, F, f. 33va; RETUCCI 2008, 97,48-64
- Prop. 176C (163,176-181): cfr. *Sapientiale* I, 28, F, f. 33rb; RETUCCI 2008, 98,72-80

- Prop. 176C (164,214 - 165,139): cfr. *Sapientiale* I, 28, F, f. 33va-b; RETUCCI 2008, 98,95 - 99,120
- Prop. 176D (165,244-263): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 34rb-va; RETUCCI 2008, 103,18 - 104,37
- Prop. 176D (165,265 - 166,270): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 34va; RETUCCI 2008, 104,52-58
- Prop. 176D (166,272-279): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 34va; RETUCCI 2008, 104,62 - 105,68
- Prop. 177I (183,335 - 184,349): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 35rb; RETUCCI 2008, 109,215 - 110,223
- Prop. 178A (188,12 - 190,54): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 34va-b; RETUCCI 2008, 105,73 - 106,129
- Prop. 178B (190,56 - 191,111): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 34vb; RETUCCI 2008, 107,130 - 108,178
- Prop. 178B (192,114-120): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 35rb; RETUCCI 2008, 108,190-109,196
- Prop. 178B (192,137-139): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 35rb; RETUCCI 2008, 109,197-199
- Prop. 178C (193,148 - 194,193): cfr. *Sapientiale* I, 30, F, ff. 35vb-36ra
- Prop. 178E (196,258 - 197,283): cff. *Sapientiale* I, 27, F, f. 33ra-b; RETUCCI 2008, 95,184-204
- Prop. 179A (200,12-27): cfr. *Sapientiale* V, 1 (IV, 33 V), F, f. 128ra
- Prop. 180D (213,53 - 214,79): cfr. *Sapientiale* VI, 19 (V, 19 V), F, f. 194ra-b

- Prop. 180E (214,81 - 216,122): cfr. *Sapientiale* VI, 19 (V, 19 V), F, f. 194rb-vb

BERTHOLD VON MOOSBURG 2014, vol. VI,8, *Expositio. Propositiones 184-211*

- Prop. 184A (3,13 - 5,83): cfr. *Sapientiale* VII, 15 (VI, 15 V), F, ff. 212vb-213rb

- Prop. 184C (6,101-116): cfr. *Sapientiale* VII, 16 (VI, 16 V), F, f. 213va-b

- Prop. 186A (30,11 - 31,44): cfr. *Sapientiale* VII, 17 (VI, 17 V), F, ff. 214vb-215rb

- Prop. 186B (31,55 - 32,71): cfr. *Sapientiale* VII, 18 (VI, 18 V), F, ff. 215vb-216va

- Prop. 186D (34,153 - 35,178): cfr. *Sapientiale* VII, 19 (VI, 19 V), F, f. 217ra-vb

- Prop. 187A (43,37 - 44,68): cfr. *Sapientiale* VII, 23 (VI, 2 V), F, f. 222rb-va

- Prop. 187A (44,81-83): cfr. *Sapientiale* VII, 23 (VI, 23 V), F, f. 222rb

- Prop. 187C (47,180 - 48,212): cfr. *Sapientiale* VII, 24 (VI, 24 V), F, f. 223ra

- Prop. 190A (76,15-22): cfr. *Sapientiale* VII, 18 (VI, 18 V), F, f. 216ra

- Prop. 190A (77,43-57): cfr. *Sapientiale* VII, 18 (VI, 18 V), F, f. 216ra

- Prop. 190A (79,103-106): cfr. *Sapientiale* VII, 18 (VI, 18 V), F, f. 216ra-b

- Prop. 190A (80,138 - 81,193): cfr. *Sapientiale* VII, 18 (VI, 18 V), F, f. 216rb-va

- Prop. 190A (82,212-223): cfr. *Sapientiale* VII, 18 (VI, 18 V), F, f. 216va

- Prop. 190B (82,215-217): cfr. *Sapientiale* VII, 18 (VI, 18 V), F, f. 216va

- Prop. Prop. 199A (151,12 - 153,64): cfr. *Sapientiale* VII, 1 (VI, 1 V), F, f. 212ra-b

- Prop. 199B (153,72 - 155,131): cfr. *Sapientiale* VII, 6 (VI, 6 V), F, f. 62ra-b

- Prop. 199C (156,158-178): cfr. *Sapientiale* VII, 6 (VI, 6 V), F, f. 61vb
- Prop. 207C (227,94 - 228,104): cfr. *Sapientiale* I, 29, F, f. 35ra-b; RETUCCI 2008, 108,179-190
- PROP. 208D (235,128-139): CFR. *SAPIENTIALE* VII, 24 (VI, 24 V), F, F. 223RA

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

BERTHOLD VON MOOSBURG 1984, vol. VI,1, *Expositio. Prologus. Propositiones 1-13* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Prologus. Propositiones 1-13*, hrsg. von Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Loris Sturlese, Hamburg, Meiner 1984 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,1).

BERTHOLD VON MOOSBURG 1986, vol. VI,2, *Expositio. Propositiones 14-34* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 14-34*, hrsg. von Loris Sturlese, Maria Rita Pagnoni-Sturlese, Burkhard Mojsisch, Hamburg, Meiner 1986 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,2).

BERTHOLD VON MOOSBURG 2001, vol. VI,3, *Expositio. Propositiones 35-65* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 35-65*, hrsg. von Antonella Sannino, Hamburg, Meiner 2001 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,3).

BERTHOLD VON MOOSBURG 2003, vol. VI,4, *Expositio. Propositiones 66-107* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 66-107*, hrsg. von Irene Zavattoni, Hamburg, Meiner 2003 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,4).

BERTHOLD VON MOOSBURG 2003, vol. VI,7, *Expositio. Propositiones 160-183* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 160-183*, hrsg. von Udo Reinhold Jeck, Isabel Johanna Tautz, Hamburg, Meiner 2003 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,7).

BERTHOLD VON MOOSBURG 2007, vol. VI,6, *Expositio. Propositiones 136-159* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli. Propositiones 136-159*, hrsg. von Fiorella Retucci, Hamburg, Meiner 2007 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,6).

BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, *Expositio. Propositiones 108-135* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli.*

*Propositiones 108-135*, hrsg. von Fiorella Retucci, Hamburg, Meiner 2011 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,5).

BERTHOLD VON MOOSBURG 2014, vol. VI,8, *Expositio. Propositiones 184-211* = BERTHOLD VON MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologiam Procli. Propositiones 184-211*, hrsg. von Loris Sturlese, Antonio Punzi, Hamburg, Meiner 2014 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, VI,8).

*Liber viginti quattuor philosophorum* 1997 = *Liber viginti quattuor philosophorum*, ed. Françoise Hudry, Turnhout, Brepols 1997 (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 143A).

## Studi

ANSTEY 1868 = HENRY ANSTEY, *Munimenta Academica, or Documents Illustrative of Academical Life and Studies at Oxford. Part I: Libri cancellarii et procuratorum*, London, Longmans, Green, Reader and Dyer 1868.

BENAKIS 1982 = LINOS BENAKIS, «The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought», in DOMINIC J. O'MEARA (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, Albany, State University of New York Press 1982, 75-86.

BRAY 2018 = NADIA BRAY, *La tradizione filosofica stoica nel Medioevo*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2018.

DRAELANTS 1999 = ISABELLE DRAELANTS, «La transmission du *De animalibus* d'Aristote dans le *De floribus rerum naturalium* d'Arnoldus Saxo», in CARLOS STEEL, GUY GULDENTOPS, PIETER BEULLENS (eds.), *Aristotle's Animals in the Middle Ages and Renaissance*, Leuven, Leuven University Press 1999, 126-158 (Mediaevalia Lovaniensia, Series I, Studia XXVIII).

GIOCARINIS 1964 = KIMON GIOCARINIS, «Eustratios of Nicea's Defense of the Doctrine of the Ideas», *Franciscan Studies* 24 (1964), 159-204.

GRABMANN 1913 = MARTIN GRABMANN, «Die Metaphysik des Thomas von York», in JOSEPH GEYSER (hrsg. von), *Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumker*, Münster, Aschendorff 1913, 181-193 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Suppl. 1).

IERODIAKONOU 2005 = KATERINA IERODIAKONOU, «Metaphysics in the Byzantine Tradition: Eustratios of Nicea on Universals», *Quaestio* 5 (2005), 67-82.

KAEPPELI 1970 = THOMAS KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, Vol. I, Roma, Ad S. Sabinae 1970.

KAEPPELI 1978 = THOMAS KAEPPELI, «Ein Fragment der Akten des in Freisach 1315 gefeierten Kapitels des Provinz Teutonia», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 48 (1978), 71-75.

KING 2016 = EVAN A. KING, *Supersapientia. A Study of the Expositio super Elementationem theologiam Procli of Berthold von Moosburg*, PhD Thesis, Clare College 2016.

KING 2019 = EVAN A. KING, «Eriugenism in Berthold of Moosburg's *Expositio super Elementationem theologiam Procli*», in DRAGOS CALMA (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 1*, Leiden, Brill 2019, 394-437.

KLIBANSKY 1982 = RAYMOND KLIBANSKY, *The Continuity of the Platonic Tradition during the Middle Ages*, London, Kraus 1939 (repr. 1982).

KRZANIC 1930 = CRISTOFORO KRZANIC, «Grandi lottatori contro l'averroismo. Un precursore di S. Bonaventura da Bagnorea: Tommaso di York», *Rivista di filosofia neoscolastica* 22 (1930), 161-207.

LAWRENCE 2010 = HUGH LAWRENCE, *The Letters of Adam Marsh*, Vol. II, Oxford, Clarendon Press 2010.

LITTLE 1892 = ANDREW G. LITTLE, *The Grey Friars in Oxford*, Oxford, Clarendon Press 1892.

LONGPRÉ 1926 = EPHREM LONGPRÉ, «Fr. Thomas d'York, O.F.M. La première somme métaphysique du XIIIe siècle», *Archivum franciscanum historicum* 19 (1926), 875-930.

PALAZZO 2007 = ALESSANDRO PALAZZO, «La ricezione di un passo ermetico (Asclepius 8) nel tardo medioevo: Ulrico di Strasburgo, Pietro di Tarantasia, Riccardo di Mediavilla, Bertoldo di Moosburg e Dionigi il Certosino», in



TENGIZ IREMADZE, TAMAR TSKHADADZE, GIORGI KHEOSHVILI (eds.), *Philosophy Theology Culture. Problems and Perspectives. Jubilee volume dedicated to the 75th anniversary of Guram Tevzadze*, Tbilisi, Nekeri-Arche 2007, 104-125.

RASHDALL 1890 = HASTINGS RASHDALL, «The Friars Preachers of the University», in MONTAGU BURROWS (ed.), *Oxford Historical Society. Collectanea*, Vol. II, Oxford, Clarendon Press 1890, 193-273.

RETUCCI 2007 = FIORELLA RETUCCI, «“Magister Thomas Anglicus Minor”: Eine neue Quelle der *Expositio super Elementationem theologiam Procli* Bertholds von Moosburg – das ungedruckte *Sapientiale* des Franziskaners Thomas von York», in BERTHOLD VON MOOSBURG 2007, vol. VI,6, XXIII-XXXIX.

RETUCCI 2008 = FIORELLA RETUCCI, «Tommaso di York, Eustrazio e la dottrina delle idee di Platone», in ALESSANDRA BECCARISI, PASQUALE PORRO, RUEDI IMBACH (hrsg. von), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. L. Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Hamburg, Meiner 2008 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 4), 32-54.

RETUCCI 2010 = FIORELLA RETUCCI, «The *Sapientiale* of Thomas of York: The Fortunes and Misfortunes of a Critical Edition», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 52 (2010), 133-160.

RETUCCI 2011 = FIORELLA RETUCCI, «Einleitung», in BERTHOLD VON MOOSBURG 2011, vol. VI,5, IX-XVIII.

RETUCCI 2013 = FIORELLA RETUCCI, «Nuovi percorsi del platonismo medievale: i commentari bizantini all’*Etica Nicomachea* nel *Sapientiale* di Tommaso di York», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 24 (2013), 85-120.

RETUCCI 2019 = FIORELLA RETUCCI, «The *De causis* in Thomas of York», in DRAGOS CALMA, (ed.), *Reading Proclus and the Book of Causes. Volume 1*, Leiden, Brill 2019, 70-119.

ROEST 2000 = BERT ROEST, *A History of Franciscan Education (c. 1210-1517)*, Leiden-Boston, Brill 2000.

SCHMIDT-BIGGEMANN 1998 = WILHELM SCHMIDT-BIGGEMANN, «Translatio sapien-

tiae», *Dialektik* 1 (1998), 47-72.

SHEEHAN 1984 = MAURICE W. SHEEHAN, «The Religious Orders 1220-1370», in JEREMY I. CATTO (ed.), *The History of the University of Oxford*, Vol. 1, Oxford, Clarendon Press 1984, 193-221.

STEEL 2002 = CARLOS STEEL, «Neoplatonic Sources in the Commentaries on the Nicomachean Ethics by Eustratius and Michael of Ephesus», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 44 (2002), 51-57.

STURLESE 1974 = LORIS STURLESE, «Introduzione», in BERTOLDO DI MOOSBURG, *Expositio super Elementationem theologicam Procli*. 184-211, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1974, XV-XCII.

TRIZIO 2009 = MICHELE TRIZIO, «Neoplatonic Source-Material in Eustratios of Nicea's Commentary on Book VI of the *Nicomachean Ethics*», in CHARLES BARBER (ed.), *Medieval Greek Commentaries on the Nicomachean Ethics*, Leiden-Boston, Brill 2009, 71-109 (Studien und Texte zur Geschichte des Mittelalters, 101).

TRIZIO 2011 = MICHELE TRIZIO, «Dissensio philosophorum. Il disaccordo tra Platone e Aristotele nei commenti filosofici di Eustrazio di Nicea († ca. 1120)», in ALESSANDRO PALAZZO (ed.), *L'antichità classica nel pensiero medievale*, Porto, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales 2011, 17-37 (Textes et Études du Moyen Âge, 61).

# ALBERTINO RINALDI DA SALSO ON THE MOTION OF ELEMENTS AND MIXED BODIES IN A VOID

STEFAN KIRSCHNER\*

## 1. Introduction

In the 14<sup>th</sup> century only few authors unambiguously stated that the motion of a simple body (i.e., an element) in a void would be successive instead of instantaneous, as Aristotle had argued. Among them Richard Kilvington presented the most thorough analysis of this subject in his *questio* “Utrum aliquod corpus simplex possit moveri aeque velociter in vacuo et in pleno”,<sup>1</sup> which forms part of a set of four Questions on motion. Little is known about the reception of Kilvington’s Questions on motion outside England and Paris.<sup>2</sup>

---

\* I would like to thank Dr. Lisa Kirch for proofreading the manuscript.

1 Ms. Venezia, Biblioteca S. Marco, lat. VI, 72 (2810), ff. 101ra-107vb (JUNG-PALCZEWSKA 1998, 180, n. 11). In this codex Kilvington’s Question on the motion of elements in a vacuum and in a medium is the third out of four Questions on local motion and alteration (see JUNG-PALCZEWSKA 1998, 180). On its content see JUNG-PALCZEWSKA 1998, and – in my view with a more reliable interpretation – MAZET 2012. A Polish translation of Kilvington’s *questio* can be found in JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2014, 249-288. For Kilvington’s life and work in general see JUNG-PALCZEWSKA 2000, JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA), PODKOŃSKI 2008, JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2011, JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2016(1), JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2016(2).

2 Cf. JUNG-PALCZEWSKA 2000, 203-217.

The purpose of this paper is to draw attention to a *questio* on the motion of elements and mixed bodies in a void<sup>3</sup> discussed by the Italian professor of practical medicine Albertino Rinaldi da Salso di Piacenza (Albertinus de Rainaldis de Placentia, also known as Albertino da Piacenza) in which the author holds the clearly non-Aristotelian view that an element in a void would not move instantaneously, but successively. To prove his conclusion Albertino draws to a large degree on arguments proposed by Richard Kilvington, whose name he explicitly mentions several times<sup>4</sup>. To my knowledge, Albertino's *questio* on the motion of elements and mixed bodies in a vacuum has not yet been studied.

Albertino's principal field of activity was medicine. Most probably, he studied medicine in Bologna, and he certainly taught at the University of Bologna *medicina practica* since 1349.<sup>5</sup>

The earliest known work by Albertino is a medical *questio* composed in 1351 in Bologna in the framework of his lecture on Galen's *De differentiis febrium*.<sup>6</sup> From 1357 to 1361 Albertino taught practical medicine in Florence, from where he moved to Pavia.<sup>7</sup> He died before March 6, 1383.<sup>8</sup>

Albertino's medical works have been intensively studied by Pesenti, es-

---

3 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, ff. 55ra-60vb. The codex is one of about 300 volumes bought by Hernando Colón during his stay in Padua in April 1531 (BEAUJOUAN 1964, 633). In his alphabetical list of manuscripts (COLÓN 1992) Colón registered Albertino's Question under its incipit "Quoniam quibusdam videtur elementum posse movere [instead of 'moveri'] in vacuo" in col. 1511.

4 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 56va, lin. 24: «auctoritate [...] ricardi clivintonis»; f. 56va, lin. 29: «Avenpece autem et ricardus fuerunt illius opinionis»; f. 60rb, lin. 44: «dicit cliventon [or clivincton].»

5 BELLONI 1982, 23; cf. LINES 2002.

6 Cf. BELLONI 1982, 23; PESENTI 1990, 467.

7 Cf. PARK 1980, 253-255.

8 See BELLONI 1982, 20.

pecially the polemic between him and Giovanni Santasofia over the interpretation of the term *egrum simpliciter* and its relation to the Galenic latitude of health (*latitudo sanitatis*).<sup>9</sup>

Azzolini, emphasizing the centrality of astrology within the Bolognese curriculum, has criticized Pesenti's thesis<sup>10</sup> that due to Albertino's training at the University of Bologna from his tenure onwards physics largely supplanted astrology at the University of Pavia.<sup>11</sup>

In addition to Albertino's medical treatises and his Question discussed in this paper there is another *questio* of natural philosophic content entitled *De contactu corporum durorum*, ascribed to him in the index of the codex by a 15<sup>th</sup> century hand.<sup>12</sup> However, Bakker has shown that there are substantial reasons to assume Marsilius d'Inghen as author of the treatise instead of Albertino, although the latter's authorship cannot be definitively excluded.<sup>13</sup>

## **2. The structure of Albertino's Question on the motion of elements and mixed bodies in a void**

Albertino's *questio* is attributed to him by the following remark in its explicit:

Explicit questio disputata per magistrum Albertinum de Rainaldis de Placentia doctorem<sup>14</sup> in artibus et medicina scripta et completa per me Jacobum de Curte Anno eiusdem nativitatis M<sup>o</sup> ccc<sup>o</sup> l<sup>o</sup> xvi<sup>a</sup> die mensis augusti in festo sancti Leo-

---

9 Cf. PESENTI 2000, 159-178, PESENTI 2003, 75-78.

10 Cf. PESENTI 1990, 468-469.

11 Cf. AZZOLINI 2005, 191, n. 17.

12 Ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. misc. 177, ff. 75ra-79va (see PESENTI 1990, 468, n. 93; BAKKER 2000, 131, n. 19). The ascription to Albertino is on f. 213r.

13 Cf. BAKKER 2000.

14 doctus *ms.*?

nardi in vesperis. Gloria hec est omnibus sanctis eius. Amen. Amen et cetera.<sup>15</sup>

The *questio* starts not with a title, but with Albertino's general remark that there is much disagreement on the possible behaviour of simple bodies in a vacuum. After that introduction he poses his Question as follows:

utrum supposito quod elementum sive simplex positum in vacuo possit moveri in tempore et successive et non in instanti, an sit aliquid sive simplex sive mixtum quod possit eque velociter moveri in pleno et in vacuo.<sup>16</sup>

A polemic side blow against «three ignorant people [*ignorantes*] at the University of Bologna»<sup>17</sup> seems to indicate that the disputation was held there. Three times Albertino refers to other works by himself. Twice he speaks of “his first general Question” («in prima mea questione generali»)<sup>18</sup> and in his third reference<sup>19</sup> he generally observes that elsewhere he spoke more clearly about a certain subject. Given that these remarks appear in the context of proportions

---

15 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 60vb. The orthography in this and the following citations from the Sevilla-Ms. has been changed into classical usage, except for the writing of “e” for diphthongs. Personal names have been capitalized.

16 «whether, provided that an element or simple body put into a vacuum could move successively and not instantaneously, there is something, be it a simple or a mixed body, which might move with the same speed in a *plenum* as in a vacuum» (Ms. Sevilla, Bibl. Colomb., 7-7-13, f. 55ra, lin. 6 sqq.).

17 See below, section IV.

18 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 56ra, lin. 17 sqq. (italics mine): «[...] quia velocitas attenditur in quolibet motu penes proportionem potentie motoris ad potentiam moti sive ad suam resistantiam ut ponitur in quarto physicorum commento 71°, secundo de celo commento 36° et etiam declaravi in prima mea questione generali prioris anni»; ibid., f. 57rb, l. 17: «et etiam aliquas [i.e. rationes] posui in prima mea questione generali.»

19 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 60va, lin. 24 sqq. (italics mine): «illa regula Aristotelis non esset [corr. in marg. ex est] universaliter vera quia nisi ubi duplatur proportio, quod contingit solum ubi motor excedit resistantiam in proportione dupla, et de hoc alibi sum locutus clarius.»

of motive powers to resistances in the framework of Aristotelian dynamics, and in view of Kilvington's enormous influence on Albertino, one might speculate that Albertino meant by his "first general Question" a *questio* similar to the first out of four Questions on motion by Richard Kilvington.<sup>20</sup> Unfortunately, Albertino's "prima questio generalis" has not yet been identified, which is all the more regrettable as it might allow us to date his Question on the motion in a void precisely, since Albertino informs us that he disputed his "prima questio generalis" the year before<sup>21</sup>. Otherwise, from the explicit cited above we learn that the scribe Jacobus de Curte wrote and completed the text on 16<sup>th</sup> August, 1350, which serves as a *terminus ante quem*.

As it is not always easy to keep track of Albertino's discussion it is worthwhile to provide an overview over its basic structure. Albertino begins with the statement that there is much disagreement concerning the possible behaviour of simple bodies in a vacuum, as some believe that an element might move in a vacuum successively, while others hold that its motion would be instantaneous. Furthermore, some believe that an element put into a vacuum would rest, whereas some consider both alternatives to be possible. Finally there are those who doubt any of these statements.<sup>22</sup> Albertino does

---

20 Kilvington's first Question bears the title *Utrum in omni motu potentia motoris excedit potentiam rei motae* (Ms. Venezia, Biblioteca S. Marco, lat. VI, 72 (2810), ff. 81ra-89rb); see JUNG-PALCZEWSKA 1998, 180, n. 11.

21 See above, n. 18, first citation («prioris anni»).

22 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 55ra, lin. 1 sqq.: «Quoniam quibusdam videtur elementum posse moveri in vacuo successive et in tempore, quibusdam vero in instanti et indivisibiliter, quibusdam vero neutro modo videtur esse possibile scilicet quod elementum positum in vacuo ubicumque ponatur quiescat, quibusdam vero videtur utrumque esse possibile, quibusdam vero videtur quodlibet predictorum dubitabile, ideo gratia predicti dubii veritatis inquirende fuit proposita disputari questio sub ista forma: utrum supposito quod elementum sive simplex positum in vacuo possit moveri in tempore et successive et non in instanti, an sit aliquid sive simplex sive mixtum quod possit eque velociter moveri in pleno et in vacuo.»

not mention names but uses the unspecific expression, “quibusdam videtur”. Therefore it is not clear whether he generally refers to the large spectrum of opinions in this field of natural philosophy at his time or in particular to contemporary lively debates at the University of Bologna or at least at one of the Italian universities that Albertino knew personally. The latter seems probable, as Albertino once refers to “magister Matheus de Gubio” (= Matthaheus de Eugubio [died c. 1347]) and his idiosyncratic style of disputation when it came to discuss the *locus classicus* of Aristotle’s proof and Averroes’s commentary on it that motion in a vacuum would be instantaneous.<sup>23</sup> Matthaheus de Eugubio was professor of philosophy at the faculty of arts of the University of Bologna from 1334-1347.<sup>24</sup>

Doubtless, Albertino is right when he speaks of a diversity of opinions. Among those who stated that an element’s motion in a void would be suc-

---

23 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 55vb, lin. 16 sqq.: «Alia ratio istius doctoris fuit quia recitavit bene sex lineas textus Aristotelis et commenti 71<sup>o</sup> et postmodum incepit clamare ut sui moris est et dicere: ‘tu non habes me’, nec voluit intelligi, et hic fuit magister Matheus de Gubio.» As *istius doctoris* refers to the immediately preceding passage, in which Albertino reports some arguments brought forward by an *antiquus doctor*, we can infer that Matthaheus de Gubio was this *antiquus doctor* who argued as follows: The existence of a vacuum implies a logical contradiction, and from something impossible any conclusion follows. Therefore, from the assumption of a void and an element in it, it can be inferred both that the element moves and that it does not move. That the existence of a vacuum implies a logical contradiction is evident from the fact that such a vacuum would constitute a *dimensio et quantitas separata*, and as quantity is an *accidens*, there would be an *accidens sine subiecto* (which was thought to be naturally impossible). Finally, a penetration of the void’s and the mobile’s dimensions would be necessary, which was refuted by Aristotle. Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 55vb, lin. 9 sqq.: «[...] arguitur ratione antiqui doctoris: ad antecedens implicans contradictionem sequitur quelibet pars, <ut> patet ex logica. Sed quod detur vacuum et quod elementum ponatur in eo, implicat contradictionem, ergo potest sequi quod moveatur et quod non moveatur. Minor probatur ut dicit quia illud vacuum esset dimensio et quantitas separata, et cum quantitas sit accidens, dabitur accidens sine subiecto. Etiam cum in vacuo non sit possibilis cessione corporum, ut ponitur quarto physicorum, ideo oportebit dare ibi penetrationem dimensionum, scilicet vacui et mobilis, quod est reprobatur quarto physicorum.»

24 See MAZZETTI 1847, 204.



cessive or whose views on the nature of motion imply such a statement were Thomas Aquinas, Petrus Johannis Olivi, William of Ware, Johannes Duns Scotus, William of Ockham, and of course Richard Kilvington.<sup>25</sup> On the other hand, Aristotle's and Averroes's deduction that motion in a vacuum would be instantaneous was one of several reasons that led many to the conclusion that there would be no motion at all in a vacuum, whether successive or instantaneous, as they found an instantaneous motion unimaginable. Roger Bacon<sup>26</sup> and John of Jandun<sup>27</sup> can be mentioned as proponents of this view. Others, such as Aegidius Romanus<sup>28</sup> and Walter Burley<sup>29</sup>, struggled to explain how an instantaneous motion could be conceived of.

Albertino's *questio* is composed of three main articles:

1. The first article, in which Albertino argues *ad questionem*, contains four major parts. In the first part<sup>30</sup> Albertino exposes Aristotle's and Averroes's view that no element or simple body put into a void would move successively. Accordingly, in the second part<sup>31</sup> Albertino argues that nothing could move with the same speed in a *plenum* as in a *vacuum*. In the third<sup>32</sup> and fourth part<sup>33</sup> of the first article Albertino, following explicitly Avempace and Kilvington, argues in favor of the opposite opinion, proving that an element in a void would by necessity move successively (third part) and that something could move with the same speed in a *plenum* as in a vacuum, and even

---

25 For the first five authors see MAIER 1952, 224-234; for Kilvington's view see the literature cited in n. 1.

26 Cf. GRANT 1981, 31; MAIER 1952, 227.

27 JOHANNES DE JANDUNO 1560 *In De physico auditu*, IV, q. XI, 268-271.

28 MAIER 1952, 226-227.

29 BURLEY 1501, ff. 116va - 117ra; cf. CAROTI 2012, 391.

30 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, ff. 55ra, lin. 22 - 56rb, lin. 59.

31 *Ibid.*, f. 56rb, lin. 60 - va, lin. 21.

32 *Ibid.*, ff. 56va, lin. 21 - 57ra, lin. 24.

33 *Ibid.*, f. 57ra, lin. 24 - rb, lin. 43.

faster in a *plenum* than in a vacuum (fourth part).

2. The second article consists of two parts. In the first part<sup>34</sup> Albertino answers the question by putting forward 14 conclusions, the most important of which are the fifth, ninth and tenth. In his fifth conclusion<sup>35</sup> Albertino states that an element would move in a void successively and not instantaneously. His ninth conclusion determines the Question, declaring that it is possible that something moves in a *plenum* with the same speed as – and even faster than – in a vacuum. As this statement is only true for certain cases, Albertino emphasizes in his tenth conclusion that, if all conditions are the same, it will never be possible that something moves in a *plenum* with the same velocity as – or even faster than – in a *vacuum*, as to all kinds of resistance responsible for the successiveness of the mobile's motion in a void the resistance of the medium has to be added. Finally, the second part<sup>36</sup> of the second article lists counter-arguments against the conclusions of the first part.

3. In the first part<sup>37</sup> of the third article, Albertino refutes the arguments that he put forward in the first part of the first article in favour of the Aristotelian opinion. In the second part of the third article,<sup>38</sup> he rejects the objections listed in the second part of the second article against his conclusions of the first part of the second article.

### **3. Albertino's proof of the successiveness of an element's motion in a void**

As Albertino's view that the motion of an element in a void would be suc-

---

34 *Ibid.*, ff. 57rb, lin. 43 – 59va, lin. 34.

35 Citations will be provided in sections III and IV.

36 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, ff. 59va, lin. 34 – 60ra, lin. 5.

37 *Ibid.*, f. 60ra, lin. 5 – va, lin. 11.

38 *Ibid.*, f. 60va, lin. 11 – vb, lin. 15.

cessive, and not instantaneous, is clearly opposed to central Aristotelian tenets, it is appropriate to briefly recapitulate Aristotle's position and the main counter-arguments against it that circulated at the time when Albertino composed his *questio*.

Aristotle had put forward several arguments rejecting the possibility of motion in a vacuum. Among these arguments, his deduction that the speed of a body moving in a void would be "beyond any ratio" exerted the greatest influence on medieval discussions on the possibility of motion in a vacuum.<sup>39</sup> Relying on his principle that motion is the result of the proportion between moving force and resistance, Aristotle argued that because «there is no ratio in which the void is exceeded by body, as there is no ratio of 0 to a number,» it follows that «the void can bear no ratio to the full, and therefore neither can movement through the one to movement through the other, but if a thing moves through the thinnest medium such and such a distance in such and such a time, it moves through the void with a speed beyond any ratio.»<sup>40</sup>

It is safe to assume that what Aristotle meant by «speed beyond any ratio» was an instantaneous motion, a motion of infinite velocity, in short, an infinite motion. Aristotle did not provide a further description of the properties of such an instantaneous motion. Usually an instantaneous motion was considered a motion in which the moving body occupied the *termini* of its motion, and all intervening points, simultaneously.<sup>41</sup> The transmission of light served as a classic example of an instantaneous motion. This opinion dates back to Aristotle, who assumed the speed of light to be instantaneous,

---

39 See GRANT 1981, 24.

40 *Phys.*, IV, 8, 215b12-22. The translation is cited from ARISTOTELES 1930. In concordance with the Aristotelian text I have changed «thickest medium» to «thinnest medium».

41 GRANT 1981, 24.

although he knew Empedocles's argument that «light from the sun arrives first in the intervening space before it comes to the eye, or reaches the earth. » Aristotle rejected Empedocles's consideration, raising the objection that, if the transmission of light were finite, there should be a «time when the sun's ray was not as yet seen, but was still travelling in the middle space;»<sup>42</sup> yet, since we cannot distinguish the sun's rays in the prior parts of their path from the posterior parts, the speed of light must be instantaneous.<sup>43</sup>

Aristotle's argument that the speed of a body moving in a void would be instantaneous due to the lack of any medium that could offer resistance made a considerable impression on his later commentators; nevertheless, it did not go unchallenged. In the course of time, various factors were conceived that might cause the motion even of elemental, that is simply heavy or light, bodies in a vacuum to be temporal and not instantaneous. Doubtless, the *distantia terminorum* or *incompossibilitas terminorum* argument was one of the most famous reasonings for the temporality of the motion of elemental bodies in a vacuum.

The *distantia terminorum* argument is based on the fact that a body that is moved from one place to another cannot occupy the *termini* of its motion, and all intervening points, simultaneously. Applied to the motion of a body in a vacuum that is thought to be possessed of dimensions and extension, this argument says that the motion of the body will be finite, that is, temporal and successive, simply because of the fact that a distance has to be traversed that can be divided into prior and posterior parts. Since these prior and posterior parts cannot be traversed except in sequence, the resultant motion must, of

---

<sup>42</sup> *De sensu*, 446a26-b2; *De an.*, II, 7, 418b20-26. The translations are cited from GRANT 1981, 30, and 282, n. 24.

<sup>43</sup> GRANT 1981, 29-30, and 282, n. 24.

necessity, be temporal and successive.<sup>44</sup> As Moody declared, Thomas Aquinas «was the recognized advocate, or even originator, of the thesis that the *distantia terminorum* is the essential and sufficient cause of the temporal character of motion.»<sup>45</sup> Eventually, the origin of the *distantia terminorum* argument lies in Avempace's famous objection, cited by Averroes,<sup>46</sup> that, if the resistance offered by a medium were necessary for motion to be temporal, «then the heavenly bodies would be moved instantaneously as they have no medium resisting them.»<sup>47</sup> As, according to Avempace, the motion of simple bodies in a vacuum would by nature be temporal and not instantaneous, the effect produced by the medium does not consist in making a motion successive which otherwise would be instantaneous, but in reducing the (finite and maximum) speed a simple body would have in a vacuum by affecting the mobile with an accidental slowness (*tarditas accidens rei motae*) which is inversely proportional to the subtlety of the medium.<sup>48</sup>

Already in the thirteenth century the *distantia terminorum* was identified by Pseudo-Siger of Brabant as a kind of resistance,<sup>49</sup> that is, it was no longer the mere fact that a body cannot occupy the *termini* of its motion, and all intervening points, simultaneously, that served as an argument for the finitude of motion in a vacuum. Rather, the *distantia terminorum* was now interpreted as if it were a force or virtue that resisted the motive force of the mobile.

After an elaborate account of Aristotle's and Averroes's views in the first two parts of the first article of his *questio*, Albertino makes intensive use

---

44 For a detailed account of the *distantia terminorum* argument, its possible origin and medieval debates on it see GRANT 1981, 27-38.

45 MOODY 1949, 425.

46 AVERROES 1562 *De physico auditu*, IV, t.c. 71, f. 160C-G.

47 See GRANT 1981, 26.

48 MAZET 2012, 240.

49 See GRANT 1981, 28-29.

of the *distantia terminorum* argument in the third part of the first article to prove that an element's motion in a void would be temporal. Or, to be more precise, his reasoning amounts to what is implied by the *distantia terminorum* argument, whereas he uses the term *distantia terminorum* relatively seldom. Kilvington, by the way, never refers to this term when he argues in this direction.

Albertino's line of reasoning is as follows:<sup>50</sup> A *falsum possibile*, that is something that is possible *apud imaginationem*, must not imply a *falsum impossibile*. As it is possible to imagine a vacuum extending from the concave inner surface of the moon's sphere to the world's center and that a heavy body is located at the concave inner surface of the moon's sphere, such an imagining is clearly a *falsum possibile*. However, to state that the motion of this heavy body would be instantaneous rather than temporal implies an *impossibile secundum imaginationem* or a *falsum impossibile*, as it is unimaginable that a big

---

50 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 56va, lin. 36 sqq.: «[...] falsum possibile est illud quod est possibile apud imaginationem, modo ex possibili apud imaginationem non debet sequi impossibile apud imaginationem. Sed consequentiam probo sic: Quia imaginetur vacuum a concavo orbis lune usque ad centrum et quod unum grave sit in concavo in hoc instanti, tunc patet quod illud est possibile apud imaginationem, sed secundum istam opinionem [the view of those who reject the successiveness of motion in a void] illud grave movetur in instanti ad centrum, et ex hoc sequitur impossibile secundum imaginationem scilicet quod illud grave magnum sicut lapis gratia exempli simul et pro eodem instanti tangat superficiem concavam orbis lune et centrum terre, quod nullus potest imaginari esse possibile. Et ita sequitur quod illud grave non citius attingat vacuum aeris imaginatum quam vacuum aque et ignis quam aeris, quod etiam non apprehendit imaginatio [sed *add.*]. Sed tu dices ut dicunt aliqui quod istud grave movebitur ad centrum subito, non tamen in instanti, sed quia immediate post instans erit in centro ita quod nunc est in concavo et immediate post hoc instans erit in centro. Contra, quia si<t> instans primum in quo est in centro, et tunc illud instans aut est immediatum presenti instanti in quo grave est in concavo orbis lune vel non est immediatum. Si primo modo, contra Aristotelem sexto physicorum, tertio de celo et in primo de generatione. Si secundo modo, ergo cadit tempus medium in quo movebitur illud elementum, et sic sequitur propositum.»

heavy body such as a stone<sup>51</sup> simultaneously touches the inner concave surface of the moon's sphere and resides in the world's centre. Nor is it possible to imagine that this heavy body in its motion does not reach the vacuum in the sphere of air earlier than the vacuum in the sphere of water. Furthermore, it does not help to argue that the heavy body would move *subito* to the world's center, yet not in *instanti*, in the sense that in a certain moment (*instans*) it is at the inner concave surface of the moon's sphere, and immediately afterwards, that is in another instant, it is in the world's centre. It is easy for Albertino to show that this is no valid evasion, as Aristotle has demonstrated several times that two instants cannot immediately succeed one another. Also the alternative assumption that the second instant, in which the body is in the world's centre, is not immediate to the first instant, in which the body is at the inner concave surface of the moon's sphere, is untenable, as it implies that there is time between these two instants, and that automatically involves the temporality of this motion. Of course, Albertino realized that the *distantia terminorum* argument applies to all kinds of local motions irrespective of the composition of the moving body. This leads him to the general argument that, if the temporality of motion follows from the nature of motion or, respectively, from the *distantia terminorum*, then neither an element nor another body will be able to move *in instanti*, be it in a vacuum or in a medium. Rather, local motion is always successive.<sup>52</sup> To

---

51 Albertino is not consistent in his argumentation when he mentions a stone as an example, because a stone does not represent an element, but is a mixed body containing different elements behaving differently with regard to their inclination to motion. As Albertino wants to prove that an element's motion in a void would be temporal, his thought experiment makes only sense if we assume the heavy body to be a piece of the element earth.

52 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 56vb, lin. 2 sqq.: «Si ex natura motus sive ex distantia terminorum contingit motum fieri in tempore, tunc nec elementum nec aliud nec in pleno nec in vacuo potest moveri in instanti, immo successive. Sed sic est, ergo et

corroborate this argument Albertino refers to Averroes, who stated<sup>53</sup> that it is from the nature of motion that the heavenly bodies move successively and not instantaneously, although they are not confronted with any resistance in their motion. Of course, Avempace is also mentioned, whose reasoning that the resistance offered by a medium cannot be the cause of the temporality of motion as otherwise the motion of the heavenly bodies would be instantaneous is drawn upon by Albertino several times.<sup>54</sup>

Albertino brings forward some more arguments in the form of thought experiments to demonstrate that the assumption of an instantaneous motion leads to unimaginable consequences, implying that motion of simple resp. elemental bodies in a vacuum must be successive. Thus, argues Albertino, if we imagine the spheres of fire and air to be void and if we assume a kind of void tunnel (*foramen vacuum*) inside the otherwise full sphere of water extending from the convex to the concave surface of the water's sphere, then a piece of pure earth put at the concave surface of the moon's sphere and instantaneously descending to its natural place would reach the upper end of the void tunnel as fast as its lower end, an absurd consequence that nobody's

---

cetera. Maior patet de se, et minor est commentatoris septimo physicorum commento 35° ubi dicit quod motus corporum celestium fiat in tempore et non in instanti, istud est ex natura motus. Idem ponit Avempace, ut patet quarto physicorum commento 71°.»

53 AVERROES 1562 *De physico auditu*, VII, t.c. 35, f. 335D.

54 See e.g. Albertino's tenth argument in the third part of the first article. Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 56vb, lin. 46 sqq.: «Si elementum non movetur in vacuo, istud esset, quia non haberet resistantiam aliquam nec intrinsecam nec extrinsecam. Consequentia patet secundum illos. Sed contra, quia tunc corpora celestia moverentur in instanti et non in tempore, quod est falsum. Et consequentia patet, quia in motibus eorum non est resistantia nec contrarietas. Sed tu dices: illud [illic *ms.*?] mobile est in actu [cf. AVERROES 1562 *De physico auditu*, IV, t.c. 71, f. 161v]. Contra: hoc nihil valet ex quo non resistit intelligentie moventi, et ita est quia tunc intelligentia moveret cum fatione et sic non ab eterno vel fieret vigoris infiniti quorum utrumque est impossibile octavo physicorum et duodecimo metaphysice, et hec fuit ratio avempace, ut patet quarto physicorum commento 71°.»



mind is able to conceive.<sup>55</sup>

Beside the *distantia terminorum* argument, the assumption of an intrinsic resistance in elemental bodies was one of the main attempts to prove that the motion of simple bodies in a vacuum would be temporal.

For Albertino an elemental body possesses an internal resistance because its quantitative parts resist each other since the smaller parts have less inclination to natural motion than the larger ones or the whole elemental body.<sup>56</sup> The same argument can be found in Kilvington's treatise.<sup>57</sup> As this internal kind of resistance does not impede motion but rather promotes it, Kilvington prefers to speak of a *resistentia promotiva* as opposed to a *resistentia impeditiva*. It is remarkable that Albertino does not use another famous reasoning by Kilvington, namely that each of the infinite parts of a simple body, such as pure earth, tends to descend on the shortest line possible, that is radially, to the world's center. The incompatibility of these different tendencies forms an internal resistance that enables temporal motion.<sup>58</sup>

---

55 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 56va, lin. 60 – vb, lin. 2: «Imaginetur locum ignis et aeris vacuum totaliter, locum aque plenum ubique [ubi quia *ms.*] <et> imaginetur unum foramen [parvum in sphaera aque *add. et del.*] magnum in sphaera [et *add.*] aque vacuum procedens a convexa superficie aque ad eius superficiem concavam, et ponatur unum grave, ut puta terra pura, que sit *a*, in concavo. Vel ergo *a* ibit ad suum locum successive et in tempore, et habetur propositum, vel subito quia in instanti sive quia immediate post instans, et sive sic sive sic, contra quia tunc *a* ita cito attingeret finem foraminis sicut principium quod nulla mens capit esse possibile.»; for Kilvington's similar argument see KILVINGTON, *Question Utrum aliquod corpus simplex possit moveri aequo velociter in vacuo et in pleno*, ms. Venezia, Biblioteca S. Marco, lat. VI, 72 (2810), ff. 101ra-107vb, here on f. 102va.

56 Ms. Sevilla, Biblioteca Colomb., 7-7-13, f. 56vb, lin. 13 sqq.: «pars quantitativa resistit suo toti in motu naturali, ergo est verum quod partes quantitative [*illeg. add. et del.*] elementi resistunt sibi et est ratio quod id est quia pars quantitativa minor minorem habet inclinationem ad motum naturalem quam pars quantitativa maior et quilibet pars quam totum.»

57 KILVINGTON, *Utrum aliquod corpus simplex possit moveri aequo velociter in vacuo et in pleno*, ms. Venezia, Biblioteca S. Marco, lat. VI, 72 (2810), ff. 101ra-107vb, here on f. 104va.

58 *Ibid.*, on f. 104va-vb. It is possible that Kilvington's concept was inspired by Robert

#### 4. Albertino's determination of his Question

As has already been mentioned, in the first part of the second article Albertino answers the question by putting forward 14 conclusions representing his own opinion, the most important of which are the fifth, ninth and tenth.

The first three conclusions are quite usual and consist in that (1) for motion to be successive some kind of resistance is necessary (as became clear in section III this need not be the resistance offered by a medium) and that (2) every resistance is sufficient for some motion, but of course not every resistance is sufficient for every motion.<sup>59</sup> Albertino's third conclusion represents the widely held opinion that mixed bodies would move in a void successively and not instantaneously, because mixed bodies are composed of different elements with different and contrary natural motions resp. inclinations to these motions so that an internal resistance exists, which makes sure that the motion is successive.<sup>60</sup> That an element put into a void would not remain at rest is explained in the fourth conclusion,<sup>61</sup> which Albertino proves by a long

---

Grosseteste (see JUNG-PALCZEWSKA 2002, 132, n. 60). Also Roger Bacon has already argued that the falling of bodies is – *quoad totum*, that is what concerns the whole body – natural, but *quoad partes* it is at least partly violent, since every part of the body tends by its own towards the centre of the world. Yet, Bacon does not draw any conclusions from this with respect to the motion of bodies in a vacuum (see MAIER 1952, 236, n. 23).

59 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 57rb, lin. 47-48: «Prima conclusio sit ista quod in omni motu requiritur resistentia»; f. 57va, lin. 24 sqq.: «Secunda conclusio est ista scilicet quod omnis resistentia sufficit ad motum. [...] [lin. 44 sqq.:] Scias tamen quod quamvis resistentia sufficiat ad motum aliquem, non tamen omnis resistentia sufficit ad omnem motum.»

60 *Ibid.*, f. 57va, lin. 48 sqq.: «Tertia conclusio est ista scilicet quod omne mixtum sive animatum sive inanimatum positum in vacuo movetur in eo successive et in tempore et non in instanti. Hoc probatur sic: omnis resistentia sufficit ad motum, ut ponit secunda conclusio, et in omni moto [motu *ms.*] mixto est aliqua resistentia, sive illud sit animatum sive non, quia omne mixtum est mixtum [*illeg. add. et del.*] ex contrariis, ergo omne mixtum positum in vacuo movetur in eo successive et in tempore.»

61 *Ibid.*, f. 57vb, lin. 18-19: «Quarta conclusio est ista quod elementum sive simplex posi-

list of arguments.

In his fifth conclusion Albertino states that an element would move in a vacuum successively and not instantaneously. Thus, Albertino definitely sides with Kilvington who more than once pronounced in his Question the same opinion.<sup>62</sup> To prove his central conclusion Albertino refers to the arguments he had put forward in the third part of the first article.<sup>63</sup> As a consequence of the fifth conclusion the sixth conclusion declares that the proportion of an element's motions – or to be more precise their velocities – in two different media does not correspond to the proportion of the different degrees of subtlety of these media, because – to mention only one of Albertino's arguments – otherwise an element's motion in a void would be instantaneous.<sup>64</sup> Therefore, the assertion that a motion can be accelerated infinitely by increasing the medium's subtlety through doubling and then quadrupling it and so on *in infinitum* is only valid if the term *in infinitum* is used syncategorematically and not categorematically (7<sup>th</sup> conclusion).<sup>65</sup> It is not astonish-

---

tum in vacuo non quiescit in illo.»

62 See JUNG-PALCZEWSKA 1998; MAZET 2012.

63 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 58rb, lin. 19 sqq.: «Quinta conclusio sit ista scilicet quod elementum positum in vacuo non movetur subito in eo, immo movetur successive et in tempore, et hec est conclusio principalis de supposito. Hanc conclusionem probant mihi sufficienter rationes adducte in tertia parte principali primi articuli.»

64 *Ibid.*, f. 58rb, lin. 38 sqq.: «Sexta conclusio sit ista quod non qualis est proportio subtilitatis medii ad subtilitatem alterius medii talis est proportio motus elementi in uno ad motum eiusdem in alio, et per consequens quod motus elementi non potest velocitari in infinitum duplicando scilicet et quadruplicando suum motum ex subtilitate medii in infinitum. Hanc conclusionem probo primo sic: tunc elementum moveretur in vacuo in instanti. Consequentia patet quia pleni ad vacuum nulla est proportio ut probatur quarto physicorum 71<sup>o</sup> commento, ergo tunc motus elementi <in>finiti in vacuo ad motum eiusdem in pleno nulla esset proportio et per consequens motus eius in vacuo [fin *add.* et *del.*] fieret in instanti, quia si in tempore, motus ipsius ad motum eiusdem in pleno esset aliqua proportio, cum cuiuslibet temporis ad aliquod tempus sit aliqua proportio.»

65 *Ibid.*, f. 58va, lin. 46 sqq.: «Septima conclusio sit ista quod quamvis non sit possibile quod propter subtiliationem medii elementum velocitat motum suum in infinitum, tamen est possibile quod in infinitum velocitat motum suum quodlibet elementum prop-

ing that the corresponding conclusions can be found in Kilvington.<sup>66</sup>

The main conclusion is the ninth, where Albertino determines the Question by declaring it possible that something (“aliquid”) moves in a *plenum* with the same speed as – and even faster than – in a vacuum.<sup>67</sup> Again, he refers to the arguments in his first article, this time in its fourth part.<sup>68</sup> From this reference it is clear that Albertino means with *aliquid* elements as well as mixed bodies, because the fourth part of the first article contains arguments for both cases. However, Albertino seems to have overlooked that some of his arguments in the fourth part of the first article are incompatible with his sixth and seventh conclusions, as these conclusions imply that the velocity of the motion of an element in a vacuum is the maximum speed an element can reach. The problem becomes evident, if we for example consider Albertino’s following argument from the fourth part of the first article, where he tries to show that an element might move faster in a medium than in a vacuum. If we assume, says Albertino, that an element moves in a vacuum a thousand times faster than in a medium, then we can imagine the medium to be made more subtle by the factor one thousand so that the element’s velocity in the medi-

---

ter subtiliationem medii. [...] et ideo est concedendum quod in infinitum potest velocitare suum motum quodlibet elementum propter subtiliationem medii, quamvis nullum elementum possit velocitare suum motum in infinitum propter subtiliationem medii, et causa est quia [ly *add. et del.*] ly ‘infinitum’, ut dicunt sapientes logici, a parte predicati tenetur categorematicae, sed a parte subiecti tenetur syncategorematicae, et ideo non contradicunt predictae conclusiones ‘in infinitum et cetera’.» For a detailed discussion of the medieval distinction between syncategorematic and categorematic concepts and its history see KLIMA 2010.

66 See MAZET 2012, 239, 243.

67 See Kilvington in MAZET 2012, 233.

68 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 58vb, lin. 37 sqq.: «Nona conclusio sit ista quod est possibile quod aliquid moveatur eque velociter in pleno et in vacuo et etiam velocius. Et hec est conclusio principalis in questione [conclusionem *ms.*]. Hanc conclusionem probavi sufficienter in [prima parte *add. et del.*] quarta parte principali primi articuli.»

um becomes equal to that in the vacuum, and of course the medium could be subtilized to an even higher degree, with the result that the element moves faster in the medium than in the vacuum.<sup>69</sup> This argumentation is definitely contradictory to Albertino's sixth conclusion. Concerning mixed bodies Albertino put forward e.g. the following thought experiment, likewise in the fourth part of the first article: Let us take a mixed body containing earth and water, with earth being the dominant part, and let us assume that water offers greater resistance against leaving its natural place than a subtle medium, such as air, tends to hinder the motion of the whole mixed body. If this *mixtum* is put into a void in the region where normally water is located, it will move more slowly than in a *plenum* made of air, as in the first case the water resists leaving its natural place, while in the second case both earth and water in the region of air have an inclination to move downward and the only resistance encountered is that offered by the medium consisting of air, whose power to withstand the motion of the mixed body has been presumed to be lower than the water's resistance against leaving its natural place.<sup>70</sup>

---

69 *Ibid.*, f. 57ra, lin. 24 sqq.: «Nunc sequitur quarta [secunda *ms.*?] pars principalis primi articuli in qua oportet probare istam conclusionem scilicet quod aliquid possit moveri eque velociter in pleno et in vacuo et etiam quod velocius in pleno quam in vacuo. Hanc autem conclusionem probo primo sic: elementum potest moveri in pleno et in vacuo, ergo velocius in vacuo. Sit ergo gratia exempli quod in millecuplo <moveatur velocius in vacuo> et tunc subtilietur medium plenum in millecuplo et patet, quia [quod *ms.*] talis sit proportio motus ad motum qualis est proportio subtilitatis medii ad subtilitatem medii, quod elementum in pleno movebitur in millecuplo velocius quam prius et per consequens ita velociter sicut in vacuo quod erat probandum, et per idem argumentum velocius in pleno quam in vacuo quia subtilietur iterum medium et patet intentum.»

70 *Ibid.*, f. 57ra, last line – rb, lin. 8: «Capio *a* mixtum ex terra et aqua et dominetur terra super aquam sic tamen quod illa aqua secum coniuncta [*lectura incerta*] plus resistat sibi quam unum medium subtile toti *a* mixto, et hoc est possibile, nam *a* mixto posito in aliquo aere subtili valde non est resistentia nisi ab aere, cum totum mixtum nitatur ad inferius ratione terre et aque. Et tunc sit vacuum loco aque et ponatur *a* mixtum in illo vacuo aque et patet quod *a* mixtum movetur ibi tardius quam movebatur in aere illo propter maiorem resistentiam, ergo *a* mixtum movetur velocius in pleno quam in vacuo, et per consimile argumentum eque velociter quia ponatur quod aqua in mixto resistat pre-

From examples like these it is obvious that Albertino's ninth conclusion is valid only for certain cases in which the conditions under which the respective body is thought to move in a *plenum* and in a vacuum are different. Accordingly, in his tenth conclusion Albertino makes it clear that, if all conditions are the same (*omnibus existentibus paribus*; e.g. the point where the body starts its motion in a vacuum and in a *plenum*), it will never be possible that something moves with the same velocity or even faster in a *plenum* than in a vacuum, as the resistance of the medium has to be added to all kinds of resistance responsible for the successiveness of the mobile's motion in a vacuum.<sup>71</sup> In other words, the speed something can attain in a vacuum is the maximum speed possible. Thus, the tenth conclusion is at least as important as the ninth conclusion with regard to the determination of the Question.

Although Albertino does not mention it as a separate conclusion, for him, as for Kilvington,<sup>72</sup> a larger piece of element would move faster in a void than a smaller one. His view can be inferred from a complex discussion in which, interestingly, he once even criticizes Kilvington. The context is as follows: Albertino has to refute the counter-argument, that, if it is true that a larger piece of element would move faster in a void than a smaller one, we should expect that two pieces of an element of equal size bound together

---

cise tantum quantum ille aer et cetera.» For essentially the same argument by Kilvington see MAZET 2012, 234.

71 *Ibid.*, f. 58vb, lin. 46 sqq.: «Decima conclusio sit ista quod omnibus existentibus paribus non est possibile quod aliquid moveatur eque velociter in pleno et in vacuo nec etiam velocius. Hanc conclusionem satis probant quattuor rationes in secunda parte principali primi articuli, nam omne illud quod movetur in pleno et in vacuo, quando movetur in pleno, habet resistantiam maiorem quam quando movetur in vacuo, quia ultra omnem resistantiam quam habet in vacuo habet resistantiam pleni, ergo omne tardius movetur in pleno quam in vacuo quod est propositum.» Kilvington came to the same result (see MAZET 2012, 239).

72 JUNG-PALCZEWSKA 1998, 191, n. 52.

should move faster than each of the separate pieces, but this contradicts Aristotle's rule that if each of two motive powers moves a resistance with the same velocity, the aggregate of these two motive powers will move the aggregate of the two resistances with the same velocity.<sup>73</sup> In his refutation Albertino criticizes Kilvington, who argued<sup>74</sup> that Aristotle's rule applies only if the resistance is a *resistentia impeditiva*, but it does not apply if the resistance is a *resistentia promotiva motus*, such as the mutual resistance among the parts of a mobile, which only enables the successive motion of an element in a void. Kilvington's solution is, according to Albertino, not good and can easily be charged, as any resistance impedes and slows down motion. Rather, Albertino argues that Aristotle's rule is true only if all conditions are the same, and that does not obtain in this case "propter maiorem additionem

---

73 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 56ra, lin. 54 sqq.: «Capiantur duo simplicia equalia et moveantur in aliquo medio pleno aut in vacuo, tunc illa duo moventur eque velociter, ergo si congregentur, illa duo simplicia <scilicet> totum aggregatum movebitur velocius. Consequentia patet per te qui ponis simplex maius moveri velocius. Sed probo falsitatem consequentis, quoniam probatum est septimo physicorum capitulo <ultimo> quod si duo vel plures potentie motive moveant duas resistentias equaliter et congregentur ille potentie motive et sue resistentie quod potentia motiva congregata movebit precise eque velociter et non velocius resistentiam congregatam, et tunc ex hoc patet intentum.»

74 Ms. Venezia, Biblioteca S. Marco, lat. VI, 72 (2810), f. 105va, lin. 40 – vb, lin. 4: «[...] et ponitur quod *a* et *b* sint due terre simplices equales, tunc arguitur [Aristoteles *ms.*?] sic: potentia motiva ipsius *a* se habet ad suam resistentiam sicut potentia motiva *b* ad suam resistentiam, igitur potentia aggregata ex potentia motiva *a* et potentia motiva *b* se habet ad resistentiam aggregati sicut una potentia ad suam resistentiam<m> et per consequens potentia motiva aggregata movebit resistentiam aggregatam eque velociter [et velocior *ms.*] sicut potentia partialis partialem resistentiam et per consequens simplex maius non velocius movebitur quam simplex minus [...]. Patet per commentatorem septimo physicorum commento 37<sup>o</sup>, ubi ponit talem regulam quod si fuerint plures potentie motive et potentia motiva unius se habet ad suam resistentiam sicut potentia motiva alterius ad suam resistentiam, tunc ipsa aggregata movebit resistentiam aggregatam sicut una potentia movebit suam resistentiam. Ad quod dicitur quod regula ista habet intelligi de resistentia que est impeditiva motus et de velocitate addita motui naturali quam habet simplex in vacuo et non de tali resistentia simplicis in vacuo [...].» (by *talis resistentia simplicis in vacuo* Kilvington means the *resistentia promotiva* that arises from the mutual resistance among the parts of the element; see above, section III).

quantitatis in uno quam in alio".<sup>75</sup> Albertino's reasoning is not quite clear, and one wonders how he wants to explain why a big piece of an element shall behave differently in a void than a piece of equal size consisting of two joined halves. Perhaps we should emend Albertino's answer to "propter maiorem *coniunctionem* quantitatis in uno quam in alio", because the only recognizable difference consists in that the first body can be considered homogeneous, whereas the other is composed of two conjoint, yet separate, halves. Thus, Albertino stopped short of discovering the equality of speed of the two bodies falling in a vacuum. As is well known, in the 16<sup>th</sup> century Giovanni Battista Benedetti, by using a similar thought experiment and appealing to intuition, demonstrated that two bodies of the same weight connected by a line and falling in a vacuum move at the same speed as a single body having their combined weight.<sup>76</sup>

From the list of 14 conclusions in the first part of the second article also the 13<sup>th</sup> and 14<sup>th</sup> deserve some attention, although they are only indirectly pertinent to the subject of Albertino's Question. In a notably personal and polemical remark Albertino explains that he has added these conclusions because there are three ignorant people (*ignorantes*) at the University of Bologna who believe that if a single species perished, however weak it may be, such as an ant or a fly, the whole universe would perish and that if de facto the heavens' influence ceased, every action in the sublunary world would come to a

---

<sup>75</sup> Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 60rb, lin. 44 sqq.: «dicit Cliventon [Clivinton *ms.*?] quod regula illa Aristotelis debet intelligi de resistentia impeditiva motus, sed non de resistentia promotiva motus, qualis est resistentia partium quantitativarum. Ista solutio pro certo non est bona et impugnabilis faciliter, quia resistentia quelibet impedit et retardat motum. Ideo dico quod regula Aristotelis est vera aliis paribus quod non contingit in proposito propter maiorem additionem quantitatis in [vacuo *add. et del.*] uno quam in alio.»

<sup>76</sup> Cf. DRAKE 1970, 607.



stop.<sup>77</sup> In his refutation of this view Albertino draws on the motion of elements or mixed bodies in a void as an example of an action that would take place even without the heavens' influence, as it cannot be assumed that the heavens' influence reaches into a void, because a void does not contain anything, so that such an influence would be idle. Moreover, if the heavens exerted an influence in the void, whatever it would influence would be an *accidens sine subiecto*, an assumption that Albertino wants to leave to the stupid ones to concede.<sup>78</sup> Furthermore, Albertino points out that *ille de Anglia* has indicated in one of his Questions that one of the articles condemned in Paris claimed that fire would not burn flax if the heavens stopped moving.<sup>79</sup>

---

77 Ms. Sevilla, Biblioteca Colombina, 7-7-13, f. 59ra, lin. 34 sqq.: «Quamvis in hoc finiatur prima pars secundi articuli, tamen gratia quorundam meorum sociorum volo subiungere duas conclusiones. Sunt enim tres ignorantes in isto studio [bon *add.*] bononiensi credentes quod si periret una species universi [universit *ms.*?] quantumlibet debilis, ut verbi gratia formica vel musca, quod totum universum [per...et *add. et del.*] periret <et> quod si de facto deficere<n>t motus et influxus celi quod desineret omnis actio in istis inferioribus.»

78 *Ibid.*, f. 59ra, lin. 40 sqq.: «Sit igitur ista conclusio tertia decima quod <si> ita esset quod de facto cessaret motus celi, immo omnis influxus celi, quod adhuc remaneret multe [mille *ms.*] actiones naturales saltem pro aliquo tempore, quia pro [per *ms.*] mense vel anno. Hec autem conclusio demonstrative sequitur ex premissis in hunc modum: elementum potest moveri in vacuo, ut ponit quinta conclusio, vel saltem mixtum potest moveri in vacuo, ut demonstrat tertia conclusio, et celum nullam habet influentiam in vacuo, ergo aliqua actio, puta motus localis, est que non dependet a motu nec ab influxu celi. Et sic per consequens si [des... *add. et del.*] desinat omnis talis influxus, non ergo desinet motus localis hic inferius. Quod autem celum non habeat influentiam in vacuo, illud est planum saltem de vacuo infinito. Probat: Si celum influeret in vacuo, quidquid influeret illic [ill *add.*], illud [iluc *ms.*; illut *add.*] esset accidens sine subiecto quod relinquendo concedi a stultis. Primo. Istud esset otiosum, quia in vacuo nihil est. Influxus autem celi est pro aliquo.»

79 *Ibid.*, f. 59ra, lin. 53 sqq.: «Secunda ratio sit ista: si celu<m> desineret moveri et influere in ista inferiora et hic inferius esset approximatus unus magnus ignis uni stuppe, ille ignis combureret illam stuppam, ergo etsi desineret omnis influxus celi, adhuc remaneret motus alterationis hic inferius. Consequentia patet et antecedens est verum, immo ut dicit ille de Anglia in una sua questione: 'est articulus excommunicatus parisius dicere quod celo cessante ignis approximatus hic inferius stuppe non comburet ipsam'.» The prohibited thesis forms article 156 of the Parisian condemnation of 1277 (see DENIFLE, CHATELAIN 1889, 552).

In the same context Albertino cites again *ille de Anglia* as having said that everybody who believes that fire would not burn flax if the heavens' motion came to a standstill should himself learn the truth by being in that fire while the heavens rest.<sup>80</sup> Finally, *ille de Anglia* serves Albertino a third time as reference when he mentions as a counter-argument against his 13<sup>th</sup> conclusion a sentence by Rabi Moises (= Maimonides), who had claimed, according to *ille de Anglia*, that just as a human being would die if his/her heart paused for the blink of an eye, so the world would perish if the heavens stopped moving for a moment.<sup>81</sup> These citations have not been identified yet in Kilvington's works, and although they probably refer to Kilvington, it cannot be excluded that in these cases Albertino meant another Englishman, especially as all three citations occur in the discussion about the 13<sup>th</sup> conclusion, which, as well as the 14<sup>th</sup> conclusion,<sup>82</sup> has no counterpart in

---

80 *Ibid.*, f. 59ra, lin. 60 – rb, lin. 4: «Si celum quiesceret et ignis esset approximatus stuppe, tunc cum unum, puta ignis, esset approximatum suo contrario, puta combustibili, et illud sufficienter excedit et habet virtutem suam activam, puta caliditatem, ergo ignis combureret [se *add. et del.*] ipsam stuppam etsi desineret omnis influxus celi, et qui negant hoc, dignum esset eos esse in igne celo quiescente, et experirentur [experirunt *ms.*] veritatem, ut dicit ille de Anglia.»

81 *Ibid.*, f. 59vb, lin. 52 sqq.: «Decimo. Auctoritate Rabi Moises qui, ut allegat ille de Anglia, dicit quod quema<d>modum si [cor *add. et del.*] cor hominis quiesceret in ictu oculi homo moriretur [moveretur *ms.*], ita si motus celi cessaret per ictum oculi sive per momentum, ea que sunt in mundo perirent.» The origin of this citation from Maimonides can be traced back to his *Dux neutrorum* (I, 71): «sic universum esse, est sicut vnus homo viuus: et celum quod est in eo, sicut cor in homine: licet sint in eo corpora quietata mortua» (cited from HASSELHOFF 2004, 174, n. 227). Obviously, in the course of time, Maimonides's sentence experienced some modification. Thomas Aquinas writes in his *Scriptum super Sententiis* (II, d. 2, q. 2, a. 3): «Unde dicit Rabbi Moyses, quod caelum in universo est sicut cor in animali, cuius motus si ad horam quiesceret, corporis vita finiretur.» (cited from HASSELHOFF 2004, *ibid.*). It is unknown who changed the time of supposed rest of the heavens resp. the heart from an hour to a “blink of the eye”.

82 *Ibid.*, f. 59rb, lin. 59 sqq.: «Quarta decima conclusio est quod non est verum quod totum universum corrumpetur, si una tota species eius corrumpetur, immo dico quod, si corrumpentur omnia mixta, non ideo corrumpetur [*illeg. add. et del.*] universum, immo remaneret in sua perfectione in perpetuum.» Needless to say that Albertino proves this conclusion mainly by drawing on common sense arguments and the Aris-

Kilvington's *questio* since Albertino had added both conclusions as reaction to certain local circumstances in Bologna.

## 5. Conclusion

In his Question on the motion of elements and mixed bodies in a vacuum Albertino sides with Kilvington in all major points. But this is not to say that Albertino slavishly followed Kilvington's line of argument. While Kilvington is known for his sophisticated argumentation and entangled style of presenting and sometimes nearly hiding his own opinions,<sup>83</sup> Albertino's treatise is better structured, and his conclusions are brought out more clearly. Often Albertino puts forward own arguments that differ from Kilvington's and sets personal preferences and focuses, but to describe these details would go beyond the scope of this article. Besides, it would not change the general picture.

We do not know the precise way in which Albertino learnt about Kilvington's ideas. In any case his disputation is an impressive testimony to the impact of Kilvington's views of motion in a void.

STEFAN KIRSCHNER

UNIVERSITÄT HAMBURG

---

totelian tenet that the heavens are indestructible.

83 Cf. JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA), PODKOŃSKI 2008, 61.

## BIBLIOGRAPHY

### Sources

ARISTOTELES 1930 = ARISTOTELES, *The Works of Aristotle. Translated into English under the editorship of W. D. Ross. Volume II. Physica, De caelo, De generatione et corruptione*, Oxford, Clarendon Press 1930.

AVERROES 1562 *De physico auditu* = AVERROES, *Aristotelis opera cum Averrois commentariis. Quartum volumen. Aristotelis de physico auditu libri octo cum Averrois cordubensis variis in eosdem commentariis*, Venetiis, apud Iunctas 1562 (rep. Frankfurt a. Main, Minerva 1962).

BURLEY 1501 = WALTER BURLEY, *Gualteri Burlei in physicam Aristotelis, expositio et questiones, ac etiam questio de primo et ultimo instanti denuo reuisa ac mendis purgata et accuratissima quantum ars perficere potest, impressa*, Venice, Simone de Luere, Andreas Torresanus de Asula 1501.

COLÓN 1992 = HERNANDO COLÓN, *Abecedarium B y Supplementum. Ed. facsimil de los manuscritos conservados en la Biblioteca Colombina de Sevilla*, Madrid, Fundación Mapfre América, Cabildo de la Catedral de Sevilla 1992.

DENIFLE, CHATELAIN 1889 = HEINRICH DENIFLE, ÉMILE CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, vol. 1, Paris, Delalain 1889.

JOHANNES DE JANDUNO 1560 *In De physico auditu* = JOHANNES DE JANDUNO, *Ioannis de Ianduno philosophi acutissimi super octo libros Aristotelis de physico auditu subtilissimae quaestiones [...]*, Venice, Hieronymus Scotus 1560.

### Studies

AZZOLINI 2005 = MONICA AZZOLINI, «Reading Health in the Stars. Politics and Medical Astrology in Renaissance Milan,» in GÜNTHER OESTMANN, H. DARREL RUTKIN, KOCKU VON STUCKRAD (eds.), *Horoscopes and Public Spheres. Essays on the History of Astrology* (Conference "Horoscopes and History". Amsterdam July 2004), Berlin-New York, de Gruyter 2005, 183-205 (Religion and society, 42).

BAKKER 2000 = PAUL J. J. M. BAKKER, «Marsile d'Inghen, est-il l'auteur d'une question 'De tactu corporum durorum'?,» in MAARTEN J. F. M. HOENEN, PAUL J. J. M. BAKKER (eds.), *Philosophie und Theologie des ausgehenden Mittelalters. Marsilius von Inghen und das Denken seiner Zeit*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2000, 121-158.

BEAUJOUAN 1964 = GUY BEAUJOUAN, «Manuscripts scientifiques médiévaux de la Bibliothèque Colombine de Séville,» in HENRY GUERLAC (ed.), *Ithaca 26 VIII 1962 – 2 IX 1962. Proceedings of the Tenth International Congress of the History of Science*, 2 vols., Paris, Hermann 1964, vol. 1, 631-634.

BELLONI 1982 = ANNALISA BELLONI, «Giovanni Dondi, Albertino da Salso e le origini dello studio pavese,» *Bollettino della Società Pavese di Storia Patria* 34 (1982), 17-47.

CAROTI 2012 = STEFANO CAROTI, «De Pierre de Padoue à Augustinus Niphus: la discussion sur le vide dans quelques auteurs italiens (XIV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles),» in JOËL BIARD, SABINE ROMMEVAUX (eds.), *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à Edward Grant*, Turnhout, Brepols 2012, 379-400 (*Studia Artistarum*, 32).

DRAKE 1970 = STILLMAN DRAKE, «Benedetti, Giovanni Battista,» in CHARLES COULSTON GILLISPIE (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, Vol. 1, New York, Charles Scribner's Sons 1970, 604-609.

GRANT 1981 = EDWARD GRANT, *Much Ado about Nothing. Theories of Space and Vacuum from the Middle Ages to the Scientific Revolution*, Cambridge-London-New York-New Rochelle-Melbourne-Sydney, Cambridge University Press 1981.

HASSELHOFF = GÖRGE K. HASSELHOFF, *Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert*, Würzburg, Königshausen & Neumann 2004<sup>2</sup>.

JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA), PODKOŃSKI 2008 = ELŻBIETA JUNG, ROBERT PODKOŃSKI, «The Transmission of English Ideas in the Fourteenth Century. The Case of Richard Kilvington,» *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 37 (2008), 59-69.

JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2011 = ELŻBIETA JUNG, «Richard Kilvington,» in HENRIK LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy Between 500 and 1500*, vol. 2, Dordrecht-Heidelberg-London-New York, Springer 2011, 1129-1131.

JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2014 = ELŻBIETA JUNG, *Aristoteles na nowo odczytany. Ryszarda Kilvingtona „Kwestie o ruchu”*, Łódź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego 2014.

JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2016(1) = ELŻBIETA JUNG, «Richard Kilvington,» in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), retrieved July 27, 2019, at URL= <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/kilvington/> (last access on 1<sup>st</sup> August 2019).

JUNG (*olim* JUNG-PALCZEWSKA) 2016(2) = ELŻBIETA JUNG, «Mathematics and the *secundum imaginationem* Procedure in Richard Kilvington,» *Przegląd Tomistyczny* 22 (2016), 109-120.

JUNG-PALCZEWSKA 1998 = ELŻBIETA JUNG-PALCZEWSKA, «Motion in a Vacuum and in a Plenum in Richard Kilvington's Question: "*Utrum aliquod corpus simplex posset moveri aequae velociter in vacuo et in pleno*" from the 'Commentary on the Physics',» in JAN A. AERTSEN, ANDREAS SPEER (eds.), *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin-New York, de Gruyter 1998, 179-193 (*Miscellanea Mediaevalia*, 25).

JUNG-PALCZEWSKA 2000 = ELŻBIETA JUNG-PALCZEWSKA, «Works by Richard Kilvington,» *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 67 (2000), 181-223.

JUNG-PALCZEWSKA 2002 = ELŻBIETA JUNG-PALCZEWSKA, «Richard Kilvington on Local Motion,» in PAUL J. J. M. BAKKER, EMMANUEL FAYE, CHRISTOPHE GRELLARD (eds.), *Chemins de la pensée médiévale. Études offertes à Zénon Kaluza*, Turnhout, Brepols 2002, 113-133 (*Textes et études du Moyen-Âge*, 20).

KLIMA 2010 = GYULA KLIMA, «Syncategoremata,» in ALEX BARBER, ROBERT J. STAINTON (eds.), *Concise Encyclopedia of Philosophy of Language and Linguistics*, Amsterdam, Elsevier 2010, 714-717.

LINES 2002 = DAVID ALAN LINES, *Teachers of the Arts and medicine in the Italian*

*Universities, ca. 1350-1630, Appointments to ca. 1375*, 2002, August 22, retrieved July 28, 2019, at URL=<http://www.phil-hum-ren.uni-muenchen.de/php/Lines/DocentesN01.html> (last access on 1<sup>st</sup> August 2019).

MAIER 1952 = ANNELIESE MAIER, *An der Grenze von Scholastik und Naturwissenschaft*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 1952<sup>2</sup>.

MAZET 2012 = EDMOND MAZET, «Le vide dans les Questiones de motu de Richard Kilvington,» in JOËL BIARD, SABINE ROMMEVAUX (eds.), *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à Edward Grant*, Turnhout, Brepols 2012, 229-246 (*Studia Artistarum*, 32).

MAZZETTI 1847 = SERAFINO MAZZETTI, *Repertorio di tutti i professori antichi, e moderni della famosa università, e del celebre istituto delle scienze di Bologna*, Bologna, Tipografia di San Tommaso d'Aquino 1847.

MOODY 1949 = ERNEST A. MOODY, «Ockham and Aegidius of Rome,» *Franciscan Studies* 9 (1949), 417-442.

PARK 1980 = KATHARINE PARK, «The Readers at the Florentine Studio According to Communal Fiscal Records (1357-1380, 1413-1446),» *Rinascimento* 20 (1980), 249-310.

PESENTI 1990 = TIZIANA PESENTI, «Le origini dell'insegnamento medico a Pavia,» in SOCIETÀ PAVESE DI STORIA PATRIA (ed.), *Storia di Pavia terzo volume. Dal libero comune alla fine del principato indipendente 1024-1535. Tomo II. La Battaglia di Pavia del 24 Febbraio 1525 nella storia, nella letteratura e nell'arte. Università e cultura*, Milano, Banca del Monte di Lombardia 1990, 453-474.

PESENTI 2000 = TIZIANA PESENTI, «The Teaching of the Tegni in Italian Universities in the Second Half of the Fourteenth Century,» *Dynamis: acta Hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam* 20 (2000), 159-208.

PESENTI 2003 = TIZIANA PESENTI, *Marsilio Santasofia tra corti e università. La carriera di un «monarcha medicinae» del Trecento*, Treviso, Antilia 2003 (*Contributi alla storia dell'Università di Padova*, 35).

# SOME NOTES ON PREDICATION

ROBERTO PINZANI

## 1. The relation of predication

Aristotle in *Categories* 5 introduces a sort of relationship between categorical formulas:

It is clear... that if something is said of a subject both its name and its definition are necessarily predicated of the subject. For example, man is said of a subject, the individual man, and the noun is of course predicated (since you will be predicating man of the individual man), and the definition of man will be predicated of the individual man (since the individual man is also a man). Thus, both the noun and the definition will be predicated of the subject.<sup>1</sup>

In the text a common noun occurs in the subject position as name of a second substance and as predicate in a different categorical statement. The link between the two formulas can be formalized by the following biconditional:

B1:  $X \wp 'a$  iff  $a$  is (an)  $x$

---

<sup>1</sup> *Categories* 2a19 (trans. Ackrill); Boethius' transl.: *In Cat.*184 C: "Alia autem omnia aut de subjectis dicuntur principalibus substantiis, aut in subjectis eisdem sunt... animal de homine praedicatur ergo de aliquo homine, nam si de nullo ... neque omnino de homine."



Where  $\wp'$  is a predicate constant standing for a relation of predication. One instance of the principle B1 is the following:

Man is said of Plato if and only if Plato is a man

The relationship between second substances can be defined in a similar way:

B2:  $X \wp'' Y$  iff \*every  $y$  is (an)  $x$

We can trace B2 in Aristotelian texts where the analytical formulas like 'A is said of each B' are put in correspondence with ordinary categorical statements. Schematic letters 'X'. 'Y' occurring in B1-2 can be interpreted in various way. Logicians in medieval and post-medieval era evaluate a wide range of possibilities: sets, properties, type words, essences... Every interpretation has consequences on the logical and metaphysical ground and gives rise to specific problems. One may prefer one or the other interpretation according to his own philosophical opinions. Some of these choices presuppose the adoption of a certain ontology and metaphysical position on the problem of universals (understood in the Porphyry sense).

Some modern interpreter<sup>2</sup> has noted that Aristotle fails to recognize different predication relations. To correct this "elementary conceptual mistake"

---

<sup>2</sup> ACKRILL 1963; LEWIS 1991, in particular pp. 73–78; DE RIJK 2002, in particular par. 4.25, pp. 380–386; GUHA 2010.

that “the father of formal logic should not make”<sup>3</sup> different stratagems have been employed. But firstly, how many relations do we actually have to consider? It seems to me that there are potentially four relations at play: predication in general between specie and genera, predication between individual things and species/genera, saying-of between species and genera, saying-of between individual things and species/genera. In defining the predication relation, we have considered two different formulas for two potentially different relations. For those who do not like the idea that Aristotle considered two different relations of said-of, at least three possibilities arise: the first one is simply choosing between  $\wp'$  e  $\wp''$ ; the second defining a relation in terms of another one;<sup>4</sup> the third pointing at particular interpretations. I shall say something about the third way. It seems to me that what De Rijk writes on this subject, although partial, is indicative of the problem. The Dutch scholar gives a metalinguistic reading of the passage in which Aristotle speaks about the names of things that are said-of.<sup>5</sup>

Given that the domain of the predication relation be a set of names, not much is needed to bypass the transitivity problem. According to De Rijk we

---

3 Guha proposes some solutions to restore univocity, avoiding at the same time paradoxical consequences. Among others: a) the predication relation  $\wp$  can be defined in a disjunctive way ( $x \wp' y \vee x \wp'' y$ ), b) one relation can be defined in terms of the other, c)  $\wp$  can be interpreted as a kind of iterated exemplification: Socrates is an example of man, man is an example of animal and Socrates is an example of an example of animal.

4 In a parasitic way, regarding the definition of class inclusion, one could propose something like:  $X \wp'' Y$  iff  $\forall a Y \wp' a \rightarrow X \wp' a$ .

5 Cf. DE RIJK 2002: “while Ackrill correctly states that the chapter deals with the transitivity of the ‘said of’ relation with regard to genera and species, his failure to see that the focus is on naming, not sentence predication, leads him to the mistaken view that Aristotle does not distinguish between the transitivity relation of an individual to its species or genera and that of a species to its genera” (p. 381). The scholar at the same time recognizes that the transitivity principle must be implemented by conditions on the choice of predicates (par. 5.51, pp. 518–521), conditions that should be incorporated on the right side of B formulae.

should assume the B variants:

B1(dR): 'X'  $\wp$  'a' iff  $a$  is a  $x$  iff ('a' denotes and) what 'a' denotes is denoted also by 'X'

B2(dR): 'X'  $\wp$  'Y' iff every  $y$  is a  $x$  iff ('Y' denotes and) what 'Y' denotes is denoted also by 'X'

Where 'X', 'Y' are common nouns and 'a' is a proper name. For instance 'man'  $\wp$  'Socrates', holds, because what 'Socrates' names (the individual Socrates) is also named by 'man'; 'animal'  $\wp$  'man' is true as well because all what 'man' names is also named by 'animal'; it does not happen that 'species'  $\wp$  'man', because what 'man' names is not named by 'species'. Is it all right about principle B? Yes, but at the cost of: a) underestimating the distinction between the naming (denoting) of a proper name and common noun; b) carrying out an analysis which mixes syntactic and semantic levels; c) sharing a nominal interpretation of species and genera, interpretation that has an important history together with strong opponents highlighting its faults; d) accepting a later theory of truth, i.e. the medieval identity theory.

## 2. Different readings

The biconditional stated above can be read as double material conditional, as nominal definitions (let's call it stipulative reading) or as explanations (providing some kind of reason why). An ordinary categorical sentence does

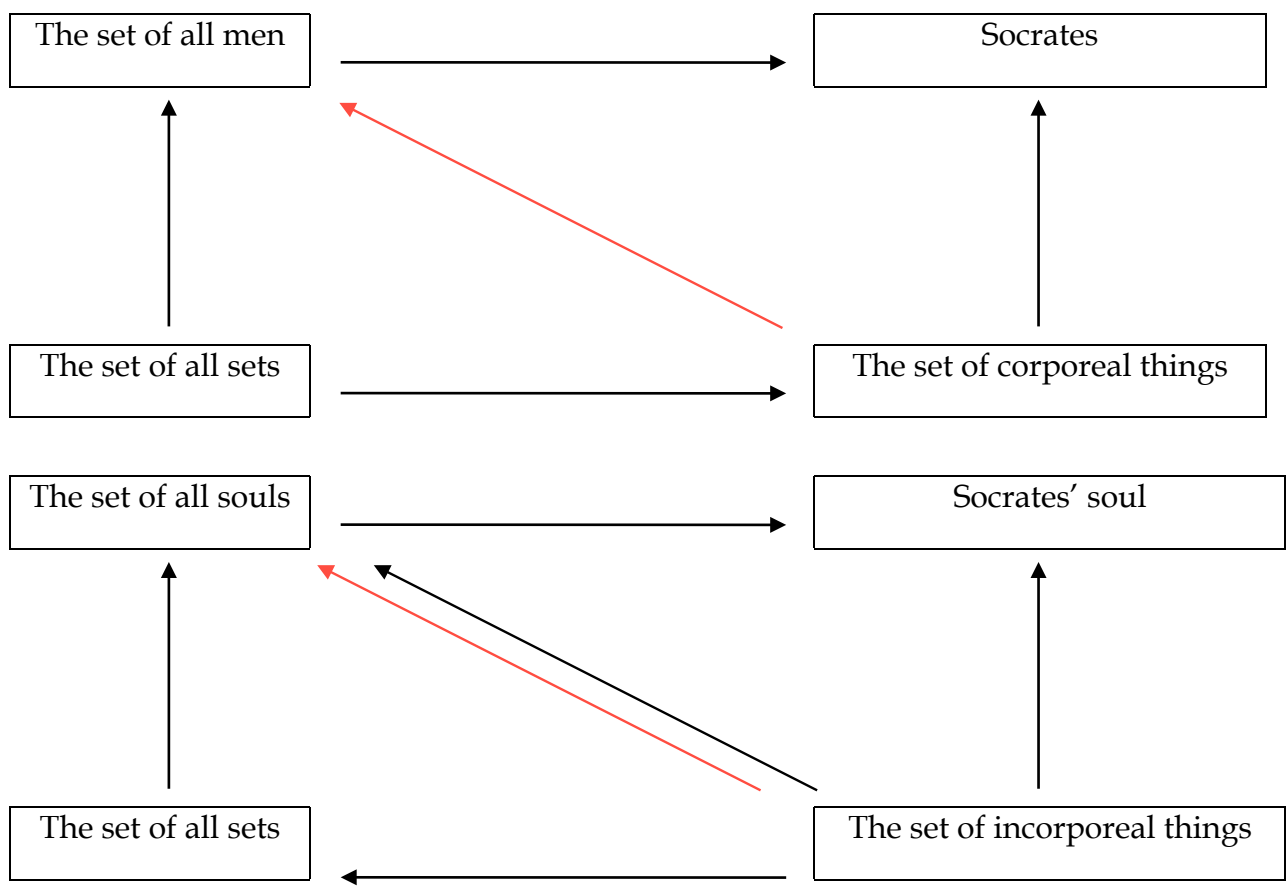
not correspond directly to a sentence of a theory of predication, but there exist conditions under which some categorical sentences correspond to formulas which are supposed to mirror the metaphysical structure of reality. So, there are different ways to read the equivalence B: i) *material*: only the agreement in true value is considered; ii) *stipulative*: looking at the introduction of a new concept; iii) considering a reason why a sentence can be true. Examples of (i):  $x+y=y+x$  iff  $x \cdot 0=0$ ; of (ii)  $A \subseteq B$  iff  $\forall x x \in A \rightarrow x \in B$ ; of (iii): two bodies attract each other in space (observable fact) if the law of physics provides for it.

In the explicative readings establishing the logical form for the equivalences B is a problem, and, in general, rendering the relationship between *explanandum* and *explanans*. The Aristotelian text quoted before: “for example, man is said of a subject, the individual man, and the name is of course predicated (since you will be predicating man of the individual man...)” leads to think that only one side of the bi-conditional holds, but things are more complicated. If we employ an equivalence expression we probably need to enrich the premise, since the truth of a general law does not guarantee that an instance actually occurs; viceversa, the phenomenon occurrence ‘entails’ the law, but one might wonder if this form of entailment be formalizable with a material implication sign (in the text quoted we find ‘since’).

The stipulative reading in the ancient and medieval period is rather undercurrent. A predication theory would be needed to have a complete landscape, but this does not exist. We only find a (fragments of) the theory of definitions and that of whole and parts. In the former case Medieval scholars employ Latin common nouns in a position that seems to require a translation by a(n elliptical) definite article, for example a possible translation for the Latin ‘*homo est animal rationale mortale*’ could be: ‘(the) man is the animal rational

mortal'. In the latter case Latin scholars employ plural forms or phrases like 'collectio (collectionum) + genitive'.

B formulae, read in a stipulative way, constitute a kind of bridge toward (proto) theories of sets, generic entities and so on. In order to walk across the bridge, blurry intuitions about natural language sentences need to be considered. Difficulties soon arise in this 'middle land'; they essentially depend on the acceptance of something like Frege's abstraction principle. The issue of paradoxes is not on the horizon, but in the context of the comments to Porphyry the one of anomalies that depend on the logical type of predicates is relevant. Let me explain the point with a fragment of the graph of the predication relation, where the universals are seen as sets (black arrows=  $\wp'$ , red arrows=  $\wp''$ ):



The only composition allowed is that between red arrows  $\wp''$  (it does not occur), or between  $\wp''$  and the black arrows  $\wp'$  (in this order). It is worth noting that, according to B principles, the set of souls, for instance, is a set; it follows that the set of souls has a relation  $\wp'$  with the set of all sets; moreover, the set of souls is an abstract entity, then it has a relation  $\wp'$  with the set of incorporeal things. On the other hand, the same set is contained in the set of incorporeal things, i.e. has a relation  $\wp''$  with it. As regards other interpretations of universals the same thing applies, as to, for example, generic entities or properties (forms). The collection of collections (this is a medieval notion!) is an incorporeal entity, but the collection of incorporeal entities is an element of the collection of collections, and so on. Other interpretations of universals (as, for example, generic entities or properties) give rise to similar difficulties.

### 3. Porphyrian questions

In the *Isagoge* Porphyry aims to explain the technical notion of genus, species, difference, *proprium* and accident. These terms have a different logical status. 'Species' and 'genus' refer to the relation between a singular or universal thing and other universal things; '*proprium*' means a property of accidental properties owned by things in an exclusive way; 'accident' expresses a property of properties that something can have or have not. The difference has a more complicated logical status: a property is said difference if together with a universal it gives – in same sense of giving, possibly an operational one – another universal. Let me quote the famous passage in which Porphyry throws the stone and hides his hand, so to speak.

I shall omit to speak about genera and species, as to whether they are separate from, or in, perceptible things, and subsist about these, for such a treatise is most profound and requires another more extensive investigation.<sup>6</sup>

This is the most tangled question Medievals investigate. It is not about, at least at first glance, properties, or types of objects, but about genera and species, that is to say non-singular typed objects ordered according to a certain relation of predication. In what sense are B equivalences an acceptable answer to the Porphyry's queries? two questions arise:

(I1) what is the set of entities on which the relation of predication can be defined.

(I2) what is the meaning of ordinary statements (like 'every man is animal')?

These issues have to do, or have prevalently to do with an explicative reading of type B equivalences. From I1's point of view, the existence (being) of genera and species as adjunctive entities in the domain of individual things is a problem, so it is for the cardinality of the enlarged interpretation domain; the truth/answerability of ordinary categorical sentences is *not* a problem *yet*. A way to explain the sense of  $\wp$  relation is to establish the existence and type of objects on which it is defined. There is a subtle difference between this task and that of who endorses a stipulative reading. The former consists in proving, or arguing for, the existence of something, the second assumes the existence of elements belonging to the interpretation domain.

---

<sup>6</sup> *Isagoge*, 610. Boethius' translation is the following: "Mox de generibus et speciebus illud quidem siue subsistunt siue in solis nudis purisque intellectibus posita sunt siue subsistentia corporalia sunt an incorporalia, et utrum separata an in sensibilibus et circa ea constantia, dicere recusabo. Altissimum enim est huiusmodi negotium et maioris egens inquisitionis," *In Isagog.*, 159, 3-9.

The problematic object for I2 is the ordinary predication: when I assert a categorical sentence such as 'Socrates is wise' or 'every man is an animal', what justifies my assertion? The question is not (only) about the existence of the wise man, wisdom, or the human being, but on how these things interact to build a fact. In Porphyry's perspective: if genera and species exist and are abstract entities, how does the abstract relate to the concrete? Is the abstract universal separate or subsistent in the perceptible thing? Typically, one focuses on the difficulties depending on the presence of the universal in the individual entities of which the noun is predicated. Not all interpretations of the predication appear to be right in justifying ordinary predication.

Looking at the B equivalences from the perspective of I2, one implicitly is led to assume a metaphysical point of view on the predication, and seeks an interpretation of the predication in terms of a real relation between things that are supposed to be real. Such an interpretation is supplied by realist theories which deal with the inherence of (the meaning of) the predicate to (the meaning of) the subject. This does not seem to work well for all the interpretations of categorical terms: the proto-set theory developed by the Medievals is barely usable for metaphysical purposes; it does not make much sense to say that the basis of the truth of 'Socrates is wise' is Socrates belonging to the set of wise things. Abelard, for instance, criticizes the mentioned theory as it does not allow a semantic interpretation of terms and does not meet Porphyry's setting, *but not* because it involves an inconsistent view of the world. Despite this, there are authors, also Medieval, which consider a set (proto-) theoretic reading as a way to orient themselves on the problem of universals.

Another question about I2, has to do with the problem of what the ex-



planation is about. We said that natural language sentences must be evaluated, but the problem is if the superficial form of a categorical sentence is a faithful witness of its meaning. Early on in the Middle Ages someone considered the task of unearthing a logical form of sentences corresponding, in some sense, to the structure of reality. This move is apparently independent of the one interpreting predication as a relationship between singulars and universal entities, because the 'superficial' form of a sentence seems to involve that. One can also think that sentences formulated in a rigorous way are the ones having clearly identifiable truth conditions. In this perspective, sets do not play the role of surrogates of ordinary predicates, but of objects about which we can say something true or false.

A kind of mantra, which has its priests also in the Middle Ages, recites: natural language is full of vagueness and ambiguities, what we want to say, when we want to say something of meaningful, is not correctly expressed by the superficial form of the sentences but by their logical form. The problem is that of maturity. To resolve that problem one can try to build a mature and reliable language looking at what actually exists and how existing things contribute to set up facts/events of a certain sort. To carry out this task one must prefer a way of knowing or a language as opposed to other ways or languages. Let me to give an example: let us assume that only concrete particulars and sets constructed, in some sense, from concrete particulars, exist, so a 'mature' language should contain designators for these objects. Comparing a mature language with an immature one, from an 'external' perspective, in the words of Carnap, presupposes a negative valuation of the latter and such depreciation leads to say its statements are not justifiable. Actually, I think something more can be said, at least conjecturally: every failed justification of

the natural language and its supposed truths passes through a (failed) tentative of evaluation.

Some conclusions: it seems of a certain interest to consider the difficulties that emerge from certain interpretations of B equivalences. One possible suggestion is to seek a way to avoid set paradoxes by considering anti-symmetric  $\varnothing$  relations (one thing is not related to another and vice versa) and exclusive (if one thing is related  $\varnothing'$  to another), cannot be in relation  $\varnothing''$ ). As to the possible readings of Aristotelian formulas, what we have said so far obviously does not exhaust the subject. It is possible to trace stipulative and explicative principles that are not utilized in the justification of ordinary predication. Some philosophers interested in the solution of Porphyry's problem are also involved in other – perhaps non-canonical – more abstract questions.

ROBERTO PINZANI

UNIVERSITÀ DI PARMA

## BIBLIOGRAPHY

ACKRILL 1963 = JOHN LLOYD ACKRILL, *Aristotle's Categories and De Interpretatione* (transl. with notes), Oxford, Clarendon Press 1963

*Categories* = ARISTOTLE, "Categories 1a20," transl. by J. L. Ackrill, in ARISTOTLE, *Categories and De Interpretatione*, Oxford, Oxford University Press 1975.

DE RIJK 2002 = LAMBERTUS MARIE DE RIJK, *Semantics and Ontology*, Vol. 1: *General introduction. The works on logic*, Leiden, Brill 2002.

GUHA 2010 = SAIKAT GUHA, "Predication and exemplification in Aristotle's categories," in TIMOTY A. KEARNS (ed.), *Collected Works of S. K. Guha*, Vol. 2 *Person, Things and What Not*, The Saikat Guha Foundation 2010, 9–20.

*In Cat.* = BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis*, in PL 64.

*In Isagog.* = BOETHIUS, *In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. S. Brandt, Wien-Leipzig, Tempsky – Freytag 1906

*Isagoge* = PORPHYRY, *Isagoge*, transl. O. F. Owen, in PORPHYRY, *The Organon, or Logical Treatise of Aristotle, with the Introduction of Porphyry*, London, George Bell & Sons 1889.

LEWIS 1991 = FRANK LEWIS, *Substance and Predication in Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press 1991.

L'ORIZZONTE 'SENSIBILE' DEL PENSIERO MANICHEO  
DELL'AGOSTINO VENTISETTENNE E LE FONTI DELLA SUA  
INFORMAZIONE FILOSOFICA, SECONDO GLI APPORTI DELLA  
CRITICA RECENTE

FRANCO DE CAPITANI

Scopo di questo lavoro è mettere in evidenza, meglio di quanto sia stato fatto sinora dalla critica, la logica interna del pensiero agostiniano espresso nel *De pulchro et apto*, al fine di fornire una chiave interpretativa generale entro la quale collocare in modo convincente le varie indicazioni di fonti e antecedenti di singole espressioni e concetti utilizzati da Agostino e sui quali gli studiosi si sono soffermati negli anni precedenti. Quindi tale scopo è essenzialmente duplice: scavo logico dottrinale del dettato agostiniano, e aggiornamento bibliografico relativo al contenuto di quest'opera ed al contesto culturale filosofico, sostanzialmente manicheo<sup>1</sup>, entro il quale esso va

---

1 Non staremo a fare la storia dei più importanti lavori sul manicheismo e la sua dottrina, a partire dalla monumentale monografia settecentesca di Isaac de Beausobre, per giungere ai due volumi della trattazione di Prosper Alfaric del 1919 ed alla documentatissima trattazione di Henry Charles Puech del 1949. Qui ricordiamo solamente gli studi più significativi della seconda parte del '900 (ne diamo la traduzione italiana, qualora esista): WIDENGREN 1961; DECRET 1974; TARDIEU 2009; RIES 2011. Quanto ai testi manichei, è ancora in corso il lavoro di edizione, ad es., dei reperti di Medinet Madi del 1930 e di Nag Hammàdi del 1945. Per un aggiornamento sulle ultime pubblicazioni relative al

inserito<sup>2</sup>.

## 1. La conoscenza sensibile in Agostino

Come è abbastanza noto fra gli studiosi, la teoria della conoscenza sensibile di Agostino costituisce già un balzo di livello neoplatonico all'interno della sua visione filosofica della realtà. Infatti, come dice bene il Gilson "la teoria della sensazione è una di quelle che permettono di meglio discernere ciò che c'è di distintivo nella concezione agostiniana dell'uomo"<sup>3</sup>, nel senso che essendo da Agostino l'uomo considerato essenzialmente come la sua anima, alla maniera platonica, pur con tutti i correttivi di ispirazione cristiana che si vogliono, la sua teoria della conoscenza sensibile già è in linea con tale concezione 'attiva' dell'anima anche rispetto alle sue sensazioni, secondo il grande insegnamento plotiniano delle *Enneadi* (ad es., 4,4,19).

---

manicheismo cfr., ad es., WEARRING 2006. Ma per il lettore italiano sono accessibili e utili i seguenti lavori: ADAM 1969<sup>2</sup>; GNOLI 2003, GNOLI 2006; GNOLI 2008.

- 2 Il miglior lavoro sulle *Confessioni* dal punto di vista filosofico rimane quello della collana francese della *Bibliothèque Augustinienne* (d'ora in poi BA), voll. 13 e 14, che comprende il testo e la traduzione, oltre alla estesa *Introduzione* ed alle cospicue *Notes complémentaires*, a cura di Aimé Solignac, Eugène Tréhorel e Guillhelm Bouissou (AGOSTINO 1962). In italiano la migliore edizione mi pare ancora quella curata da Agostino Trapè e Michele Pellegrino (per il testo) nella *Nuova Biblioteca Agostiniana* (d'ora in poi NBA), in AGOSTINO 1974. Sul *De pulchro et apto*, al di là della infinità di lavori che lo citano semplicemente, senza entrare nel merito del contenuto, e che talora possono dare l'impressione ai non esperti di trattarne invece in modo specifico, i testi di riferimento sono quelli di KATO 1966 e KATO 1981. Poiché, come vedremo in questo lavoro, il tema della bellezza "in sé" e "in rapporto ad altro", che è espresso dal titolo dell'opera agostiniana, è sostanzialmente "marginale" rispetto al resto della trattazione contenuta nell'opera stessa, la quale si sofferma piuttosto su tematiche psicologiche, gnoseologiche, metafisiche, morali, antropologiche e teologiche, non riteniamo opportuno citare lavori sul tema della bellezza in Agostino, che non mancano certamente nella bibliografia, anche recente. Per tutti ricordiamo quello recentissimo MANCINELLI 2018, ove si troveranno anche rinvii agli studi precedenti.
- 3 Cfr. GILSON 1949 (trad. it 1997, da usarsi con cautela dato l'elevato numero di errori di traduzione presenti).

Per Plotino la passione che l'uomo subisce conoscendo le realtà sensibili 'non sfugge', *mè lathéin*<sup>4</sup>, all'anima che percepisce. Così è in Agostino. Anche in lui la sensazione è una *passio corporis per se ipsam non latens animam*<sup>5</sup>. Vale a dire, spiega bene la Vanni Rovighi, l'anima svolge un ruolo attivo nella conoscenza sensibile, pur rimanendo vero che essa sensazione è sempre una *passio corporis*, una passione subita dal corpo, la quale tuttavia non sfugge all'attenzione dell'anima che la conosce<sup>6</sup>. Questo *non latere*, questo non sfuggire all'anima di quel che avviene nel corpo mentre è colpito dalle *species* sensibili, dai raggi, dice talora Agostino, ovviamente sensibili, che toccano gli organi di senso corporei, costituisce la originalità e al tempo stesso la limitatezza dell'influsso dei corpi esterni sui nostri cinque sensi. Infatti, da un lato risulta chiara l'impressione, l'impronta materiale che il nostro corpo riceve dagli oggetti esterni, e, dall'altro, l'inadeguatezza di tali impressioni sensibili, la loro incapacità di produrre in noi, nella nostra anima, una qualsiasi sensazione che non sia percepita e voluta dall'anima stessa. Nella sostanza la funzione 'attiva' dell'anima nel farci conoscere sensibilmente qualcosa è prevalente e insostituibile. E questa attenzione dell'anima è guidata dalla nostra parte razionale che così vuole che sia.

Dice ancora bene il Gilson: senza l'intervento dell'aspetto razionale dell'anima dell'uomo, la quale attiva l'aspetto interiore, spirituale, quindi conoscitivo di se stessa, non ci sarebbe neppure sensazione<sup>7</sup>. Dunque, come si vede, l'importanza della ragione dialettica nella conoscenza sensibile è ben presente alla mente dello studioso africano. Proprio così come aveva insegna-

---

4 Cfr. *Enn.* IV, 4, 19.

5 Cfr. *De quantitate animae* 23,41, NBA I/2, p. 74.

6 Cfr. VANNI ROVIGHI 1962.

7 Cfr. GILSON 1949, pp. 33-87.

to Plotino. Ma, come noi sappiamo, l'incontro con il pensiero neoplatonico avvenne per Agostino, a Milano, quando era 'consulente per l'informazione' alla corte imperiale, poco prima dell'ormai fatidica conversione dell'intelligenza e del cuore alla *disciplina* cattolica di Ambrogio, la quale era già anch'essa impregnata di neoplatonismo, molto presente nella cerchia di amicizie culturali di quest'ultimo, come ha ben ricostruito il Solignac<sup>8</sup>. Ora: il *De pulchro et apto* è di almeno sei anni prima della data in cui Agostino pone la propria lettura dei *libri Platoniorum*. Dunque dobbiamo concludere che la trattazione della conoscenza sensibile che lì si manifesta a proposito del bello, del vero e del bene, sia di tutt'altra specie rispetto a quella neoplatonica. Diventa a questo punto giocoforza domandarsi quali concezioni del bello, del vero e del bene esistevano nel panorama culturale raggiungibile dal giovane professore di retorica, così desideroso di ampliare le proprie conoscenze teoriche in quegli anni di vita cartaginese. Perché, sarà bene non dimenticarlo mai, Agostino in quegli anni di permanenza a Cartagine, sotto l'egida del pensiero manicheo, già da tempo assimilato e approfondito e in via di continuo approfondimento, era per motivi di lavoro assai impegnato nel professare al meglio l'arte retorica, a scuola e in tribunale; e pertanto doveva sempre studiare, *studére*, nel senso letterale del termine, di ricercare, di darsi da fare per non sfigurare, ed anzi eccellere fra i *magistri* africani. Di qui la spinta per lui ad ampliare ed approfondire sempre più il suo già ampio bagaglio culturale<sup>9</sup>.

---

8 Sul circolo culturale neoplatonico-cristiano presente nella curia milanese ai tempi di Ambrogio si potrebbero indicare tutti gli studi più recenti sulla vita di Agostino; ma il lavoro forse più completo è SOLIGNAC 1988.

9 Sull'ampiezza raggiunta da questo bagaglio culturale cartaginese di Agostino, sono molti gli studi che si potrebbero indicare. Primo fra tutti SOLIGNAC 1958. Ma anche ogni altra buona monografia sulla vita del nostro studioso africano, tipo, quelle del Brown o del Pincherle, o, al limite anche quella del Trapè ne danno indicazioni più o meno este-

Prima di chiudere questo capitolo ci preme sottolineare ancora un importante aspetto delle conoscenze culturali di Agostino. È egli stesso a fornirci la chiave di lettura del livello di conoscenze che egli pensava di possedere in quel periodo della sua vita intellettuale cartaginese. Si tratta di una frase importante delle *Confessioni* (5, 14, 25) in cui egli precisa, quasi *en passant*, assieme al numero e al tipo di conoscenze che possedeva, anche il loro valore, la loro estensione epistemologica, per così dire. Infatti chiarisce che già allora, pur rimanendo manicheo, considerava più certe le informazioni che venivano dai libri dei veri esperti di varie discipline, rispetto a quelle che chiamerà, più tardi, le “favole” manichee. E si riferisce soprattutto agli scritti di autori di astronomia e di astrologia, quelle dei cosiddetti *mathemàtici*, come allora venivano chiamati gli studiosi di queste materie. E sappiamo quanto le conoscenze astronomiche e astrologiche del tempo abbiano contribuito ad aiutarlo ad uscire dai “lacci” del pensiero manicheo<sup>10</sup>. Ma dobbiamo ricordare che non erano solo gli astri ad attrarre la sua attenzione di professore studioso e critico. C'erano pure altre discipline che gli parevano più solide sul piano scientifico rispetto a quelle propalate dai manichei ai loro credenti. Ed esse riguardavano, dice, *'de ipso mundi huius corpore omnique natura quam sensus carnis attingeret'*. Come si intuisce immediatamente, si tratta, *in primis*, di opere riguardanti la cosmologia e la natura, la struttura (il *corpus*, dice) del mondo, anzi di “questo mondo”, che è, ovviamente, quello sensibile e caduco, soggetto ai processi di generazione e corruzione.

---

se. Ma il lavoro forse migliore da questo punto di vista rimane ancora ALFARIC 1919, il quale (al di là dell'assunto del lavoro stesso, che la critica successiva, specie quella prodotta dal Courcelle, ha smontato definitivamente; e cioè che l'evoluzione del giovane Agostino, sino alla conversione, passi prima per una fase decisamente neoplatonica, per poi giungere all'altra definitiva di tipo “cattolico”) si diffonde invece ampiamente sulle fonti dell'informazione filosofica del giovane retore.

<sup>10</sup> Cfr., ad es., SOLIGNAC 1962, pp. 88-92.



Il Solignac (e non solo) pensa alle *Physicae opiniones* di Teofrasto, una delle prime dossografie su queste questioni. E non dimentichiamo che la fisica filosofica allora ricopriva un ampio raggio semantico che comprendeva anche, ad esempio, la psicologia filosofica, se non addirittura quella che Aristotele chiama anche *pròte phylosòphia*, e che noi, dopo i suoi primi editori, chiamiamo metafisica. Diremo a suo tempo altro a questo riguardo<sup>11</sup>. Ma a noi interessa, in questa sede, la seconda parte di questa illuminante frase. Vale a dire quella che si riferisce ad “*Omni que natura quam sensus carnis adtingeret*”<sup>12</sup>. Ecco la spia che ci aiuta a comprendere il livello massimo di teoreticità raggiunta da Agostino a quei tempi. È il livello relativo alla conoscenza sensibile, a ciò che i nostri cinque sensi ed anche il sesto (così definito da Aristotele, ma già utilizzato dal giovane professore africano in quel periodo, come suggerisce il Mondolfo<sup>13</sup>), sono in grado di farci conoscere.

Parleremo a suo tempo dei testi filosofici ai quali gli studiosi pensano a questo proposito. Per ora ci interessa far notare che anche circa le questioni filosofiche sollevate dal lavoro agostiniano sul *De pulchro et apto*, egli non riuscirà mai a superare questo “livello” teoretico di riferimento che abbiamo detto, come vedremo meglio più avanti. Sarà solo a Milano, dopo l’incontro con il pensiero neoplatonico cristianizzato, che il professore Africano saprà dare prova della sua raggiunta maturità filosofica intellettuale, se così vogliamo chiamarla. Che è quella di derivazione platonica. O se volessimo essere più precisi sul piano storico-filosofico, di derivazione parmenideo-socratico-platonica e neoplatonica. Si tratta, come tutti sappiamo, della scoperta della “realtà” del mondo concettuale, intelligibile. Cioè della scoperta di una realtà

---

11 Cfr. *infra*, § 5.

12 *Conf.* IV, 14, 25.

13 Cfr. MONDOLFO 1984, pp. 59-84.

per lo meno altrettanto consistente sul piano intellettuale, per così dire, quanto quella corporea e sensibile<sup>14</sup>. E a questo punto ci si impone una ulteriore precisazione che riguarda di nuovo un importante aspetto della visione sensista del bello, del bene e del vero dell'Agostino ventisettenne autore del *De pulchro et apto*. Ed è il seguente, che esprimeremo con una domanda che viene alla mente spontanea: in che cosa la concezione sensista cartaginese si differenzia da quella che Agostino raggiungerà a Milano, sotto l'influsso del pensiero neoplatonico? E la risposta l'abbiamo già accennata a proposito della concezione 'attiva' della conoscenza sensibile. Ma qui, nella Cartagine della sua giovinezza, Agostino non coglie bene i collegamenti con quel mondo intelligibile che egli non ha ancora elaborato e interiorizzato a livello razionale.

Verrebbe anche da dire che qui, nel periodo della prima permanenza africana, il professore non è ancora pronto per riuscire ad ascendere, per gradi, alla divinità spiritualmente e intelligibilmente intesa, che è l'ultimo elemento della scala intellettuale che va dal sensibile all'intelligibile, anche per Platone ma soprattutto per il movimento di pensiero neoplatonico. In verità le cose non stanno esattamente così, poiché anche in questi passaggi del libro IV delle *Confessioni*, in cui Agostino ci riferisce del contenuto della sua prima opera, egli non si esime dal tirare in campo la figura della divinità, come punto di partenza e di riferimento della sua concezione della realtà e delle cose. Ma, ed è qui l'importante differenza, tale richiamo a Dio è concepito tutto entro un sistema di pensiero filosofico e religioso di tipo manicheo. Il dio di cui si parlerà, come vedremo, sarà un dio interamente concepibile come identificabile con l'anima dell'uomo che conosce. Come a dire che, nulla potendo

---

<sup>14</sup> Sull'incontro con il neoplatonismo milanese e con gli scritti neoplatonici in generale, si veda sempre SOLIGNAC 1962, pp. 99-112.

l'uomo conoscere senza che dio lo possa consentire, tale conoscenza raggiunta dalla mente umana è più fondata e sicura di ogni altro tipo di conoscenza autonoma che l'uomo possa raggiungere, proprio perché dio è in noi e la mente divina si identifica con quella di ogni credente e conoscente e pertanto non può mai fallire. Anzi addirittura parrebbe, come Agostino sembra voler dire, che la sua concezione 'sensista' delle cose e della realtà possa e debba essere la sola ed unica mai raggiungibile in assoluto da parte di quella mente divinizzata dell'uomo/dio nel suo momento conoscitivo<sup>15</sup>. Come si vede il retroterra culturale del pensiero teoretico-religioso manicheo incide pesantemente sul tipo di ricerca e di risultati che la nostra intelligenza riesce a raggiungere. Alla luce di quanto detto forse si riuscirà a capire allora ancor meglio di quel che gli studi precedenti abbiano potuto, o siano riusciti, a mettere in evidenza, che la concezione della conoscenza sensibile del mondo che il giovane studioso manicheo africano è riuscito ad esporre nella sua prima opera in assoluto, oggi purtroppo perduta, come sappiamo, sia la sola ed unica che quella influenza di pensiero filosofico-religioso poteva consentire.

## **2. L'Agostino manicheo e il *De pulchro et apto***

L'adesione di Agostino al manicheismo risale al suo diciannovesimo anno di età, quando, dopo l'*incredibile incendium* per la filosofia acceso nel suo spirito dalla lettura dell'*Ortensio* di Cicerone, le sue esigenze intellettuali diventano sempre più raffinate e profonde. Egli dice in un famoso capitolo, il VII del

---

<sup>15</sup> Si vedano gli sviluppi sul contenuto intellettuale del pensiero agostiniano che facciamo, più sotto, nei due capitoli dedicati al contenuto dottrinale e teoretico di questa prima opera agostiniana (cfr. §§ 3 e 4).

libro III delle *Confessioni*<sup>16</sup>, quali fossero i problemi ai quali la sua mente avida di risposte 'razionalmente' soddisfacenti cercava risposte. Si tratta sostanzialmente: del problema dell'*unde malum*, della natura non antropologica di dio e della moralità dei patriarchi. Come si vede sono problemi al tempo stesso filosofici e religiosi ed al loro proposito il pensiero manicheo si vantava di saper fornire una risposta anzitutto 'vera' dal punto di vista razionale, capace di raggiungere l'intelletto delle persone e solo, 'poi' veniva chiesta l'adesione a tutta quanta la dottrina religiosa del movimento. Agostino cade nella 'trappola' propagandistica proposta dalla religione manichea, nella speranza di poter avanzare nell'approfondimento filosofico dei problemi che tormentavano la sua mente. Ma, come sappiamo, questo non fu possibile più di tanto, proprio perché la promessa manichea non sarà mai mantenuta completamente da quel sistema di pensiero sensista e materialisticheggiante<sup>17</sup>, né lo poteva mai essere, come vedremo anche solo affrontando il tema che ci siamo proposti in questo lavoro a proposito delle idee sul bello, sul vero e sul bene, sull'uno, qui chiamato 'monade' e sui loro contrari, che costituiscono, come si può vedere, gli elementi razionali fondamentali di ogni ragionamento prettamente filosofico e che il medioevo chiamerà (i positivi): 'trascendentali'.

Abbiamo a che fare con la prima opera in assoluto composta da Agostino a Cartagine, quando era già diventato professore di retorica e teneva scuola. Quest'opera, andata presto perduta e che Agostino non possedeva già più nella sua biblioteca di Ippona, lui vivente, è il *De pulchro et apto. Sul bello e sul*

---

16 Cfr. appunto *Conf.* III, 7, 12-14, NBA I, pp. 68-70.

17 Su questo aspetto 'illusorio' delle promesse di approfondimento razionale dei problemi da parte del manicheismo nordafricano, mi permetto di rinviare a una mia raccolta di studi: cfr. DE CAPITANI 2004.

*convenevole* si suole tradurre, che significa sul bello in sé e sul bello in rapporto ad altro, chiarisce Agostino nel libro IV delle *Confessioni*, in cui ne parla<sup>18</sup>. Egli lo scrive quando ha ventisei o ventisette anni ed è ancora aderente al pensiero manicheo<sup>19</sup>, che lo ha ispirato nel comporre il libro. L'opera è dedicata a Gerio, un famoso retore filosofo, a noi noto solo da questa citazione di Agostino, molto apprezzato negli ambienti culturali dell'Africa romana e oltre. Si tratta di uno studioso di origine siriana, quindi provinciale, come Agostino sapeva di essere egli stesso in quel periodo storico e pur tuttavia è stato capace di imporsi all'attenzione del mondo culturale romano. Già da questa dedica cogliamo l'ambizione culturale del nostro e le speranze che egli poneva nel proprio scritto, costituito da due o tre libri. Allora Agostino aveva probabilmente qualche titubanza intellettuale circa la dottrina manichea (in particolare relativa all'astrologia, come vedremo), ma comunque non tale da scalfire l'insieme del sistema di pensiero manicheo nel quale era ancora ben inserito.

---

18 Cfr. *Conf.* IV, 13, 20 - 15, 27, NBA I, pp. 100-107. A completamento del quadro teoretico entro il quale deve essere inserito il pensiero agostiniano di quel periodo, occorre aggiungere che la terminologia da noi e da altri studiosi usata per definire il tipo di conoscenza sensibile dal nostro posseduta, vale a dire un gnoseologismo conoscitivo di tipo "sensista" ed il tipo di visione metafisica generale entro il quale egli si muove, vale a dire un metafisicismo di tipo "materialisticheggiante", non possono non far venire in mente il rimando al pensiero stoico, che in effetti è anch'esso sensista e materialisticheggiante. Diciamo allora subito che la valutazione forse più equilibrata data a proposito della presenza dell'influsso stoico nel *De pulchro et apto*, ci pare quella della Colish, nel suo monumentale studio sulla tradizione del pensiero stoico nei secoli (cfr. COLISH 1985; il IV capitolo del II volume è interamente dedicato ad Agostino); la quale, richiamando le due qualificazioni filosofiche del pensiero agostiniano di questo periodo storico della prima permanenza cartaginese del retore africano da noi indicate (sensismo e materialismo, appunto), non può fare a meno di ricordare decisamente che, tuttavia, Agostino stesso non attribuisce il suo modo di pensare se non al pensiero manicheo; e ciò più volte. La Colish cita i lavori più interessanti sui rapporti del pensiero stoico con quello agostiniano sino allora esistenti: vale a dire, ad es., quelli di Verbeke e dello Spannuet.

19 Per avere un'idea di quali fossero i testi di riferimento della chiesa manichea cfr., ad es. l'elenco che ne dà GNOLI 1993.

### 3. Il contenuto dell'opera: i primi due capitoli

Di quest'opera ci parlano i capitoli XIII-XV del libro IV delle *Confessioni*. Spazio abbastanza breve per caratterizzare un'opera così 'corposa'. Ma ad Agostino qui interessa esporre il nucleo teoretico del pensiero contenuto in quei libri. Ed a questa finalità si dedica a fondo. Al punto di giungere a far pensare che le idee del bello e del convenevole siano per lui decisamente 'marginali' rispetto a quelle dei vari tipi di amore che ci guidano verso quel che ci piace e ci soddisfa esteticamente, sì, ma anche e soprattutto moralmente, intellettualmente ed anche teologicamente, come avremo modo di far vedere<sup>20</sup>.

I vari tipi di 'amore', in effetti, ci portano verso qualcosa che ci soddisfa anzitutto "esperienzialmente", direi, vale a dire in base agli apporti dei sensi corporei od alla loro rielaborazione immaginifica, od anche in base alla rielaborazione intellettuale dell'apprezzamento di altri. Ma quel che importa sot-

---

<sup>20</sup> Dobbiamo precisare sin da ora che il primo lavoro del Takési Kato, da noi citato, *supra*, alla nota 2, può considerarsi, in certo senso, distraente rispetto all'insieme del contenuto dottrinale ricordato qui da Agostino circa la sua prima opera. Infatti si sofferma prevalentemente sull'aspetto 'estetico' del pensiero agostiniano, che, come si vedrà cammin facendo, risulterà sostanzialmente laterale rispetto ai più fondamentali ed essenziali altri aspetti: antropologico, psicologico e soprattutto gnoseologico e teologico di teologia razionale manichea. Egli però si sofferma sull'aspetto dualista della metafisica agostiniana, ritenendola di matrice manichea, certamente, ma anche influenzata, come pensava, seguendo il Solignac, che presto citeremo, dal dualismo neopitagorico. Nella sostanza potremmo dire che quel che manca a quella trattazione del Kato è, più precisamente, l'approfondimento logico-dottrinale filosofico della ricostruzione agostiniana, che noi, invece, pensiamo di essere riusciti a mettere adeguatamente in evidenza, come si vedrà proseguendo nella lettura del nostro saggio. Con ciò apportando alla comprensione del contenuto dell'opera prima di Agostino un fondamento teoretico più consistente e solido sul piano culturale. Il che contribuisce a far comprendere, meglio di quanto sinora si sia riusciti a fare, la ricchezza e la capacità introspettiva dialettica e logico deduttiva della mente del giovane Agostino, poi destinata a costituire la cifra caratterizzante del suo pensiero più maturo (cfr., ad es., *in primis*, il *De ordine* e i *Soliloqui*).

tolineare subito ad Agostino è il livello 'sensibile' della conoscenza del bello che egli possedeva in quegli anni cartaginesi, influenzati evidentemente dalla visione manichea della realtà. Infatti dice subito: *amabam pulchra inferiora* (IV, 13,1) e non quelle 'superiori' o intelligibili, dato che ancora non le conosceva. E si chiedeva con gli amici: *Num amamus aliquid, nisi pulchrum? Che cos'è il bello, che cos'è la bellezza? Che cos'è che ci attira verso le cose che amiamo?* E risponde: *Nisi esset in eis decus et species, nullo modo nos ad se moverent.* Così mi resi conto che esiste la bellezza in sé stessa e quella che si adatta a qualche altra realtà, 'come la parte al tutto', come avviene, ad esempio, nel caso di un 'vestito' che si adatta a un corpo, o una calzatura a un piede: il *pulchrum* e l'*aptum*, appunto<sup>21</sup>.

Il capitolo successivo è tutto preso dalla figura di Gerio, *doctor mirabilis*,

---

21 Riguardo alle fonti di queste due definizioni del bello e del convenevole, le convinzioni degli studiosi divergono alquanto. Anzitutto per SVOBODA 1933, nota 23, Agostino ha letto parecchio gli scritti di Platone, tra cui l'*Ippia Maggiore*, che, notoriamente, tratta del problema del bello. Ma una simile interpretazione andrebbe corroborata da paralleli testuali o dottrinali, una volta stabilito, però, che Agostino avesse potuto avere accesso a questo scritto platonico. Diversa è la posizione di TESTARD 1958, vol. I, pp. 49-66. Egli propone dei paralleli letterari e dottrinali di tutto rispetto e, sostanzialmente, convincenti (cfr. *De finibus* V, 17; V, 23; *De oratore* III, 20). Infatti non possiamo dimenticare che la conoscenza di Cicerone da parte di Agostino è profonda ed articolata. Perciò niente di più facile che Cicerone abbia contribuito alla sua definizione delle due nozioni interessate. Altra posizione assume il Kato (cfr. KATO 1966, 231-234), il quale, pur apprezzando le altre posizioni, cerca di valorizzare soprattutto la fonte di informazione Manichea. Infatti, dopo aver riportato parecchi passi dei *Salmi del Bema* (CCIX, CCXX, CCXXII, CCXLI) e dei *Salmi a Gesù* (cfr. CCLII, CCLLIII, CCLXVII, CCLXXV, CCLXXVII), del *Salmo di Eracleide*, del *Salmo di Tommaso* e altri, giunge alla conclusione che la maggior parte di queste citazioni si riferiscono alla bellezza di Gesù, e sostiene: "da notare che la Bellezza che questi testi esaltano, è concepita come *eikòn* di Dio e di Gesù" (KATO 1966, p. 233). Ora, a quest'ultimo proposito, occorre forse ricordare che il Gesù che i manichei adorano non è il Gesù storico dei cristiani, ma lo *Jesus patibilis*, racchiuso nel mondo vegetale e animale, ma anche umano, 'icona' appunto, del Gesù divino decaduto nel mondo sensibile, il quale richiede l'opera dell'uomo di fede per essere liberato dalla sua condizione di prigioniero del regno del male e della corruzione per poter ritornare allo stato originario della sua condizione divina. Cfr. su ciò, ad es., RIES 1994, o anche qualunque buona monografia sul Manicheismo.

il retore filosofo al quale Agostino ha dedicato il proprio scritto e dagli interrogativi che la sua scelta suscita nell'animo del giovane retore. Egli non lo aveva conosciuto direttamente, di persona, solamente ne aveva letto qualcosa che gli era piaciuto, ma soprattutto lo ammirava sulla fiducia dell'apprezzamento di altri. Dunque, commenta Agostino: l'amore di altri per quel personaggio "entra nel nostro cuore" attraverso una specie di contatto imitativo e lo accende a sua volta. Il che significa che da amore nasce amore. Così il concetto di amore attira prepotentemente la sua attenzione, che si sofferma ad esaminarne i vari tipi esistenti. Si apre così un breve *excursus* su questi vari tipi di amori che l'animo dell'uomo, *incredibile profundum*, può provare. Trattazione inaspettata per l'argomento da cui si era partiti. Invece Agostino non solo vi accenna, ma vi dedica un approfondimento articolato e complesso, di quelli di cui la sua introspezione è capace ed era capace sin da allora. E lo scopo qual era se non quello di arrivare a chiarire che sono tanti i tipi di amore, quanti forse i capelli che l'uomo ha sul capo? E l'animo dell'uomo è in grado di provarli tutti, evidentemente in vari momenti della propria vita. E la ragione è una sola: i vari tipi di amore verso qualcosa, verso un oggetto quale che sia, dipende dai vari tipi di *affectus*, di 'sentimenti', traduce la BA, erroneamente secondo noi (ma meglio sarebbe tradurre con 'tendenze') che il nostro animo prova e che lo trascinano, per così dire, verso quel determinato oggetto desiderato e amato.

Non solo, ma nel creare questi diversi *affectus* 'tensivi', per così dire, un ruolo importante svolgono le circostanze esterne o interne all'animo, le quali si mostrano in grado di indirizzarlo in quella determinata direzione. Non che l'uomo sia un automa determinabile passivamente da fattori esterni e interni al suo animo, ma ne tiene conto e li elabora con la sua autonomia funzionale,



per così dire, che deve però sempre fare i conti con la propria natura 'costitutiva'<sup>22</sup>.

Vediamoli un poco questi vari tipi di amore che l'animo di Agostino è in grado di provare. Iniziamo da quelli classificabili come esteriormente indotti. Gli esempi che Agostino fa sono: l'ammirazione 'per un famoso auriga'; per un 'cacciatore di belve'; per 'un attore di teatro'; per 'un buon cavallo'. Egli è evidentemente in grado di provarli tutti, sebbene non siano quelli che lo interessano in questo caso specifico relativo al tipo di amore che egli prova per Gerio. Egli si rende conto che il 'sentimento' amoroso, che la tendenza amorosa di cui è depositario verso il retore siriano viene dall'apprezzamento di altri, appartenenti ad 'una classe di persone' di cui anch'egli avrebbe voluto entrare a far parte. Ora, il caso della notorietà del filosofo Gerio appartiene, dunque, ad un altro livello, per così dire, di amore. Quello che proviene dall'imitazione dell'amore di altri per quel determinato soggetto. Infatti, commenta Agostino: 'amavo quell'uomo [Gerio] più per effetto dell'amore di chi lo esaltava che non per i meriti che gli attribuivano lode'. Tant'è vero che nel caso di un suo biasimo per il mio lavoro, questo 'avrebbe aperto una piaga nel mio cuore vano...'. Dunque l'apprezzamento di altri, specie se famosi, è importante anche per noi che desideriamo averlo ed è tale, se positivo, da donarci gioia, soddisfazione e piacere intellettuale.

Abbiamo a che fare, quindi, nel caso di tendenza amorosa suscitata dall'ammirazione per il retore Gerio, con un tipo di amore, per così dire, indotto, derivato e di secondo grado, che entra nell'animo provenendo, sì, sempre dall'esterno, ma non da un'esteriorità veicolata a partire dai cinque sensi cor-

---

<sup>22</sup> Si capirà meglio quanto veniamo dicendo, tra poco, quando vedremo che la costituzione dell'animo umano per Agostino, in questo periodo storico, è sostanzialmente 'duplice', alla maniera prevista dalla dottrina manichea.

porei. Infatti è di tipo spirituale, in certo modo, vale a dire di tipo immaginifico e deriva dall'imitazione dell'apprezzamento per lo stesso personaggio già presente nell'animo di altri. C'è quindi un passaggio imitativo immediato da animo a animo: il primo "accende" ed "eccita" il secondo. Ora, quel che a noi importa sottolineare a quest'ultimo proposito è che anche questo secondo grado di tensione amorosa verso qualcosa o qualcuno è classificabile tra le conoscenze di tipo 'sensibile', sia pure come immaginato per imitazione dalla nostra mente<sup>23</sup>. Ragion per cui possiamo concludere a proposito del tipo di conoscenze possedute dall'Agostino ventisettenne cartaginese, che esse sono ascrivibili sempre al livello 'sensibile', sia pur suddiviso in conoscenze di derivazione esperienziale immediata, data dai cinque sensi, oppure nel caso di conoscenze ascrivibili al livello 'immaginativo' del nostro animo, come possono venire classificate dal punto di vista gnoseologico tali secondi tipi di conoscenze.

#### **4. Il contenuto dell'opera: il terzo importante capitolo**

Il terzo capitolo delle *Confessioni* dedicato alle questioni suscitate nel ricordo di Agostino dalla pubblicazione della sua prima opera in assoluto, e che corrisponde al capitolo XV del libro IV delle *Confessioni* stesse, è il più denso dei tre dal punto di vista metafisico e teologico, di teologia razionale intendiamo. Infatti trattano delle ragioni 'fondanti' dei vari punti di vista interpretativi del giovane studioso. E sono tutte ragioni da ultimo riconducibili al sistema di

---

<sup>23</sup> Nel descrivere questo rapporto di animo ad animo Agostino si sofferma soprattutto sull'aspetto imitativo, di tipo quasi 'fotografico' di uno sull'altro, più che sulla rielaborazione concettuale autonoma, di tipo intellettualistico, del messaggio 'esteriore' avuto. Cfr. *Conf.* IV, 14, 23, NBA I, pp. 102-104.

pensiero manicheo<sup>24</sup> all'interno del quale si muovono chiaramente le valutazioni del nostro, talora anche a dispetto del contesto differente al quale certe espressioni, se considerate alla lettera, a prima vista sembrerebbero rinviare. Capiremo presto a cosa ci riferiamo con quest'ultima annotazione. Per ora vediamo di scandagliare il contenuto teoretico di questo importante capitolo meditativo.

Anzitutto Agostino ribadisce bene e chiaramente che il suo animo non era capace ancora di elevarsi dal mondo sensibile, il mondo delle *formae corporeae* a quello dello spirituale. E noi sappiamo ormai bene che tale mondo gli si aprì all'orizzonte intellettuale solo attraverso l'incontro con il pensiero neoplatonico, a Milano. Infatti uno dei maggiori ostacoli alla conversione dal manicheismo al cattolicesimo, ricorda il nostro nel libro V delle *Confessioni*, mentre si trova ancora a Roma, prima di partire per Milano, è proprio la sua incapacità di concepire un livello di pensiero che riconosce la realtà del mondo intelligibile<sup>25</sup>. Ora qui, a Cartagine, Agostino ribadisce la medesima osservazione. Infatti i concetti di bello e di convenevole già da lui definiti, precisa, egli non era in grado di illustrarli se non con "esempi tratti dal mondo corporeo", *exemplis corporeis*<sup>26</sup>. E prosegue dicendo: mi rivolsi allora a considerare la natura dell'anima, ma non riuscivo ancora a vederne la consistenza "spirituale",

---

24 Il Takési Kato ricorda ancora, verso la fine del suo contributo (KATO 1966, pp. 239-240), che il desiderio che Agostino provava, qui a Cartagine, di essere "penetrato di gioia alla voce dello sposo" e di non poterlo fare (cfr. *Conf.* IV, 15, 27) sia, sì, una citazione del *Vangelo di Giovanni* (3,29), ma sia anche un richiamo ai numerosi *Salmi manichei* ove si parla dello stesso argomento, cioè del desiderio dell'unione misteriosa dello sposo e della sposa (cfr., ad es.: *Salmo del Bema* CCXXXVII; *Salmo di Gesù* CCLII; ; CCLXI, CCLXIII; *Salmo di Eracleide* CCLXXXI; *Salmi Sarakan*).

25 Cfr. *Conf.* V, 10, 19, NBA I, p. 134: «Et quoniam cum de Deo meo cogitare vellem, cogitare nisi moles corporum non noveram - neque enim videbatur mihi esse quicquam, quod tale non esset - ea maxima et prope sola causa erat inevitabilis erroris mei».

26 Cfr. *Conf.* IV, 15, 24, NBA I, p. 104.

intelligibile. E allora mi fermai a considerare i *lineamenta, et colores, et tumentes magnitudines*<sup>27</sup>.

Si noti che con queste espressioni Agostino è già passato dal livello di conoscenza sensibile ottenuta attraverso i cinque sensi corporei, ad un grado superiore di conoscenza sensibile: quella 'geometrica' (*lineamenta*) e delle grandezze spaziali raggiungibili dalla nostra immaginazione sensibile spazio-temporale. Queste seconde sono frutto della nostra "immaginativa", vale a dire della nostra immaginazione, di cui il nostro animo è dotato. Ma essa è sempre legata alla natura sensibile dello stesso. Tutt'altra cosa rispetto alla consistenza della realtà "spirituale" di cui egli era in cerca, pur senza sapere in cosa essenzialmente consistesse. Quindi Agostino giudica in conclusione di ragionamento che non riuscirà ad andare oltre questo secondo grado di conoscenza sensibile e di doversi fermare lì. Il nostro animo non era ancora in grado di procedere oltre. Dunque, di nuovo, *ibat animus per formas corporeas*<sup>28</sup>. Ciò che gli interessa in questo momento della sua vita intellettuale di giovane studioso cartaginese è accontentarsi di chiarire il "come" si possa giungere ad ottenere le varie conoscenze sensibili e di che natura esse siano. Ma nulla più.

Giunti a questo punto ci pare opportuno, prima di procedere oltre, riassumere, per sommi capi, le tre principali problematiche che attanagliavano in questo periodo di vita intellettuale manichea la mente del nostro studioso. E sono: 1) ricercare la "natura" dell'animo umano, della *mens rationalis*; 2) vederne i collegamenti con la virtù e con il vizio; 3) individuarne i rapporti con il "sommo bene" e il "sommo male". Dunque, come si vede, l'ossessione concettuale di Agostino ruota attorno al problema dell'anima. Il nostro giovane

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

<sup>28</sup> *Ibid.*

studioso manicheo si rende conto che, poiché l'animo umano non può essere concepito in termini di "colori e di grandezze estese"<sup>29</sup>, diventa inutile per noi cercare di approfondirne la natura per questa via. L'anima razionale, realizza Agostino, è qualcosa di più, di differente e di superiore rispetto al livello di concettualità di tipo sensibile, esteriore ed anche interiore, che sinora era riuscito a raggiungere studiando le idee del bello e del convenevole. Ma non ne può chiarire ulteriormente la vera "natura". Quindi decide di cambiare strada per approfondire la tematica che lo attanaglia ed interessa. Decide di seguire la via dell'approccio "morale", la quale sembra più promettente di ulteriori approfondimenti circa l'oggetto concettuale che lo attira. Egli sa che l'animo umano è capace di "virtù" e di "vizio", vale a dire è capace di azioni virtuose e viziose, di azioni moralmente positive e produttive di "pace" e di "unità" nell'animo di chi le compie. Così come le azioni viziose sono in grado di produrre nello stesso animo "discordia" e "divisione". Da qui a concludere che allora l'animo razionale consiste nell'unità e nella "natura" della verità e del "sommo bene", il passo è breve, ma, appunto, solo per chi sappia, per altra via, che non sia la semplice ed autonoma indagine teoretica, che l'animo umano è sede "naturale" della verità, da intendersi nel senso che qualsiasi cosa faccia, sia appunto ben fatta e datrice di pace e di unità; il che assimila un tale tipo di anima alla natura del sommo bene, il quale, per definizione, non può non compiere il bene<sup>30</sup>.

Ora: cosa c'è dietro un simile modo di ragionare? C'è, appunto, l'apporto della dottrina manichea dell'anima umana che la intende come di "duplice" natura: buona e cattiva, a seconda delle azioni che compie e del momento in cui le compie. Siamo, come si vede, in pieno sistema di pensiero "mani-

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, NBA I, p. 105. La traduzione è modificata.

<sup>30</sup> Cfr. *Conf.* IV, 15, 24-25, NBA I, pp. 104-106.

cheo". In queste "nuove" considerazioni di Agostino sulla duplice natura dell'anima umana, entra in scena tutto quanto il peso teoretico del pensiero dualista manicheo, all'interno del quale, il nostro giovane studioso, completamente si colloca e si "vuole" collocare. E tale accreditamento all'interno del pensiero manicheo si fa ulteriormente più evidente ed approfondito, quando Agostino chiama in causa l'aspetto vizioso e moralmente negativo delle azioni che l'anima umana è in grado di compiere. Infatti nella "divisione" riscontrabile nell'animo umano quando si compie un'azione "viziosa", malvagia, lubrica, propria principalmente dell'aspetto "irrazionale" del nostro animo, vediamo entrare in scena decisamente il secondo "principio" del sistema di pensiero manicheo: quello della "sostanza e della natura del 'sommo' male". Sommo male, precisa Agostino, da intendersi "non solo come sostanza, ma anche come 'vita'"<sup>31</sup>. Il che sta a significare la natura "viva", animata propria del secondo principio del sistema manicheo, quello del male, appunto. Tale secondo "principio" della dottrina manichea viene concepito da quel pensiero religioso come "attivo", "vivente", capace di agire autonomamente al punto da consentirgli di eccedere i limiti del "proprio" regno, all'interno del quale, originariamente si trova ad essere collocato. La cupidigia del bene e della sostanza del mondo della "luce", che è regno di "pace", di unità e di bene, nasce dentro la vita "irrazionale" di cui è fornito il mondo del male, come un impulso autonomo, appunto, e necessario, nel senso che così doveva essere sin dagli inizi del secondo momento del mito fondativo originario della dottrina manichea<sup>32</sup>.

La presenza della sostanza o della natura di questo secondo principio della dottrina manichea, abbiamo visto, Agostino la reputa esistente anche

---

<sup>31</sup> Per tutto questo cfr. i paragrafi delle *Confessioni* citati alla nota precedente.

<sup>32</sup> Per tutto ciò si veda una buona esposizione della dottrina manichea: cfr. *supra*, nota 1.

nell'animo umano, come sostanza o natura capace di agire per creare "divisione", "discordia" all'interno dell'animo stesso. Dunque, come si vede, siamo di fronte ad una concezione "dualista" della natura dell'anima dell'uomo, ben illustrato, crediamo, ad esempio dal trattatello dell'Agostino già sacerdote ad Ippona e che porta il titolo, appunto, *De duabus animabus*. Ma il richiamo al pensiero manicheo viene dal nostro retore cartaginese ulteriormente approfondito e confermato, chiamando il primo principio del sistema stesso, quello del bene, "monade", vale a dire "mente senza alcuna connotazione sessuale" e chiamando il secondo principio del pensiero stesso: "diade", vale a dire, produttrice di "ira" nei delitti e nelle azioni malvagie; ma anche produttrice di "libidine", di tendenza libidinosa nelle azioni frutto di concupiscenza sensibile<sup>33</sup>. Quest'ultima connotazione specifica dei due principi del sistema manicheo e delle conseguenze delle loro attività, ha creato molta attenzione da parte degli studiosi moderni, di cui parleremo a suo tempo. Per ora accontentiamoci di ribadire che anche queste ulteriori qualificazioni della natura dei due principi del pensiero manicheo, ben si inquadra nell'insieme del pensiero stesso. Il che depone, a nostro avviso, a favore del loro armonico inserimento nella dottrina manichea stessa, anche se a taluno sembri che non si possano escludere, a prima vista, influssi neopitagorici. Ma la nostra convinzione si basa sulla caratteristica "tipica" del sistema dottrinale manicheo, che è quella di "assimilare" espressioni e concetti di differenti culture o sistemi di pensiero, purché compatibili con le due irrinunciabili concezioni del "proprio" bagaglio dottrinale, che sono: il dualismo e il materialismo di fondo.

Ma l'approfondimento dell'Agostino cartaginese non si ferma qui. A riprova di quanto gli stesse davvero a cuore ribadire l'inserimento dei suoi

---

<sup>33</sup> Cfr. sempre il fondamentale paragrafo 24 del capitolo XV del libro IV delle *Confessioni*.

pensieri di allora all'interno della cornice manichea, entro la quale desidera ardentemente essere collocato. Infatti si sofferma nuovamente a ribadire che "il male non è una sostanza", mentre in realtà, capirà dopo, è un "difetto" di sostanza, una mancanza, una corruzione di un qualche bene, essendo tutta quanta la realtà esistente nient'altro che un bene ed un suo aspetto<sup>34</sup>.

Inoltre il giovane Agostino adepto manicheo ritiene che l'anima umana non sia nient'altro che una parte integrante del "sommo e immutabile bene". Ragion per cui, in quanto, appunto, "immutabile" non può sbagliare in tutto ciò che costruisce intellettivamente. Vale a dire, ad esempio, nell' "immaginare [solo] forme corporee"<sup>35</sup>. Ed Agostino è talmente convinto che la sua anima non possa mai sbagliare, che fa di questa certezza un argomento di polemica con i "suoi concittadini", ai quali diceva: "perché sbaglia l'anima che Dio ha fatto"? Intendendo con questo sostenere che, essendo la sua "natura" della stessa sostanza divina: come è assurdo pensare che Dio possa sbagliare, così diventa altrettanto assurdo che possa sbagliare una parte della sua sostanza come l'anima umana<sup>36</sup>. Ma i cattolici gli rispondevano: "perché, dunque erra Dio"? Intendendo con questo contrastare tale teoria manichea della consustanzialità, 'consustanzialità' dell'anima dell'uomo con la natura divina<sup>37</sup>. In effetti, essendo evidente che la nostra anima sbaglia e commette errori di ogni natura ed anche commette *flagitia* e *facinora*, come abbiamo visto, chi si sentirebbe di attribuire a Dio gli sbagli che l'uomo commette? Ed Agostino non

---

34 Sulla vera natura del male in Agostino, oltre a tutti gli scritti antimanchei e non solo, cfr., ad es., il libro VII delle *Confessioni*.

35 Cfr. *Conf.* IV,15, 26, NBA I, pp. 106-107.

36 Si potrebbe notare in questa deduzione dal tutto alla parte l'influsso della logica aristotelica, che Agostino conosceva già dal ventesimo anno di età, quando lesse e comprese autonomamente e senza aiuto di alcuno, le *Categorie* di Aristotele. Cfr., ad es., *Conf.* IV, 16, 28.

37 Cfr. specialmente *Conf.* IV, 15, 26, NBA I, pp. 106-107.



comprendeva, asserisce, questa obiezione, attribuendo il male che l'anima umana compie all'influsso del principio del male presente anch'esso in noi<sup>38</sup>.

Ecco di nuovo affacciarsi quel dualismo antropologico, frutto di una visione materialisticheggiante della realtà, tipica della dottrina manichea. Agostino ne era così ampiamente "avvolto" e ne era così profondamente immerso che non vede altra via d'uscita ai propri convincimenti concettuali se non rimanere saldamente agganciato al pensiero manicheo. Così stanno le cose ed ogni altro tentativo di qualche studioso di ricondurre il pensiero agostiniano di questo periodo cartaginese, espresso in questa prima e importante opera, ad altre correnti concettuali, mi pare decisamente fuori luogo. Il che non significa che le letture estese che Agostino conduce in questo stesso periodo storico non possano in qualche modo aver contribuito ad affinare i suoi contenuti di pensiero e le tecniche argomentative usate per esprimerlo. Ma dobbiamo sempre sapere che tali nuove informazioni dottrinali vengono usate dal nostro professore di retorica per approfondire il canovaccio portante del suo "sistema" dottrinale, che è costituito dal pensiero filosofico e religioso manicheo.

## **5. Le fonti dell'informazione filosofica di Agostino, studente e professore a Cartagine**

Ora poniamoci un'altra domanda alla quale abbiamo già cercato di rispondere in parte e vediamo di completarla in breve, per quanto il presente scritto possa consentire: quali manuali, quali opere l'Agostino ventisettenne poté accostare che gli potessero tornare utili per comporre la sua prima opera in assoluto e gli consentissero di allargare il suo orizzonte culturale, pur tuttavia

---

<sup>38</sup> Cfr. *ibid.*

sempre decisamente incardinato entro la dottrina manichea, come abbiamo mostrato?

Lo studio più importante di riferimento su questo è ormai quello di Aimé Solignac relativo all'influsso di dossografie e di manuali sulla formazione 'filosofica' del nostro<sup>39</sup>. Egli pone l'accento, in particolare, sull'enciclopedia di Cornelio Celso, sei voluminosi libri di opinioni di filosofi, le *Opiniones omnium philosophorum*, citato da Agostino esplicitamente nel proemio al *De haeresibus*, che è opera tarda. Ma è altrettanto vero che un'opera di così ampio raggio storico, potrebbe ben essere stata conosciuta da Agostino durante il suo lungo e attivo periodo di tirocinio culturale cartaginese, dato quel che sappiamo sulla, per così dire, 'voracità' culturale di quel giovane professore di retorica nella capitale della provincia romana. È vero, come fa notare il Trapè, nella sua chiara introduzione alla filosofia delle *Confessioni*<sup>40</sup>, che non tutti gli studiosi sono d'accordo sull'identificazione di questo Celso, con il Celsino, citato nel *De beata vita* 5. Mentre il Courcelle, sulla scorta dello Schanz, pensa a un certo Cornelio Celsino di Castabala, la cui enciclopedia filosofica fu tradotta in latino da Manlio Teodoro<sup>41</sup>. Noi, sino a sicura prova contraria, non vediamo gravi ragioni ostative a quest'ultima identificazione, data l'abitudine di Agostino a parcellizzare le varie informazioni circa gli autori che cita, nonostante le reticenze e le riserve del Solignac, o le sue differenti proposte in merito<sup>42</sup>.

Ma, oltre all'enciclopedia di Celsino, cos'altro lesse Agostino in quel periodo di grande fervore intellettuale e professionale? Certamente tutte le ope-

---

39 Citato *supra*, nota 9.

40 Cfr. NBA I, pp. IX-CXXI. Vedi anche p. LXV, nota 18.

41 Cfr. COURCELLE 1943, pp. 179-181 e COURCELLE 1968, p. 158.

42 Si veda la sua *Note complémentaire* 16 in AGOSTINO 1962, BA XIII, pp. 671-673.

re filosofiche di Cicerone. Il quale sebbene non sia ancora oggi molto considerato come filosofo, in realtà aveva una grande capacità riassuntiva ed esplicativa delle posizioni delle varie scuole filosofiche dell'antichità greca e latina, oltre che, a dispetto di quel che pensano parecchi studiosi, compresi il Solignac e il Trapè, una sua originalità caratteristica, specie a proposito di tematiche politiche, come ben ha illustrato Domenico Pesce<sup>43</sup>.

Ovviamente, quando parliamo di Cicerone dobbiamo essere consapevoli che abbiamo a che fare con un vero e proprio "tramite" di grandissimo peso, per così esprimerci, dell'informazione filosofica antica di lingua greca verso il mondo latino. Abbiamo a questo riguardo, da ultimo, gli studi del Testard<sup>44</sup> e dell'Hagendahl<sup>45</sup> a farci da guida. Ad essi rimandiamo, non potendo in questa sede se non accennare a questa importantissima fonte, dalla lettura del cui *Ortensio* parte tutto l'interesse di Agostino per la filosofia. Un altro autore certamente conosciuto e letto molto probabilmente in questi anni fu Varrone. Quel Marco Terenzio Varrone le cui *Antiquitates rerum divinarum et humanarum*, oltre ai *Disciplinarum libri*, egli cita ampiamente nella *Città di dio*, in quel libro splendido, l'VIII, appunto, sulla storia della filosofia dei tempi suoi e passati.

Oltre a Varrone certamente lesse le *Successiones* di Sozione, sempre per il Solignac<sup>46</sup>. E lesse certamente anche Seneca, perché lo cita come conosciuto nel giudicare la scarsità di conoscenze culturali del vescovo Fausto, che egli incontrò in Africa, appunto, prima di partire per l'Italia<sup>47</sup>. Ma come diment-

---

43 Cfr., ad es., PESCE 1957.

44 Cfr. TESTARD 1958.

45 Cfr. HAGENDAHL 1988.

46 Cfr. SOLIGNAC 1958.

47 *Conf.* V, 6, 11.

care Apuleio, il *Platonicus noster*<sup>48</sup>, di cui Agostino ricorda la bella statua eretta in suo onore a Madaura, dove egli aveva compiuto gli studi superiori, prima di andare a Cartagine? Di lui certamente lesse il *De deo Socratis*, il *De mundo*, per tanto tempo attribuito ad Aristotele, oltre che, ovviamente, le *Metamorfosi*. Ma lesse anche delle traduzioni di opere classiche di Platone e della tradizione platonica, come il *Timeo* e il *Fedone*, sebbene non completi, opere che furono tradotte in latino da Cicerone, la prima e da Apuleio, la seconda. Lesse pure i *Theologumena aritmetichès*, e l'*Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, perché di esse si trovano tracce, dice il Solignac<sup>49</sup>, seguendo ed approfondendo lo Svoboda, proprio nella prima opera perduta di Agostino, il *De pulchro et apto*, appunto, come a suo luogo faremo vedere. Non possiamo dimenticare neppure le *Physicae Opiniones* di Teofrasto, di cui abbiamo già detto. E citiamo anche le *Noctes Atticae* di Aulo Gellio, retore filosofo romano del II secolo d. c.

Parliamo ancora un attimo della formazione matematica o, meglio, aritmo-matematica del giovane Agostino cartaginese, dato che si tratta non solo delle sue informazioni in ambito aritmetico elementare, o astronomico e astrologico, di cui qualcosa abbiamo già detto, ma, in generale della sua "scienza dei numeri", come la chiama il Solignac<sup>50</sup>. E anzitutto è bene ricordare come Agostino qualifichi questa *scientia numerorum*. La chiama *mathematica*: vale a dire quell'insieme di discipline che vengono studiate e messe in pratica dai cosiddetti *mathematici*. Abbiamo a proposito del significato di questo termine all'epoca del nostro, una sua importante questione, delle 83 *Diverse* che possediamo, la *quaestio 45a*. Infatti lì dice che al principio fra gli studiosi il

---

48 *Civ. Dei* VIII, 12.

49 Cfr. SOLIGNAC 1958.

50 In AGOSTINO 1962, BA XIII, p. 90.

termine *mathematici* significasse solamente gli astronomi, gli studiosi di astronomia o di coloro che studiano i percorsi degli astri, le loro rivoluzioni e congiunzioni, e sapevano fare il calcolo delle eclissi del sole e della luna. Ma, successivamente, e perciò già ai suoi tempi, in Africa specialmente, il termine *mathematicus* aveva assunto anche un significato più popolare, per così dire, di studioso di astrologia, cioè di studioso e di facitore di oroscopi a fini pratici, in qualsiasi campo della vita degli uomini. Tant'è che Agostino stesso in questo periodo della sua permanenza cartaginese, se veniva richiesto di fare oroscopi, li compilava, anche a pagamento. Dunque non è vero quello che dice il Marrou, che pure ha importanti meriti nell'ambito della ricerca delle fonti sull'informazione giovanile di Agostino, secondo il quale "nulla ci dice che abbia conosciuto lui stesso la tecnica di questi calcoli"<sup>51</sup>. Anzi egli l'ha conosciuta e praticata a quei tempi giovanili africani<sup>52</sup> e poi non l'ha mai dimenticata del tutto. Addirittura potremmo dire che la ha ridisegnata ai propri nuovi fini, che sono quelli dell'uomo di cultura di quel secolo e dell'inizio del seguente, e dell'uomo di chiesa che diventerà, utilizzandola abbastanza di frequente nelle sue esegesi della sacra Scrittura.

E quando si parla di astrologia e di astronomia i due nomi importanti che vengono subito alla mente sono: Ipparco e soprattutto Tolomeo, che raggiunge nelle sue due grandi opere, la *Mathematiké Syntaxis*, poi chiamata *Almagesto* dagli arabi, e il *Tetrabiblos*, o *Opus Quadripartitum*, dedicate a questi settori culturali, il massimo della sintesi attingibile dai posteri in proposito<sup>53</sup>.

---

51 Cfr. MARROU 1949, p. 248 ss.

52 Cfr., ad es., *Conf.* V, 3, 3; V, 3, 6; V, 7, 12; V, 14, 24.

53 Come Agostino venne a conoscenza per lo meno dei contenuti dei lavori di Tolomeo? È possibile pensare soprattutto alla mediazione della *Mathesis* di Firmico Materno, che è la prima opera latina in prosa su questi argomenti. Cfr. su ciò, ad es., FIRMICO MATERNO 2002.

E non dimentichiamo neppure, fatto importantissimo ai nostri fini, che anche la dottrina manichea alla quale allora Agostino aderiva ancora convintamente, per lo meno sino all'incontro con il vescovo manicheo Fausto, era fortemente intessuta di nozioni astronomiche ed astrologiche, essendo di origini orientali, come ben ha fatto notare il Widengreen<sup>54</sup>. Sebbene studi recenti fondati sui testi di Nag Hammàdi e di Medinet Madi di recente pubblicazione, diano dell'origine del manicheismo una visione più gnosticheggiante che orientaleggiante. Ma ciò non inficia del tutto i lavori del Widengreen, che sono ben fondati su altri testi.

Inoltre occorre ancora precisare che Agostino a quei tempi non era solo informato sulla scienza dei numeri, nel senso in cui la intendiamo noi oggi, ma era interessato anche all'aritmologia. Lo sappiamo, ad esempio, perché in questo importante libro IV delle *Confessioni*, egli ricorda di aver coinvolto nello studio di tale disciplina, chiamiamola così, un suo allievo, Favonio Eulogio, il quale scrisse sull'argomento un *De somno Scipionis*, oggi perduto, il quale non è altro che un trattato di aritmologia<sup>55</sup>. Questo dimostra che Agostino era molto interessato alle trattazioni mistiche dei numeri. E le sue opere successive, specie quelle della maturità, confermano tale interesse, come dicevamo. Il quale lo accompagnerà per tutta la vita di studioso e di esegeta della sacra Scrittura. Orbene, il suo interesse nasce proprio in questo momento storico africano, quello in cui fu professore cartaginese e grande divoratore di trattati scientifici o simili, relativi alle vare arti, che Boezio chiamerà liberali, come dimostrano anche gli scritti milanesi, antecedenti il suo battesimo, e dei quali abbiamo delle spoglie, in parte definite spurie dagli studiosi, tranne il *De mu-*

---

54 Cfr. WIDENGREEN 1961.

55 Cfr. AGOSTINO 1962, BA XIII, p. 91.

sica e ormai il *De dialectica*<sup>56</sup>.

Ora, l'interpretazione numerologica delle vicende e dei concetti da dove gli veniva? È sempre il Solignac<sup>57</sup> ad illuminarci. Viene, ad esempio dal *De principiis numerorum* e dal *De arithmetica* perduti di Varrone. Ma anche dalla da noi già citata *Introductio arithmetica* di Nicomaco di Gerasa, che è un neopitagorico del II secolo. O dallo pseudo-plutarco *De vita et poesi Homeri*. Od anche da un trattato anonimo di aritmologia, i *Theologumena arithmetichés*, dei quali dovremo parlare un poco a proposito delle espressioni 'monade' e 'dyade asessuata', che Agostino usa proprio nel nostro *De pulchro et apto*. Diremo qualcosa più oltre. Per ora ci sembra rimanga da accennare per lo meno ad un altro importante aspetto dell'informazione filosofico-scientifica di Agostino in questo magico periodo storico della sua formazione e vita di giovane professore. Si tratta di tener conto del non detto o non accennato da lui più o meno esplicitamente, ma di fatto operante in quel periodo e nella nostra opera perduta. Infatti leggendo questi capitoli delle *Confessioni* dedicati al *De pulchro et apto*, ci sorprende la grande capacità di Agostino di saper mischiare un certo atteggiamento da studioso spiritualista, per così dire, con quello dello studioso sensista, per usare un'espressione di Gilson. E si tratta, come abbiamo detto e chiariremo sempre meglio in seguito, di una visione sensista delle cose, la quale però non è a senso unico e monolitico, per così dire. Infatti Agostino accenna ai "due" modi di conoscenza sensibile da lui posseduta in quel tempo. Ed è quella, dirà, "delle linee... dei colori e delle grandezze

---

56 Sugli scritti milanesi di Agostino sulle arti liberali, si veda ad esempio il vol. XXXVI della NBA, pubblicato nel 2005. Il testo del *De dialectica* è pubblicato anche in AGOSTINO 2009. Utile al riguardo è PIZZANI 1987. Si vedano anche PINBORG 1962; JACKSON 1975; PEPIN 1976.

57 Cfr. SOLIGNAC 1958.

materiali”<sup>58</sup>, cioè il grado della conoscenza diretta dei sensibili propri ad ogni senso, e quella di un grado in certo senso superiore dal punto di vista della sottigliezza conoscitiva, che è quello della “finzione”<sup>59</sup> immaginifica, sempre per noi però facente parte del momento attribuibile al livello della conoscenza sensibile.

Per spiegare questa commistione di atteggiamenti, vale a dire di quello in certo modo più spiritualista e quello sensista e materialisticheggiante, anzitutto ci viene in mente la mentalità di tipo neoplatonico, già consolidata in chi scrive le *Confessioni* e che è ormai vescovo della chiesa cattolica. Ma se riflettiamo ancora più a fondo sui due livelli di trattazione conoscitiva presenti nel testo, quello più spiritualizzante, appunto, e quello più sensoriale, ci viene in mente che forse la causa di tale duplice movimento espositivo possa essere riportato all’insieme molteplice e polimorfo della formazione culturale di Agostino a quei tempi cartaginesi e che sapeva unire brandelli di platonismo con influssi manichei o scettici, di derivazione aritmo - geometrica.

Non possiamo dimenticare neppure, ad esempio, le *Physicae Opiniones* di Teofrasto ed altri testi simili<sup>60</sup>. Ma forse occorrerebbe ampliare un poco questo ambito di indagini. Cosa che certamente non possiamo fare in questa sede. Da lì e da opere simili che abbiamo già ricordato, viene l’approccio più esperienziale o, meglio, sperimentale delle sue conoscenze sensibili. Ma non dimentichiamo di ricordare, ad esempio, che a quel periodo cartaginese risale la lettura di almeno due opere, seppure non complete, di Platone: il *Timeo*, tradotto in latino da Cicerone ed il *Fedone*, tradotto da Apuleio. In esse Ago-

---

58 *Conf.* IV,15, 24, NBA I, p. 105. Trad. modificata.

59 *Conf.*, IV,15, 26: «[...] et imaginabar formas corporeas et caro carnem accusabam [...]» (NBA I, p. 106).

60 Cfr. SOLIGNAC 1958.



stino poteva ben trovare parecchi slanci intellettuali verso l'uso del pensiero intelligibile senza tuttavia averne colto ancora l'importanza e la vera potenzialità concettuale e metafisica; pensiero che, tuttavia, spesso parte da, ed utilizza ampiamente questo secondo grado di conoscenza sensibile (quello "immaginativo", appunto). Detto ciò, dobbiamo dire ancora qualcosa a commento di qualche passaggio della fine di questo libro IV delle *Confessioni*, nel quale compare la trattazione di questa prima opera di Agostino sul bello. Ad un certo punto il professore cartaginese scrive: *et avertēbam palpitantem mentem ab incorporea re, ad lineamenta, et colores, et tumentes magnitudines*<sup>61</sup>. Già abbiamo detto sulle *tumentes magnitudines*. Dobbiamo ancora dire meglio dei *lineamenta* e dei *colores*. Infatti, poco oltre, nello stesso libro, il nostro, dopo aver riferito che *omnes libros artium, quas liberales vocant...per me ipsum legi et intellexi...et gaudebam in eis*<sup>62</sup>, aggiunge anche: *Quidquid de arte loquendi et disserendi, quidquid de dimensionibus figurarum, et de musicis, et de numeris, sine magna difficultate, nullo hominum tradente intellexi*<sup>63</sup>. Ed aggiunge anche che egli sa benissimo che *illas artes, etiam ab studiosis et ingeniosis, difficillime intelligi*<sup>64</sup>. Il pronto e veloce apprendimento di esse da parte sua, egli lo attribuisce alla *celeritas intelligendi*, ed al suo *disputandi acumen*<sup>65</sup>: doni della cui presenza in lui ovviamente deve ringraziare dio<sup>66</sup>. Tutto ciò spinge il nostro esegeta a pensare quanto distante fosse ancora in quel periodo storico dalle conoscenze del vero bene, che è quello da lui abbracciato durante e dopo l'adesione alla dottrina della chiesa cattolica.

---

61 *Conf.*, IV,15, 24, NBA I, p. 104.

62 *Conf.* IV,16, 30, NBA I, p. 108.

63 *Ibid.*

64 *Ibid.*

65 *Ibid.*

66 E quest'ultima evidentemente è un'annotazione di quello che è stato chiamato l'Agostino "narrato"; come nel capitolo seguente chiariremo.

Ma a noi, in questa sede, giova rammentare nuovamente l'ampiezza e la vastità delle fonti dell'informazione a cui queste parole riportano. Infatti non si tratta solamente di retorica e logica (*l'ars disserendi*)<sup>67</sup> di cui abbiamo già accennato sopra, ma anche di formazione scientifica, per così dire. Si tratta cioè delle discipline, poi dette del quadrivio, vale a dire riguardanti: le *dimensiones figurarum*, la *musica*, e i *numeri*, delle quali pure è stato già accennato, e il cui quadro pensiamo di completare ora brevemente. Infatti tre espressioni ci sembrano molto interessanti per aiutarci a completare il corredo scientifico del giovane studioso, al di là dell'astrologia, dell'astronomia e della matematica. E sono: *dimensiones figurarum*, *lineamenta* e *colores*. Evidentemente con esse Agostino si riferisce alla geometria e quindi presumibilmente agli *Elementi* di Euclide che erano in circolazione anche in traduzione latina e perciò accessibili facilmente al suo brillante intelletto<sup>68</sup>. Ma per quanto riguarda i 'colori' e il modo con cui sono da noi percepiti, assieme ai *lineamenta* geometrici, molto probabilmente il richiamo d'obbligo è a altre opere di Euclide, già allora importanti come *l'Ottica*, che è la prima trattazione completa sui raggi visivi e sulla conoscenza visiva degli oggetti attraverso il cono visivo, geometricamente e matematicamente spiegato; ma potrebbe anche essere importante, specie per i colori, la *Catoptrica* di Euclide stesso. Ci fermiamo qui per quanto riguarda il *parterre* culturale di un giovane professore alla ricerca del successo nella vita come è da considerarsi l'Agostino del primo periodo cartaginese. E si tratta, già così illustrato, davvero di uno splendido *parterre*!

---

67 Le così chiamate, poi, arti del trivio.

68 Cicerone cita Euclide, ad es., in *De orat.* III, 132. Ed Agostino evidentemente lo sapeva. Dei libri XI - XIII degli *Elementi*, tradotti in latino nel IV secolo, abbiamo memoria in un codice palinsesto.

## 6. Conclusioni

Come speriamo di essere riusciti a dimostrare con il presente lavoro, l'orizzonte di pensiero all'interno del quale vanno inseriti e, anzi, chiedono esplicitamente, da parte del loro autore, di essere inseriti gli approfondimenti di pensiero teoretico effettuati in questo primo scritto agostiniano, è quello del sistema dottrinale manicheo. E questo a differenza di quanto, un poco avventatamente, qualche studioso aveva sinora tentato di far vedere. Deve essere chiaro che anche l'uso da parte di Agostino di espressioni che, a prima vista, sembrano rinviare ad altri sistemi di pensiero, come quelli neopitagorico, o stoico, sono sempre filtrati dall'uso che ne viene fatto all'interno del pensiero di Mani. Infatti espressioni come monade e diade che di primo acchito sembrerebbero di derivazione neopitagorica, in realtà sono assorbiti già dal pensiero religioso manicheo, che li usa per esprimere la divinità e la dispersione mondana delle cose, e sono presenti già nei libri di preghiera manichei, ai quali il giovane retore manicheo di Cartagine aveva modo accedere e poteva utilizzare. Il che non significa che l'uomo di cultura Agostino non sapesse che tali espressioni sono anche utilizzate da correnti di pensiero differenti. Ma, come sappiamo dagli studi sul pensiero manicheo ed Agostino stesso conferma, questo sistema religioso e teoretico aveva, sin dalle sue origini, la vocazione ad assimilare a sé aspetti delle culture e dei pensieri più diversi, purché fosse possibile utilizzarli secondo l'ottica di pensiero dualista e materialisticggiante tipico di se stesso, basato sui due principi originari e sui tre tempi del loro svolgimento nel mondo archetipo, mondano e finale. Questa convinzione è più volte ribadita nel corso di questi tre capitoli delle *Confessioni* che trattano del bello e del convenevole.

Ma l'impressione che si ha leggendoli, come abbiamo cercato di mostra-

re, è piuttosto che le idee che esprimono i due concetti di bello in sé e di bello in relazione ad altro, non siano che occasioni per consentire al giovane studioso africano di affrontare problematiche più estese e diverse, sia dal punto di vista gnoseologico, che metafisico e filosofico religioso in genere. Infatti l'attenzione si concentra subito sui vari tipi di amore che spingono l'animo umano verso un qualcosa che piace e soddisfa sia gnoseologicamente che esteticamente e moralmente. In effetti l'impulso conoscitivo amoroso ci indirizza subito verso le conoscenze di natura sensibile di cui il nostro animo è ricco e fornito. Ma queste conoscenze, rimarca Agostino, sono di due gradi o livelli di astrazione. Il primo grado è quello fornito dai cinque sensi che offrono alla nostra mente gli aspetti "sensibili", vale a dire esperienziali degli oggetti da loro raggiunti. C'è poi un grado di conoscenza sensibile di "secondo" livello. Che è quella elaborata dalla nostra immaginazione "sensibile", capace di elaborare concetti come quelli propri delle singole scienze di ispirazione sensibile, come la geometria, fatta di figure e grandezze, o l'ottica fatta di linee e di colori. Ma l'apporto conoscitivo più importante, pare, che la nostra immaginazione o *phantasia* sensibile può elaborare è quello relativo ai fondamenti ed agli svolgimenti del sistema di pensiero manicheo entro cui Agostino si pone decisamente.

Infatti è proprio a partire dalle convinzioni religiose del mito manicheo, immaginificamente raggiungibile, che il giovane retore parte per giustificare le proprie convinzioni circa la natura dell'anima umana, dei suoi rapporti con la virtù e con il vizio e con la natura del sommo bene e del sommo male. In realtà la sua convinzione che la natura dell'anima dell'uomo sia riconducibile ad una duplice natura, quella del bene e quella del male, è decisamente inquadrabile entro l'ottica manichea raggiungibile attraverso le informazioni

sia di natura dogmatica, sia di natura "sensibile". Questo "dualismo" antropologico è accolto dal nostro studioso come l'unico capace di far convivere all'interno della *mens* razionale dell'uomo la sua duplice capacità, quella di compiere il bene, in quanto partecipe della natura del bene in sé, che è quella del primo principio del mito manicheo, quello del sommo bene, con l'opposta capacità di compiere anche il male, di compiere *flagitia et facinora*, che è nella *mens* stessa una capacità tipica del principio opposto al bene, che è quello della natura del male, ugualmente presente in noi.

Come si vede, in questa visione dualista dell'animo umano la caratteristica dominante è quella del disegno di natura immaginifica, di derivazione sensibile. Solo se si considera l'animo umano come una "immagine" di natura materialisticheggiante e quantitativizzata raggiungibile e qualificabile attraverso la nostra capacità immaginativa sensibile, lo si può intendere come una "estensione" suddivisibile in due parti differenti, di natura e sostanza differente, capaci di "agire" per raggiungere il bene o il male. Nulla di più chiaramente manicheo di ciò depone a favore della visione dualista e materialisticheggiante abbracciata e teoreticamente difesa dal nostro giovane retore africano. Non credo si possa deviare da questo schema di pensiero che Agostino assume e sostiene, avvalendosi anche degli apporti dottrinali provenienti dalla sua più che eccellente preparazione culturale acquisita a Cartagine, a partire proprio dagli insegnamenti logici provenienti dalla ormai lontana lettura e autonoma comprensione delle *Categorie* aristoteliche.

Rimane da ricordare ancora, a ulteriore riprova del buon grado di approfondimento di pensiero manicheo da parte del nostro studioso, il fatto che egli era così decisamente convinto di esso, che lo difende anche pubblicamente, di fronte ai suoi concittadini, proponendo loro un "dilemma" che ritornerà

abbastanza spesso negli scritti antimanichei successivi: se l'anima dell'uomo è parte della sostanza o natura divina, che è quella del sommo bene, ovviamente, può essa errare in quel che fa e conosce? Evidentemente no, perché ammettere che essa possa sbagliare significherebbe coinvolgere anche dio, il dio del bene, in questi sbagli. Buona natura non mente, sostiene l'Agostino ventisettenne! Ma già a prima vista questo quesito appare parziale e monco, per così dire, nel senso che l'animo umano, come si è detto, comporta anche un "aspetto" negativo e capace di malvagità

Allora che fine fa questa seconda natura dell'anima umana? Che rapporti ha con il principio del sommo bene, immutabile e perfetto, in quel che è e fa? Agostino non se ne interessa, talmente è convinto della impeccabilità e della certezza della sua visione dell'anima dell'uomo. Ma così non è per i suoi concittadini, ai quali proponeva la teoria della impossibilità dell'errore da parte della sua *mens* razionale. Essi infatti già vedevano la contraddizione insita nella concezione dualista dell'animo umano di Agostino e lo incalzano con un contro dilemma, che così recita: se l'uomo può peccare ed errare, non coinvolge in queste attività la natura stessa di dio, dato che egli risulta per il manicheismo della stessa natura del dio del bene? Il che è logicamente assurdo. Allora, delle due l'una: o l'uomo non è della stessa sostanza divina, o dio non è più buono e immutabile. Agostino capisce l'obiezione, ma si rifiuta di considerarla fondata, poiché è talmente convinto della sua visione dualista e materialisticheggiante della natura dell'uomo, che non riesce a staccarsi dal considerare, uno dei due aspetti della duplice natura umana, indipendentemente dall'altro. Insomma, il nostro giovane retore è talmente convinto della certezza e della inattaccabilità delle proprie convinzioni manichee, che non è in grado di vedere altro.

E la sua annotazione postuma, di chi sta scrivendo le *Confessioni* è quanto mai significativa. Infatti annota che in quel periodo storico della sua vita non sapeva ancora che il male non è una sostanza, come egli riteneva, ma un difetto, una mancanza di sostanza. Il che, se visto dal punto di vista di allora, per converso, viene a confermare la sua ferma convinzione dualista e materialisticheggiante della natura dell'uomo e dello svolgimento dei presupposti della dottrina manichea nell'universo e nella natura delle cose. Alla fine possiamo dire di aver tenuto fede al proposito dal quale eravamo partiti nell'intraprendere questo lavoro, che era quello di far vedere, meglio di quanto sinora, nella bibliografia riguardante quest'opera perduta di Agostino, sia possibile leggere e a differenza di quanto qualche studioso odierno abbia potuto pensare, che il *De pulchro et apto* affronta tematiche più estese di quello che a prima vista potrebbe sembrare. Tematiche: psicologiche, gnoseologiche, morali, metafisiche, antropologiche e di filosofia religiosa, tali da farci rimpiangere di non avere oggi più traccia di quest'opera.

Allora, in conclusione, altro che dire, come scrive il Solignac, che "abbiamo a che fare con un bell'esempio di 'confusionismo'"<sup>69</sup>. Confusionismo però dovuto alla "potenza di sintesi dello spirito di Agostino"<sup>70</sup>. Ora, come speriamo di avere dimostrato in questo lavoro di scavo del pensiero agostiniano, mai tentato sinora, la potenza di sintesi dello spirito di Agostino c'è davvero tutto quanto nel riassunto di questo scritto giovanile che il nostro ex professore di retorica è stato capace di fare. Solo che si tratta di una capacità di sintesi "tipica" del pensiero agostiniano, che egli possiede naturalmente, sin dagli inizi della sua ricerca intellettuale e che possiede parimenti e in modo sempre più acuto e profondo come membro ventisettenne della chiesa

---

<sup>69</sup> Si veda la sua *Note complémentaire* 16, in AGOSTINO 1962, BA XIII, p. 672.

<sup>70</sup> *Ibid.*

di Mani. Ma quello che lo studioso francese forse non ha ben compreso, come si vede anche dal veloce riassunto del contenuto che egli presenta nella sua importante “nota complementare” delle *Confessioni* dedicata a questo scritto, è il “fulcro teoretico” del sistema di pensiero agostiniano, che è interamente costruito a partire dalla sua concezione manichea dell’uomo, della sua anima, la quale è insieme buona e cattiva, tendente al bene e al male, al bello e anche al brutto e dispersivo, in quanto antropologicamente “duplice”, perché specchio delle forze insite nell’universo, che sono al tempo stesso buone e cattive, ma che possono essere superate dall’impegno religioso del singolo credente, teso alla costruzione di un mondo migliore e più giusto per tutta l’umanità salvata e destinata alla salvezza eterna, proprio così come il pensiero manicheo sostiene e intende fare interiorizzare ai suoi adepti. Solo che il grande sforzo introspettivo della mente agostiniana è capace di rispondere a questa consegna religiosa e culturale in modo splendido e teoreticamente denso, già sin da allora.

In fondo, quello che forse il Solignac non ha ben compreso, a differenza, mi pare, di quel che ha intuito il Takési Kato<sup>71</sup>, che intitola il suo saggio proprio con la proposizione “*melodia interior*”, è che proprio sulla base della concezione intellettuale dell’anima allora posseduta da Agostino, egli sia riuscito

---

<sup>71</sup> Cfr. KATO 1966, pp. 238-240. Alla p. 240 del suo breve ma denso articolo, il nostro studioso sostiene, in conclusione, che “il *De pulchro et apto* di sant’Agostino...si ispira soprattutto alla concezione manichea del Dio-Bellezza”. Ora, a noi pare di aver fatto capire che, se è vero che la concezione dottrinale manichea del dio-bellezza sia presente nella dottrina manichea e nella mente di Agostino, è altrettanto vero però che la ‘duplice’ distinzione dell’idea del bello in: ‘bello in sé’ e ‘bello in rapporto ad altro’, nel pensiero manicheo non c’è e che, perciò, ad Agostino essa non può essere venuta se non da Cicerone, come ha mostrato il Testard (citato sopra, alla nota 21), il quale l’ha molto probabilmente presa, lui sì, dall’*Ippia maggiore* di Platone, che ne parla diffusamente, data anche la missione che Cicerone si era proposto; che era quella di fare da tramite fra la filosofia greca e quella latina, come precisa bene, ad es., Domenico Pesce in un suo illuminante saggio, tuttora valido (PESCE 1957).



a costruire un “sistema” di pensiero teso ad approfondire “concettualmente” gli aspetti antropologici delle sue convinzioni religiose manichee. Tale è, invece, come si è visto, la nostra ricostruzione del contenuto concettuale complessivo (sul piano non solo psicologico, ma anche gnoseologico, antropologico, metafisico, morale e teologico) del lavoro giovanile di Agostino ventisettenne. Il che non vuol dire certamente che la cultura filosofica dimostrata da Agostino in quel periodo storico della sua vita di intellettuale e di uomo di fede non sia di amplissime dimensioni e dovuta alla sua grande capacità di “sintesi”, come abbiamo detto. Solo che essa è guidata e diretta dalla sua visione filosofico religiosa di matrice manichea.

FRANCO DE CAPITANI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

AGOSTINO 1962 = AUGUSTINUS, *Les Confessions*, eds. AIMÉ SOLIGNAC, EUGÈNE TRÉHOREL, GUILLHELM BOUISSOU, Paris, de Brouwer 1962 (Bibliothèque Augustinienne, 13-14).

AGOSTINO 1974 = AGOSTINO, *Le Confessioni*, eds. AGOSTINO TRAPÈ, MICHELE PELLEGRINO, Roma, Città Nuova 1974 (Nuova Biblioteca Agostiniana, I).

AGOSTINO 1992 = AGOSTINO, *De quantitate animae*, introduzione generale di AGOSTINO TRAPÈ; a cura di DOMENICO GENTILI, Città Nuova, Roma 1992 (Nuova Biblioteca Agostiniana, I, 2).

AGOSTINO 2009 = AGOSTINO, *De dialectica liber*, a cura di GAETANO PICCOLO, Napoli, Loffredo 2009.

FIRMICO MATERNO 2002 = IULII FIRMICI MATERNI *Mathesis*. Texte établi et traduit par PIERRE MONAT, Paris, Collection des Universités de France 2002.

### Studi

ADAM 1969 = ALFRED ADAM, *Texte zum Manichaismus*, Berlin, de Gruyter 1969<sup>2</sup> (Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, 175).

ALFARIC 1919 = PROSPER ALFARIC, *L'évolution intellectuelle de saint Augustin. I: Du manichéisme au néoplatonisme*, Paris, Nourry 1919.

COLISH 1985 = MARCIA L. COLISH, *The Stoic Tradition from Antiquity to the early Middle Ages. 1: Stoicism in Classical Latin Literature; 2: Stoicism in Christian Latin Thought through the Sixth Century*, Leiden, Brill 1985.

COURCELLE 1943 = PIERRE COURCELLE, *Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore*, Paris, de Boccard 1943.

COURCELLE 1968 = PIERRE COURCELLE, *Recherches sur les 'Confessions' de saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1968<sup>2</sup>.

DE CAPITANI 2004 = FRANCO DE CAPITANI, *Sritti manichei e antimanichei*, Parma, Uni-Nova 2004.

DECRET 1974 = FRANÇOIS DECRET, *Mani et la tradition manichéenne*, Editions du Seuil, Paris 1974.

GILSON 1949 = ETIENNE GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, Vrin 1949 (trad. it. *Introduzione allo studio di sant'Agostino*, Torino, Marietti 1997).

GNOLI 1993 = GHERARDO GNOLI, «Manicheismo», *Enciclopedia Treccani*, vol. XXII, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1993, p. 120.

GNOLI 2003 = GHERARDO GNOLI (a cura di), *Mani e il manicheismo*, vol. I, Milano, Mondadori 2003.

GNOLI 2006 = GHERARDO GNOLI (a cura di), *Il manicheismo. Il mito e la dottrina. I testi manichei copti e la polemica antimanichea*, vol. II, Milano, Mondadori 2006.

GNOLI 2008 = GHERARDO GNOLI (a cura di), *Il manicheismo. Il mito e la dottrina. Testi manichei dell'Asia centrale e della Cina*, vol. III, Milano, Mondadori 2008.

HAGENDAHL 1988 = HARALD HAGENDAHL, *Cristianesimo primitivo e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro*, trad. it. Milano, Borla 1988.

JACKSON 1975 = B. DARRELL JACKSON, *Introduction to Augustine's "De dialectica"*, Dordrecht-Boston, Reidel 1975.

KATO 1966 = TAKÉSI KATO, «'Melodia interior'. Sur le traité 'De pulchro et apto' de saint Augustin», *Revue des Etudes Augustiniennes* 12 (1966), 229-240.

KATO 1981 = TAKÉSI KATO, «La relation entre la beauté et l'amour dans le 'De pulchro et de apto' de saint Augustin», *St. Paul's Review* 40 (1981), 111-124.

MANCINELLI 2018 = PAOLA MANCINELLI, *Grammatiche della bellezza*, Roma, Aracne 2018.

MARROU 1949 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture anti-*

que, Paris, de Boccard 1949.

MONDOLFO 1984 = RODOLFO MONDOLFO, *La teoria agostiniana del senso interno e i suoi antecedenti greci*, in RODOLFO MONDOLFO, *Momenti del pensiero greco e cristiano*, Napoli, Morano 1984, pp. 59-84.

PÉPIN 1976 = JEAN PÉPIN, *Saint Augustin et la dialectique*, Villanova (Pennsylvania), Villanova University Press 1976.

PESCE 1957 = DOMENICO PESCE, *Città terrena e città celeste nel pensiero antico (Platone-Cicerone-S. Agostino)*, Firenze, Sansoni 1957.

PINBORG 1962 = JAN PINBORG, «Das sprachdenken des Stoa und Augustins Dialektik», *Classica et Mediaevalia* 23 (1962), 148-167.

PIZZANI 1987 = UBALDO PIZZANI, «L'enciclopedia agostiniana e i suoi problemi», in AA.VV., *Congresso Internazionale su S. Agostino nel XVI centenario della conversione*, 2 voll., Roma, Istituto Patristico Augustinianum 1987, vol. I, pp. 331-361.

RIES 1994 = JULIEN RIES, «Jesus la Splendeur, Jesus Patibilis, Jesus historique dans les textes occidentaux», in HOLGER PREISSLER, HUBERT MICHAEL SEIWERT, HEINZ MÜRMELE (eds.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte : Festschrift für Kurt Rudolph zum 65. Geburtstag*, Diagonal Verlag, Marburg 1994, pp. 235-245.

RIES 2011 = JULIEN RIES, *Manicheismo. Un tentativo di religione universale*, Milano, Jaca Book 2011.

SOLIGNAC 1958 = AIMÉ SOLIGNAC, «Doxographies et manuels dans la formation de saint Augustin», *Recherches Augustiniennes* 1 (1958), 113-148.

SOLIGNAC 1962 = AIMÉ SOLIGNAC, *Introduction*, in AGOSTINO 1962.

SOLIGNAC 1988 = AIMÉ SOLIGNAC, «Il circolo neoplatonico milanese al tempo della conversione di Agostino», in AA.VV., *Agostino a Milano. Il battesimo, Agostino nelle terre di Ambrogio (22-24 Aprile 1987)*, Palermo, Augustinus 1988.

SVOBODA 1933 = KAREL SVOBODA, *L'esthétique de saint Augustin et ses sources*, Brno, Filosofická Fakulta s podporou Ministerstva Školství a národní osvety v

komisi knihkupectvi a. Pisa 1933.

TARDIEU 2009 = MICHEL TARDIEU, *Il Manicheismo*, Cosenza, Giordano 2009.

TESTARD 1958 = MAURICE TESTARD, *Saint Augustin et Cicéron. Vol I : Cicéron dans la formation et l'oeuvre de saint Augustin*, Paris, Etudes Augustiniennes 1958.

VANNI ROVIGHI 1962 = SOFIA VANNI ROVIGHI, «La fenomenologia della sensazione in sant'Agostino», *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 54 (1962), 18-32.

WEARRING 2006 = ANDREW WEARRING, «Manichaeic Studies in the 21st Century», in FRANCES DI LAURO (ed.), *Through a Glass Darkly: Reflections on the Sacred*, Sydney, Sydney University Press 2006, pp. 249-261.

WIDENGREN 1961 = GEO WIDENGREN, *Mani e il Manicheismo*, Milano, Il Saggiatore 1961.

# UNE QUESTION DE PERSPECTIVE DISPUTÉE À ERFURT PARTIELLEMENT COPIÉE SUR UNE QUESTION D'ORESME

JEAN CELEYRETTE

## Introduction

L'influence des maîtres parisiens sur les nouvelles universités d'Europe centrale créées dans la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle a été bien documentée, notamment en ce qui concerne la faculté des arts. Dans un article déjà ancien<sup>1</sup>, Markowski a montré à quel point les oeuvres de Buridan y avaient eu une fortune importante. A l'Université de Prague, en particulier, " les décrets de la Faculté des arts encouragèrent les maîtres à inclure dans le programme de leur enseignement les œuvres des grands maîtres de Paris et d'Oxford ". Et il ajoute, " il est certain que Jean Buridan fut du nombre de ces grands philosophes parisiens. Il en fut de même pour ses disciples directs, parmi lesquels Nicole Oresme, Albert de Saxe, Thémon dit le juif, de Munster en Westphalie, et Marsile d'Inghien ". La notion d'école de Buridan à laquelle Markowski se réfère implicitement n'est plus aujourd'hui considérée comme pertinente. Mais, d'une part, la fortune considérable de Buridan dans ces universités est largement attestée par la tradition manuscrite, tant des œuvres de Buridan

---

1 MARKOWSKI 1984.

proprement dites, que des textes dits *secundum buridanem*, en clair des adaptations de textes buridaniens rédigées par des maîtres, notamment de l'Université de Prague. D'autre part, dans toutes ces universités, nombreux sont les textes se référant, implicitement ou explicitement à Albert de Saxe, et Marsile d'Inghien, voire Thémon. Cela n'a *a priori* rien d'étonnant puisqu'il s'agissait de maîtres parisiens d'origine allemande qui, tous, avaient ensuite été associés d'une façon ou d'une autre à la création ou au développement d'une université d'Europe centrale. Mais, à ma connaissance, on ne connaît pas actuellement de textes artiens d'Europe centrale se référant à Nicole Oresme. Le texte dont je propose ici l'édition<sup>2</sup> m'a, alors, paru digne d'intérêt, car c'est la *reportatio* d'une question disputée à Erfurt, dont le titre "*utrum in visione que fit per radios procedentes a re visa ad oculum idem quantitas rei possit comprehendi, id est utrum res videatur tanta quanta est*" est sensiblement le même que celui de la question d'Oresme, à savoir : "*de apparentia rei : utrum aliqua res videatur tanta quanta est*"<sup>3</sup>. Surtout, bien que le nom d'Oresme n'apparaisse pas, les emprunts à sa question sont particulièrement massifs.

Voici un plan succinct de la question d'Erfurt divisée en trois parties, de longueurs très inégales.

Les emprunts à la question d'Oresme se trouvent essentiellement dans la partie I qui semble parfois la décalquer. Les raisons principales *quod sic* et *quod non* sont dans ce cas. Suit une *expositio* des termes de la question qui n'est pas chez Oresme, puis trois hypothèses (*suppositiones*) qui sont dans des

---

2 Je remercie très chaleureusement Lukáš Lička qui m'a signalé ce texte et m'a envoyé une copie du manuscrit. Je lui suis aussi très reconnaissant d'avoir attiré mon attention sur la tradition perspectiviste à l'Université de Prague. Voir notamment son article : LIČKA 2019.

3 Sur l'attribution de cette question et sur ses rapports avec d'autres écrits perspectivistes d'Oresme, voir CELEYRETTE 2007.

parties différentes de sa question.

- ‘grand’ et ‘petit’ sont des relatifs
- les différents actes de l’âme qui concourent à la connaissance des choses par la vue
- une même chose peut apparaître tantôt plus petite, tantôt plus grande, du fait de dispositions variées des organes.

La suite de cette première partie est constituée de trois conclusions, de corollaires, et de leurs preuves, qui sont des reprises de différents passages de la question d’Oresme. Il en est de même des réponses données aux raisons principales.

La seconde partie, elle, ne correspond à rien chez Oresme. Il s’agit d’une discussion des conclusions précédentes avec une suite d’arguments et de contre-arguments. Les arguments contre les conclusions sont attribués à certains des maîtres de l’auteur, et l’auteur s’attribue leurs réfutations.

Enfin la troisième partie très brève n’est composée que de quatre propriétés paradoxales ou *dubia*, que l’auteur s’attribue également, mais dont une, au moins, se trouve chez Oresme.

Voyons maintenant ce que peuvent nous apprendre *l’incipit* et *l’explicit*.

Le titre “*Quaestio de apprehensione rerum per visum disputata Erfordie*” nous dit clairement qu’il s’agit d’une question disputée à Erfurt, et *l’incipit* ajoute que les réponses données n’ont pas été inventées par l’auteur du texte qui a présidé la dispute, mais qu’elles sont en quelque sorte classiques car elles résultent de ce qu’ont dit les perspectivistes. Aucune indication n’est donnée sur cet auteur, et nous ne connaissons, *a priori*, ni son grade universi-



taire, bachelier ou maître, ni la date de la dispute. D'ailleurs, nous ne savons même pas si cette dispute a eu lieu à l'Université d'Erfurt, car si celle-ci n'a été créée qu'en 1379, il est déjà fait mention dans un acte de 1328 de l'université des étudiants d'Erfurt. En d'autres termes, avant la création de l'Université, les écoles d'Erfurt semblent s'être organisées à la manière d'un *studium generale*, et apparemment très fréquenté. Parmi ces écoles, une des plus célèbres était l'école du monastère de St Jacques des Ecossais, où Thémon Juif a enseigné de 1349 à 1353 après avoir obtenu sa maîtrise en arts à Paris, et avant d'y retourner.<sup>4</sup> Or, l'*explicit* de notre texte indique que parmi les maîtres de l'auteur figure Thémon à la correction de qui, principalement (*precipue*) il se soumet. Puis, si on accepte que "*cui*" soit corrigé en "*cuius*" comme je le propose, Thémon aurait posé à notre auteur la question dont nous éditons le texte, et celui-ci lui aurait répondu à St Jacques des Ecossais (*apud scotos*). Si cette interprétation est exacte, l'auteur aurait été un bachelier de Thémon, et notre texte serait un témoignage d'une de ces disputes de bacheliers qui avaient lieu dans les universités d'Europe centrale et qui se déroulaient sans intervention des maîtres<sup>5</sup>. Le ton particulièrement respectueux adopté par l'auteur à l'égard de ses maîtres, et notamment à l'égard de Thémon, incite à penser que cela pourrait être le cas. Nous avons peu de renseignements sur la façon dont se déroulaient les différents types de disputes dans ces universités, si bien qu'on peut aussi envisager que l'auteur ait été un nouveau maître, ancien étudiant de Thémon. Dans les deux cas la question que nous examinons aurait été disputée pendant le séjour de Thémon à Erfurt ou peu après, c'est-à-dire dans les années 1350. Mais cette hypothèse reste très conjecturale.

---

4 J'emprunte tous ces détails à HUGONNARD-ROCHE 1973, 20-22.

5 Sur la *disputatio* dans les Facultés des arts de l'Europe centrale, voir WEIJERS 2002, 279-315.

Le texte de notre question n'est conservé, à ma connaissance, que dans le manuscrit Prague, National Library, VIII E.27, fol. 1r-3v (noté P dans l'apparat critique). L'écriture est en général négligée et le texte souvent corrompu, si bien que les emprunts à la question d'Oresme m'ont à plusieurs reprises aidé à corriger quelques confusions terminologiques improbables. Toutes ces corrections sont en principe indiquées en note à l'exception de celles qui n'ont pas d'incidence sur le sens comme *ille/iste, ergo/ igitur*. De plus comme "*aliquod*" est systématiquement écrit de la même façon qu'"*aliud*", j'ai effectué les corrections nécessaires sans l'indiquer en note. Les abréviations utilisées dans l'édition sont classiques : *add.* (*addidit*) mots ajoutés au texte manuscrit qui sont supprimés dans l'édition, < > lettres ou mots manquants dans le texte manuscrit et reconstitués dans l'édition, *del.* (*delevit*) mots rayés dans le texte manuscrit etc. La seconde partie, avec sa suite d'arguments et de contre-arguments est particulièrement difficile à suivre. C'est pourquoi je me suis efforcé de faciliter la tâche du lecteur en mettant dans l'apparat critique quelques notes renvoyant aux arguments réfutés. Les sources citées dans le texte ont en principe été identifiées. Je remercie vivement Lukáš Lička de m'avoir signalé que le Iohannes de Pysano cité deux fois n'était autre que John Peckham, et que les références étaient à sa *Perspectiva communis*<sup>6</sup>.

Les références à Aristote sont à la série des *Aristoteles latinus*, à Platon au *Plato latinus*, à Averroès à l'édition Iunctas. Les autres références sont indiquées dans la bibliographie générale : pour Alhacen et Vitellion, elles sont à l'édition Risner, pour Euclide, celles qui concernent les *Eléments* sont à l'édition Ratdolt de la traduction commentée de Campanus de Novare, celles qui

---

<sup>6</sup> La remarque a été faite par Lindberg sur certains manuscrits de la *Perspectiva communis*, PECKHAM 1970, n. 9, 14.

concernent son *Optique* à la traduction française par Ver Eecke de l'édition Heiberg. A plusieurs reprises la référence donnée dans le manuscrit est fautive. J'ai alors laissé dans le texte la leçon du manuscrit et indiqué en note la référence correcte.

En ce qui concerne la question d'Oresme elle a été éditée dans une thèse<sup>7</sup> non publiée que je n'ai pu consulter, aussi j'en ai fait une transcription personnelle à partir de deux des manuscrits : mss. Venise, Biblioteca Marciana, VIII, 19 (3267), fol. 234r-242v et mss. Séville, Biblioteca Colombina, 7. 7. 13, fol. 138r-140v. En annexe, j'en donne le plan avec, *in extenso*, les passages empruntés par l'auteur de la question d'Erfurt. Pour ces passages, un apparat critique ne m'a pas paru indispensable car je souhaitais simplement montrer de quelle façon ils avaient été empruntés. Pour faciliter la comparaison je les ai numérotés, et renvoyé en note chaque paragraphe du texte d'Erfurt qui en dépend, au passage correspondant, avec l'indication "cf Oresme suivi du numéro du passage".

JEAN CELEYRETTE

UMR SAVOIRS TEXTES LANGAGES CNRS-UNIVERSITÉ DE LILLE

---

7 WATSON 1973.

## EDITION

### QUAESTIO DE APPREHENSIONE RERUM PER VISUM DISPUTATA ER- FORDIAE<sup>8</sup>

/1ra/ Quia inter omnes cogitationes speculatio de visione sit iocundior quoniam sensus visus inter ceteros est nobilior et difficultates circa ipsum sunt pleriores, hinc perspectiva<sup>9</sup> inter philosophie studia <est> lux <que> iocundius afficit meditantes<sup>10</sup>.

Omne autem quod ponatur videtur per radios procedentes a re visa ad oculum, et tripliciter fit omnis visio vel per radios rectos, vel per radios a corporibus politis reflexos, vel per diversa media fractos. Eapropter ad duas quaestiones respondi<sup>11</sup> in Erfordia non tamquam earum adinventor, sed breviter ex dictis perspectivorum conclusionum<sup>12</sup>. Prima questio est diversimode que fit radios rectos et secunda erit de radiis a corporibus politis reflexis. Circa quas primo arguam ad utrasque partes exponendo utriusque suppositiones ponendo suppositiones ex quibus inferam conclusiones cum aliquibus corrolariis. Post hoc ponam rationes magistrorum et eas solvam. Dehinc movebam dubia propria que ingeniosum nunc relinquam.

Sit ergo prima questio talis :

Utrum in visione que fit per radios rectos procedentes a re visa ad oculum idem quantitas rei possit comprehendi id est utrum res videatur tanta quanta est

---

8 *In tabula*

9 perspectiva ] perspectivus P.

10 meditantes] mediantes P.

11 respondi] respondi P.

12 conclusionum] constructorum P.

<PRIMA PARS>

*Et arguitur primo ad partem negativam et sit gratia exempli A quantitas una tripodalis. Tunc arguitur: A videtur tantum quantum est, igitur ab aliqua distantia que sit C, igitur a qualibet, consequens est contra sensum et contra octavam quarti *Perspective Vitellonis*<sup>i</sup>. Consequentia probatur: elongetur insensibiliter usque ad D, quod est possibile, ut patet in *De Sensu*<sup>ii</sup>, et patet A est elongatum insensibiliter igitur A videtur tantum quantum videbatur in C, igitur in C videtur tantum quantum est. Et iterum elongetur insensibiliter usque ad E, et arguitur ut prius, et ita fiat quantumlibet et usque ad quamlibet distantiam, et sic per multa talia insensibilia poterit pertingi ad quamcumque<sup>13</sup> magnam distantiam. Et consimiliter potest argui de approximatione.<sup>iii</sup>*

*Ad partem affirmativam arguitur sic: A ab aliqua distantia videtur maius et ab aliqua minus, ut patet ex conclusione 35a quarti Vitellionis<sup>iv</sup>, igitur ab aliqua equale. Consequentia: quia ubi est maius et minus etiam est equale, aliter non valeret practica geometrie nisi posset sciri quanta est aliqua res.<sup>v</sup>*

<Expositio terminum questionis>

*Prius quam procedam ulterius exponam terminos questionis.*

Corpus luminosum videtur magis<sup>14</sup> principaliter quam corpus occul<t>atum

---

13 quamcumque] quantum P.

14 magis] maius P.

et non luminosis. Corpus luminosum, ut erit Vitellio in 2° libro *Perspective* sue<sup>vi</sup>, est “omne corpus quod est sui luminis diffusivum”.

Lux proprie dicitur qualitas in corpore luminoso mediante qua luminosum illuminat et videtur. Sed improprie capitur pro qualitate act<iv>a in corpore diafano scilicet aere vel aliquo alio medio, que qualitas vocatur lumen, et ideo sepe in *Perspectiva* dicitur. Radius luminosi diffusus et per medium vocatur lux.

Radius<sup>15</sup> dicitur linea luminosa, et dicitur radius lumen primum radiose procedens a corpore luminoso secundum lineas rectas.

Sed splendor<sup>16</sup> dicitur lux secundaria et claritas que non causatur a corpore luminoso secundum lineas rectas sed reflexas sicut quando lumen solis radiose intrat per aliquam fenestram, tunc totalis iste radius dicitur lux primaria sed in angulis huius domus, in omnibus, tales radii non perveniunt. Dicitur etiam lux secundaria et accidentalis ab aere refracta de incidentia radiorum rectorum.

Et fulgur<sup>17</sup> dicitur claritas corporum non luminosorum sicut sunt lapides et squame piscium, putredines lignorum. Sed solummodo ignis et corpora supercelestia dicuntur luminosa.

Corpora colorata non luminosa non videantur nisi cum profunduntur /1rb/ lumine, unde dicit Alhacen in primo libro<sup>18</sup> *Perspective* sue capitulo quinto<sup>vii</sup>, forma<m> coloris semper simul. Ergo forma coloris cuiuslibet corporis colorati cum quolibet lumine associatur et erit lumen et forma coloris semper simul, ergo forma coloris cum lumine venit adversum et erit forma coloris pro-

---

15 radius] *add. in marg.* P.

16 splendor] *add. in marg.* P.

17 fulgur] *add. in marg.* P.

18 libro] huius P.

prie admixta forma luminis, hec ille, quia quando lumen venit super rem coloratam, tunc reflectitur lumen ab ista re colorata, et tunc lumen illud permiscetur cum forma coloris et venient adversum, sic talis res colorata videtur mediante lumine et colore.

Ex hiis arguitur quod quamcumque rem videmus preter corpora ignita quod semper videmus solem. Omne autem quod videtur per radios procedentes a re visa circulariter ad modum pyramidis ad oculum. Pyramidis dicitur lignum quod in una parte aliquantulum est spissum et in alia parte acutum. Et finis huius acutiei dicitur conus vel vertex, et finis spissitudinis huius ligni super quem finem vel partem stat illud lignum, dicitur basis. Unde rustici solent ponere multa talia ligna et iactare cum uno baculo. Pro ut idem dicitur : omne quod videtur videtur per pyramidem cuius conus est in oculo et basis in re visa. Perpendiculum est instrumentum mensuratorum, scilicet sona cum qua solent mensurare rectitudinem anguli<sup>19</sup>, inde debet linea perpendens in linea recta.

Hiis premissis pono tres suppositiones.

*Prima sit ista quam ponit Aristoteles in Predicamentis<sup>viii</sup> quod magnum et parvum sunt ad aliquid*

et habet veritatem maxime in continuis quantitibus. De quibus intenditur questio, quarum diminutio procedit in infinitum nec est dare minimum, similiter augmentatio quantum ad ymaginationem, et in tempore seu duratione secundum veritatem. Patet ergo ex hoc quod quantitas et mensura rei<sup>20</sup> non

---

19 anguli] numeri P.

20 rei] et *add.* P.

accipiatur nec estimatur absolute sed in collocatione vel relatione seu proportione et comparatione ad aliquam aliam quantitatem. Cuius signum est quia dicimus tripedale, tricubicum et sic de aliis.

Et ista quantitas ad quam sit comparatio dicitur scilicet famosa et nota, hoc licet non notitia propria ; verbi gratia et in quibusdam magnitudinibus mensura est pes vel ulna vel cubitum ; unde in *Predicamentis*<sup>ix</sup> dicitur quod bicubitum est species quantitatis. In circulo portionibus mensura sumitur respectu angulorum in centro, ut gradus, signum<sup>21</sup>, cum tot<sup>22</sup> gradus habet parvus circulus sicut magnus<sup>23</sup>; in ponderibus libra, dragma, uncia ; in liquidibus lagena, pinta<sup>24</sup> ; in temporibus<sup>25</sup> annus, dies, mensis, hora, et si qua sint similia.

Unde scire vel dicere quantitatem alicuius rei est dicere proportionem huius rei ad aliquam talem quantitatem famosam, sicut ad pedalem. Unde dicere quod hoc est tripedale vel trium pedaliter non est aliud dicere nisi quia hoc est triplum ad quantitatem pedalem et ita semper sicut res mensuretur commune et famose, et nisi ad placitum homo statueret sui aliquam novam mensuram. Talis autem mensura aliqua dicitur minima que<sup>26</sup> se habet ad suum mensuratum sicut unitas ad aliquem numerum, sic<ut> pes, ulna, gradus, libra et similia. Et sicut unitas frangitur ita talis mensura ; unde dicimus tertia unius pedi, aut quarta.<sup>x</sup>

Sic igitur patet suppositio proposita quod magnum et parvum sunt ad ali-

---

21 signum] ideo *add.* P.

22 tot] *corr. in marg. ex idem* P.

23 parvus... magnus] parvos circulos sicut magnos P.

24 pinta] ulna quanta stupa *add.* P.

25 temporibus] temporis P.

26 que] et P.



quid et quod quantitas rei non sumitur absolute sed secundum<sup>27</sup> aliam quantitatem famosam.

*Secundo suppono dictum Alhacen secundo Perspective<sup>xi</sup> dicentis quod tres sunt actus anime quo concurrant ad cognitionem mediante visu habitus, quorum primus est actus virtutis visivi et informat oculum ; secundus est actus memorie prius cognita recordantis ; tertio est actus virtutis distinctive comparantis et argumentis. Et secundum istos tres /1va/<sup>28</sup> actus a perspectivis et dicitur quod tripliciter potest aliquid per visum cognosci, uno modo mediante solo sensu visus, secundo modo mediante visu cum cognitione precedente, tertio modo cum hiis mediante ratiocinante et argumentatione. Primo modo iudicat sensus inexpertus, et de quantitate rei iudicat secundum proportionem angulorum in oculo factorum per radios<sup>29</sup> procedentes a re visa, ut patet ex vigesima propositione quarti libri perspective Victilionis<sup>xii</sup>. Secundo modo iudicat sensus expertus <per> prius cognita recollationes et per visa, ut patet ex nona et decima propositionibus<sup>30</sup> quarti Victi<li>onis<sup>xiii</sup>. Tertio modo iudicat intellectus de quibusdam, ut de magnitudine solis, mediantibus distantia, divisione<sup>31</sup>, argumentis fundatis super experientias sensus et quibusdam principiis<sup>32</sup> per se notis. Unde discurrit si sol esset in tanta distantia, tunc appareret tantus, sed ex quo unus est in magna distantia et videtur, oportet quod sit valde magnus, et sic de aliis rebus.<sup>xiv</sup>*

---

27 secundum] ad *add.* P.

28 *In marg. sup.* :tripliciter aliquid per visum cognoscitur.

29 radios] radice P.

30 propositionibus] proportionibus P.

31 divisione] diffinitione

32 principiis] principie P.

*Tertio suppono<sup>33</sup> quod propter aliam et aliam organi dispositionem potest apparere per sensum aliqua res, quandoque maior quandoque minor uni et eidem homini sive pluribus, ut patet ex 3° libro perspective Victilionis<sup>xv</sup>, et forte quod res apparet maior propter organi parvitatem et si etiam ymago rei existens in memoria crescat, res et post apparet minor et si diminueretur apparet maior, cuius est signum<sup>34</sup> quod illa que prius apparebant pueris magna, si ab eis amoveantur quousque sunt adulti et postea iterum ostendentur eis, videbuntur minora eo quod ymago est augmentata.*

Et sic etiam idem tempus vel equale quandoque apparet magis longum quandoque minus longum propter motum ymaginationis sue eius dispositionum. Hoc patet ad experientiam et 4° Physicorum<sup>xvi</sup> et commento 97°<sup>xvii</sup> de illis qui dormierunt in quadam insula multis annis et non perciperunt tempus quia non fuit motus ymaginationis in ipsis.<sup>xviii</sup>

Sic igitur patent iste tres suppositiones declinate.

#### <Conclusiones>

*Sic ergo prima conclusio dicit <quod> aliquis potest mediante visu de aliqua re iudicare quanta ipsa est non solum ab una distantia sed a pluribus et huic iudicio assentire.*

*Probatur quia per primam suppositionem diceretur<sup>35</sup> quanta aliqua res est non <est> nisi dare proportionem istius ad aliquam communem mensuram et famosam. Modo possibile est quod A sit tripedale, id est triplum ad quantita-*

---

33 Tertia suppositio] *add. in marg. P.*

34 signum] *est add. P.*

35 diceretur] *de P.*

tem pedalem, et quod ego iudicem quod est tripedale et assentiam tali iudicio, ut notum est, et hoc capiendo iudicium secundo modo et tertio modo ut habetur in secunda suppositione.

Et probatur quod hoc non iudicem solum in una distantia sed a pluribus, capiendo iudicium sicut prius, quia si Sortes elongetur a me continue, et non propter hoc continue iudicatur esse minor nec approximando maior; neque semper virga, si iaceat visa apparet longior quam erecta. Et hoc patet ad experientiam et ex propositione nona et decima quarti Victilionis<sup>xix</sup>, et debet intelligi nisi fieret nimia elongatio vel approximatio. Unde error accidit in visione rerum propter intemperantiam circumstantiarum, ut habetur in tertio libro perspective Alhacen<sup>xx</sup>, quarum distantia et situs sunt due ut patet ex 31a propositione quarti Victilionis<sup>xxi</sup>. Et ideo dicitur in 19a quarti<sup>36</sup> Victilionis<sup>xxii</sup> que sub communi angulo videntur, iudicantur equalia si non perpendatur distantia. Si autem perpenditur et quod unum est remotius alio, statim intellectus iudicat unum esse maius alio. Alie sex circumstantie sunt lux, magnitudo, soliditas, dyaphaneitas, tempus, sanitas oculi. Sic igitur patet conclusio prima quia si Sor nunc apparet mihi tantus, et elongetur a me ita quod angulus in oculo minoratur et eius percipio quod ipse est longatus, non propter hoc iudico ipsum minorem.<sup>xxiii</sup>

*Secunda conclusio <quod> quocumque iudicio impossibile est scire evidenter ad punctum quanta sit aliqua res, nec ista contradicit per se, quia quamvis possum iudicare rem tantam quanta est, tamen hoc non est mihi evidens an ita sit vel non, propter continuam variationem organi visus qui /1vb/ continue alteratur et fortificatur aut debilitatur licet imperceptibiliter, aut propter variatio-*

---

36 quarti] quarte P.

nem aeris inter medii et ipsius luminis, que omnia naturaliter, aut aliqua, necesse est continue variari. De hoc dicit Plato in <T>himeo<sup>xxiv</sup> notabile: “ver**<b>**um non est ‘opinor ignis’, sed igneum quoddam, neque aer sed aerum <quoddam>, nec omnino quacumque<sup>37</sup> illa habens stabilitatem, denique<sup>38</sup> neque pronomibus quibus in demonstrationibus uti solemus assignanda<sup>39</sup> sunt, cum dicimus ‘hoc’ vel ‘illud’; fugunt enim, nec expectant hanc appellationem”.<sup>xxv</sup> Nec etiam vera quantitas rei potest sciri ad punctum.

Probatur conclusio quia multe sunt quantitates que ad omnem quantitatem famosam habent proportionem irrationalem vel incommensurabilem, que non est notabilem neque scibilem. Ergo de illis quantitibus non potest iudicare quante sunt. Ista consequentia patet ex suppositione prima, et antecedens patet ex commento XI<sup>o</sup> diffinitionis quinti libri geometrie Euclidis<sup>xxvi</sup>, ubi dicitur quod infinite sunt proportionibus<sup>40</sup> irrationales quarum denominationes non sunt scibiles, sicut posset esse unum lignum quod esset incommensurabile omni mensura commune et famose, et nullus potest evidenter scire de ligno sibi demonstrato an sit huiusmodi.<sup>xxvii</sup>

Probatur secundo quia si aliquis sciret evidenter ad punctum, etiam hoc fieret dicendo proportionem ex suppositione prima: sit igitur A tripedale et iudicetur tripedale, et decrescat insensibiliter tunc adhuc secundo iudicatur tripedale, et tamen proportio est mutata. Igitur iudicium secundum est falsum et primum fuit verum et homo nescit quo ad hoc ponere differentiam inter ista iudicia: aliquo iudicio per sensum quia in sensu decreverit, nec per intellectum quia discursus intellectus presupponit experientias sensus, ergo nullo modo

---

37 quacumque] quidquam P.

38 denique] tomique P.

39 assignanda] designanda P.

40 proportionibus] propositiones P.

potest de hoc aliquis esse certus. Potest tamen casualiter dicere veritatem, negative, sicut hoc non est quadrupedale, vel affirmative, <sicut> hoc est tripedale<sup>41</sup>, ita quod magnus non est defectus nec multum notabile<sup>42</sup>.<sup>xxviii</sup>

*Corrolarium sequens* quod astronomi dicentes se habere evidenter ad punctum veram quantitatem stellarum et veras coniunctiones et iudicia talia false decipiuntur. Illud per Alhacen in 7<sup>o</sup> libro<sup>xxix</sup> et per octavam propositionem tertii libri Iohannis de Pizano<sup>xxx</sup> “que talis rei vise sub radiis fractis impossibile est quantitatem certificare”, satis patet. Et de hoc dicit Plinius in secundo libro de naturali historia<sup>xxxi</sup> “miror quo procedit improbitas<sup>43</sup> cordis humani parvuli ausi divinare<sup>44</sup> solis ad terram spacia, ac si mundi mensura veniat in digitos”, et altitudinem celi, et profunditatem abyssi, et latitudinem terre, quis dimensus est certe nullus inferiorum.<sup>xxxii</sup>

*Tertia conclusio* quod aliquid appareat maius Sorti quam Platoni et utrique apparet tantum quantum est, sic intendendo quod si esset aliqua virtus communis que mediante visu Sortis illa iudicaret rem maiorem quam mediante visu Platonis.

Probatur conclusio quia possibile est quod organum Sortis sit taliter dispositum aut propter magnitudinem aut qualitercumque quod<sup>45</sup> omnia apparent ei maiora quam si esset dispositum sicut organum Platonis, per tertiam suppositionem. Sit igitur A tripedale tamen stat quod Sor iudicat A trium pedum et similiter Plato eodem modo quamvis pes et totum videatur Platoni minus, et

---

41 tripedale] vel co certa *add.* P.

42 notabile] rationabile P.

43 improbitas] improbabilitas P.

44 divinare] deviare P.

45 quod] quia P.

quia mensura non est nisi in proportione, ut patet<sup>46</sup> ex suppositione prima, sequitur quod uterque iudicat A tantum quantum est. Et similiter diceretur de uno homine in diversis temporibus.<sup>xxxiii</sup>

*Ex quo sequitur corrolarie* quod si omnia corporalia sensibilia diminuerentur <et proportionabiliter quodlibet organum diminueretur> aut aliter dispo-  
retur, ut si non fuissent diminuta, tunc adhuc apparerent omnia sicut nunc  
apparent.

Et sicut Deus posset mundum annihilare per successivam destructionem<sup>47</sup> ita  
quod nihil subito<sup>48</sup> destrueretur et <tamen> semper<sup>49</sup> apparet tantus quantus  
nunc apparet, et<sup>50</sup> apparet totum simul corrumpi et subito. Verbi gratia si in  
prima parte proportionali hore quodlibet diminueretur ad subduplum<sup>51</sup> suc-  
cessive, et iterum in secunda ad subduplum, et sic de aliis partibus proportio-  
nalibus illius hore, tunc fine facto nullum corpus esset <et> reponeretur aliud  
in casu et in continue per totam horam omnia apparerent ac si non diminue-  
rentur. Ex quo etiam patet quod si Deus faceret mundum ita parvum sicut  
unum /2ra/ pomum nulli posset experimendo perpendi<sup>52</sup>, sed apparet ita  
magnus sicut prius. Utrum vero ita faciet de facto<sup>53</sup>, ego dubito omnino, ta-  
men mihi <veri>simile est quod non faciat et tenendum.<sup>xxxiv</sup>

Ex iam dictis intelligens posset elicere, ut cras fierem ita magnus sicut <ad>  
modos noctis borealis<sup>54</sup> et<sup>55</sup> nullus hoc perciperet, et quod motus celi velocita-

---

46 patet] in *add.* P.

47 destructionem] diminutionem P.

48 subito] diminueretur *add.* P

49 semper] non *add.* P.

50 et] sive *add.* P.

51 subduplum] subritum P.

52 perpendi] perpendere P.

53 de facto] defectus P.

54 noctis borealis] niczoboterale P.

55 et] vel P.

retur in millecuplo vel retardaretur et semper appareret eque velox, et difformaretur et tamen continue appareret regularis.<sup>xxxv</sup>

Et quod post istum diem sequerentur mille anni que non durarent nisi precise tantum sicut ista dies que preterit, et tamen apparerent tantum durare quantum illo non posito, et econverso dies una sicut mille anni<sup>56</sup> perciperetur.<sup>xxxvi</sup>

Et quod visui bene disposito apparet Sor venire per totum diem et tamen non veniret nisi per millesimam partem ille diei, et quod aliquid moveatur continue per totam horam et tamen non movetur nisi per 1000000000 <partis> illius hore, et quod possibile duo instantia esse immediata que omnia studiosus potest elicere ex predictis.<sup>xxxvii</sup>

Ad rationes utriusque partis.

*Ad primam que fuit ad partem negativam et est difficilis, respondeo cum correctione, et concedo quod A videtur tantum quantum est, licet non certitudinaliter, et non solum ab una distantia sed a pluribus. Et quando arguitur quod a qualibet quia videatur A tantum quantum est in C et elongetur insensibiliter usque ad D, hoc dico primo pro materia argumenti quod aliquid elongari insensibiliter, sicut A, potest intelligi dupliciter : uno modo quod linea<sup>57</sup> primo distet aliquantulum et postea per distantiam maiorem insensibiliter ita quod linea mensurans unam distantiam est maior quam linea mensurans aliam distantiam excessu insensibili ; alio modo quod elongetur insensibiliter quia per talem elongationem videretur sub angulo insensibiliter minori sicut si sol elongaretur a nobis per unam leucam que est distantia notabilis, angulus sub quo videtur erit insensibiliter diminutus et sic non apparet elongatus, et simi-*

---

56 anni] neque *add.* P.

57 linea] A P.

liter de approximatione. Patet ergo quod possibile <est> quod A videtur sub tali angulo sub quo B videtur, et cetera sunt paria, nisi quod A est maius et remotius, et propter elongationem unius pedis, B desinet videri et A elongabitur per unam leucam et adhuc videbitur; quia si sol elongaretur a nobis per centum leucas adhuc videretur, sicut fit in estate quando vadit de opposito augis in augem, et una parva rota que videtur de prope sub tali angulo quo sol si elongaretur per unam leucam desineret videri.

Et tunc dico ad rationem quod si A videatur nunc <antum> quantum est et continuata ista visione A elongetur vel approximetur quantumlibet non tamen nimium, tunc semper iudicabitur tantum quantum in principio.

Loquendo de iudicio quod fit cum adiunctione virtutis distinctive<sup>58</sup>, sicut patet in secunda suppositione quod fit per quantitatem angulorum, aut si non continuaretur visio sed incipiat de novo videri potest elongationem tunc negatur consequens, scilicet quod a qualibet distantia etc<sup>59</sup>, et similiter consequentia negatur. Ad probationem “elongetur insensibiliter usque ad D”, conceditur, “igitur adhuc videbitur in D tantum quantum est”, ista consequentia non valet ut videbitur postea quia est dare minimam distantiam a qua aliquid non potest incipere videri et exponitur sic : ab ista distante hoc non videtur et a qualibet maiora non videtur et a qualibet minora hoc videtur, igitur inter omnes distantias a quibus hoc non videtur illa est minima. Modo si nunc distaret aliquantulum et videretur et elongaretur insensibiliter usque ad punctum istum terminum qui est minima distantia a qua illud non potest videri, tunc non valet consequentia sed admittatur pro nunc. Et cum dicitur “elongetur insensibiliter usque in D”, conceditur, “et ultra iterum

---

58 distinctive] distinguitive P.

59 « etc » est mis pour : « videtur A tantum quantum est ».



elongatur insensibiliter usque in E'' etc, dico quod continuata visione due vel tres tales elongationes faciunt unam sensibilem ideo non est eadem ratio de secunda elongatione sicut de prima.<sup>xxxviii</sup>

*Ad aliam rationem pro parte*<sup>60</sup> *affirmativa*<sup>61</sup> conceditur quod ab aliqua distantia videtur maius et ab aliqua videtur minus et conceditur quod ab aliqua videtur tantum quantum est, sed quod evidenter et certitudinaliter possit hoc fieri, ratio non /2rb/ probat. Et cum dicitur quod non valeret practica geometrie, negatur quia per instrumenta potest sciri satis prope<sup>62</sup> et absque magno defectu et hoc sufficit, sed non potest sciri punctualiter ideo etc.<sup>xxxix</sup>

#### <SECUNDA PARS>

Nunc contra conclusiones et corrolaria arguitur rationibus magistrorum.

*Et primo arguit reverendus magister meus contra conclusionem primam* <quod> si conclusio esset vera sequitur quod aliquis de re non visa mediante visu<sup>63</sup> posset iudicare quanta esset. Sed hoc consequens<sup>64</sup> falsum et impossibile quia quod aliquis non videt, de illo non potest mediante visu iudicare quantum est. Et probatur consequentia<sup>65</sup>, et supponatur quod illud non videtur cuius nulla pars videtur, tunc probatur consequentia. Et obiciatur visui visibile

---

60 pro parte] proprietate P.

61 affirmativa] applicativa P.

62 prope] proprie P.

63 visu] non *add.* P.

64 consequens] consequentia P.

65 consequentia] et opponatur vel obiciatur visui visibile quodcumque *add.* et *del.* P.

quodcumque sicut partes iste nihil aliud quodcumque fuerit illius. Tunc arguitur: nulla pars illius parietis videtur, ergo paries non videtur; consequentia tenet per suppositum et tamen visus iudicat de isto pariete quantus est. Sed antecedens probatur scilicet quod nulla pars videatur. Et dividatur paries secundum spissitudinem in partes proportionales ita quod partes proportionales minores terminentur versus oculum, sic quod primo totus paries secundum spissitudinem dividatur in duas medietates et residua medietas versus oculum, iterum in duas medietates et sic in infinitum. Tunc nulla pars illius parietis videtur, quia non prima medietas, quia alia medietas que est inter oculum et istam medietatem impedit ne possit videri, nec secunda pars proportionalis propter eandem rationem, nec tertia, nec quarta, nec ultima cum non sit ultima quia partes proportionales sunt infinite, igitur nulla videtur, et si nulla videtur igitur nec totum videtur, et sic sequitur propositum.

*Preterea secundo contra eandem fieri sic sequitur quod aliquis posset mediante visu iudicare de aliqua re quanta esset, et assentire, et tamen impossibile esset eundem de eadem re taliter iudicare. Consequens est falsum quia implicat <contradictionem>. Et probatur consequentia. Posito casum quod A sit tripedale sicut ponit conclusio, tunc arguitur sic: A iudicatur tripedale, vel igitur est tripedale secundum omnem dimensionem, vel secundum aliquam. Si secundum omnem dimensionem est tripedale igitur non est tripedale quia si profunditas dividetur adhuc maneret utraque medietas tripedalis, ergo totum A fuit maius quam tripedale. Si dicitur quod solum secundum unam dimensionem qualibet parte remanente eque longa sicut prius fuit totum, et postea unum alteri secundum longitudinem apponatur, tunc arguitur A est sextipedale, igitur non est iudicandum tripedale et sic semper.*

*Tertio arguitur contra aliam partem conclusionis* cum dicitur quod “non solum ab una distantia sed a pluribus”, si hoc esset verum sequitur quod quantitates equales diversarum elongationum non videntur diverse, et propinquior non videtur maior. Hoc consequens est falsum et contra conclusionem quintam Euclidis in libro de aspectibus<sup>66</sup> <sup>xl</sup>, ubi demonstrat per hoc quod videtur ex angulo parvo apparet parvum et quod ex angulo magno magnum, et est quarta petitio eisdem libri principalis<sup>xli</sup>. Consequentia patet quia angulus vel conus pyramidis visualis<sup>67</sup> tanto magis minoratur quanto plus aliquod visibile ab oculo elongatur, et ideo sequitur quod in remotiori<sup>68</sup> distantia aliquid videatur minus quam propinqua, et per consequens si duo sint visibilia equalia tunc illud quod plus distat apparet minus.

*Iterum contra eandem conclusionem* arguit alter magister reverendus, si aliquid mediante visu posset iudicari<sup>69</sup> quantum esset, vel igitur esset danda maxima distantia a qua illud posset videri, vel minima a qua non posset videri ; sed nullum istorum potest dici ut ipse postea in solutione probabit, igitur etc.

*Item* vel esset dandus maximus conus, vel angulus pyramidis, in oculo sub quo possit aliquid videri, vel minus sub quo non.

*Contra conclusionem secundam.* Arguitur que dicit quod quocumque iudicio impossibile est scire etc., contra : iudicio intellectuali possibile est scire ad punctum et evidenter quanta sit aliqua parallelogramma superficies ad unam aliam notam et famosam quantitatem, igitur non quocumque iudicio impossibile sciri, igitur etc. Consequens patet et antecedens probatur. Et sit una quan-

---

66 aspectibus] aspectivis P.

67 visualis] visialia P.

68 in remotiori] inre mareo motiori P.

69 iudicari] iudicare *iter*. P.

titas famosa pedaliter longa et latera habens superficiem quadratam ; tunc super basim illius superficiei constituatur inter lineas equedistantes una alia superficies parallelo/2va/gramma, tunc per tertiam conclusionem primi Elementorum Euclidis<sup>xlii</sup>, ille due superficies sunt equales, et vocetur una ABCD et alia EFGH. Tunc superficies ABCD est dupla<sup>70</sup> ad medietatem EFGH et intellectus iudicat hoc, ergo etc.

*Item secundo contra eandem* quia aliquo iudicio evidenti scitur quod aliqua res habet ad aliam rem proportionem maioris inequalitatis quia scitur evidenter quod sol est maior tota terra, et proportio non est res distincta a quantitate rei, ergo evidenter scitur quantitas rei et proportio scitur que est quantitas.

*Item contra dictum in conclusione secunda, scilicet Platonis, arguit alter magister :* si hoc esset verum sequitur quod non <habet eandem> rationem homo qui fuit natus et qui fuit baptizatus et quod nunc sum alter quam quando hodie mane inveni scolas istas quia nunquam manerem sine mutatione, sed continue variarem, et quod ego destruerem papam et omnia iura et cesarem et omnes leges.

*Item arguit alter magister* quod ego destruerem omnem astronomiam et practicas cum instrumentis eius, et omnem scientiam mathematicam que<sup>71</sup> est certissima et demonstrativa et que probat astronomiam.

*Contra tertiam conclusionem* arguit <primo> magister reverendus quia si conclusio esset vera hoc esset propter talem dispositionem organi. Sed hoc est falsum quia tunc proportionaliter sicut visa essent maiora, sic etiam appare-

---

70 dupla] prime *add.* P.

71 que] qui P.

rent maiora, sed hoc iterum est falsum quia si apparet denarius<sup>72</sup> maior in duplo propter grossitiem medii sicut si poneretur ad aquam, non oportet quod duplus denarius appareat quadruplus maior, quia in extramittatibus non plus disperguntur radii maioris quam minoris, sed unusquisque denarius est basis pyramidis sue igitur unus non apparet quadruplus ad alium.

*Item contra eandem conclusionem* arguit alter magister : si conclusio esset vera tunc sequitur quod ego nescirem an essem asinus vel homo quia Deus posset in me organa mutare et motum imaginationis sic quod crederem me esse asinum, et tamen essem homo, vel econverso. Et sequitur quod haberem dubitare de quacumque re visa an esset vera res, et<sup>73</sup> nunquam Deus faceret talem propositionem. Et sic de papa et de quocumque viso haberem dubitare an esset homo vel non.

*Contra corollaria conclusionis tertie* quia si essent vera tunc sequeretur quod Deus posset mundum et omnia maiore in infinitum sic tamen quod in fine mundus appareret tantus sicut nunc, quod est falsum, quia tunc infinitum appareret equale finito. Consequentia tenet quia si Deus potest usque ad infinitum modicum minorare sic etiam potest in infinitum maiore, et deducitur consimiliter in partibus proportionalibus sicut corollarium secundum.

*Item* si hoc non perciperetur, tunc motus localis et magnitudo et huius<modi> non possunt<sup>74</sup> sensu comprehendere quod est contra philosophum 2<sup>o</sup> de Anima<sup>x</sup>  
liii.

*Item contra ex<emplum>* corollario ultimo quia omnia ista fierent antequam mundus fieret ita parvum sicut unum pomum.

---

72 denarius] denariis P.

73 et] vel P.

74 non possunt] possunt non P.

Omnibus istis rationibus sic stantibus tene conclusiones prius positas et ibidem dicam.

Et ideo ad rationes magistrorum meorum reverendorum cum correctione sic prius feci.

Ad rationes<sup>75</sup> <contra conclusionem primam>.

*Ad primam rationem*<sup>76</sup> dico negando consequentiam propositam.

Ad probationem consequentie admitto suppositionem, scilicet quod illud non videtur cuius nulla pars videtur. Et ulterius admitto casum quod paries obiciatur visui. Nego tum quod nulla pars eiusdem<sup>77</sup> videtur. Ad probationem, admitto quod dividatur secundum partes proportionales, et cum /2vb/ dicitur quod nulla pars videtur nego illud, quia infinite partes videntur. Unde quando videtur aliqua res ista non videtur secundum superficiem ut aliqui ymaginantur, sed partes mihi proxime videntur quia omne corpus est porosum et perspicuum ita quod non impedit quin radii partis in profundo exiunt per tales poros, nec etiam impedit quin<sup>78</sup> una pars radiat per aliam partem sibi supra positam. Et ideo dicunt perspectivi quod lux est <e>videns per montes et parietes, ut etiam habetur in 11a propositione magistri Iohannis de Pysano<sup>xliv</sup> quod nullum corporum mundanorum est ita densum quod possit omnino transitum radiorum et specierum et influentiarum corporum super-

---

75 Ad rationes] in marg. P.

76 Vide « *Et primo arguit magister meus contra conclusionem primam* ».

77 eiusdem] eiusque P.

78 quin] quando P.

celestium impedire.

Sed contra illam solutionem

<Primo> replicat magister meus reverendus quia si ista solutio esset vera, sequitur directe contra conclusionem, scilicet quod de nulla re mediante<sup>79</sup> visu posset aliquis iudicare quanta<sup>80</sup> esset quia dixi prius in corrolario secundo conclusionis<sup>81</sup>, quod rei vise per radios fractos impossibile est quantitatem certificare. Sed hoc est quia pars visa in profundo radiat per diversa media, quia primo per partem sibi supra iacentem et postea per aerem, ergo radius per quem<sup>82</sup> videtur ista pars frangitur, quod dicitur in perspectiva quod quando radius unus transit in diversa media, tunc frangitur. Ergo non est possibile visum iudicare veram quantitatem illius partis sic in se, sed ista pars iudicatur maior quam est, quia dicitur in 7<sup>o</sup> libro Alhacen<sup>xlv</sup> quod si visibile aliquod fuerit in medio grossiori et oculus in medio subtiliori, tunc radii illius visibilis quando<sup>83</sup> veniunt ad medium subtilius, tunc dispergentur et fiunt quasi liberi et non amplius coactantur sicut in medio denso, et ergo res apparet maior et propinquior sicut denarius positus ad aquam.

*Secundo contra eandem solutionem* quia si aliquod corpus infinite densitatis et cum hoc etiam opacitatis, ita quod non<sup>84</sup> sit perspicuum <et> quod una pars <non> possit radiare per aliam, tunc vel sola superficies illius corporis videtur, vel ultima et stabit argumentum primum.

Ad illas rationes.

---

79 nulla re mediante] mnilia removente P.

80 iudicare quanta] mediare quia P.

81 Vide « *Corollarium sequens* ».

82 quem] quam P.

83 quando] quandoque P.

84 non] ratio P.

*Respondeo ad primam*<sup>85</sup> negando consequentiam. Ad probationem dico quod certificatio de quantitate rei fit per radium perpendiculariter procedentem a re visa ad oculum, et iste non frangitur per quecumque, etiam media transit, sed directe procedit ante se. Et iste radius perpendicularis dicitur axis pyramidis radiose per quam pyramidem fit visio. Et ideo dicit Alhacen in 2° libro perspective sue<sup>xlvi</sup> quod certificatio de visibili fit per axem, et sic ratio non ligat.

*Ad aliam rationem* que est magis difficilis et dubiosa quia nullum<sup>86</sup> corpus est infinite densitatis, sed solum ymaginatur, ita respondeo quod isto casu posito corpus illud non videtur sed bene reflecteret lumen sicut speculum, et ideo forte quod perciperetur sicut percipiuntur tenebre et privatio lucis, quia si poneretur inter visum et solem<sup>87</sup> faceret umbra, et sic percipitur res. Credo tamen quod non posset videri.

*Ad secundam rationem principalem*<sup>88</sup> respondeo negando consequentiam. Et ad probationem admitto casum. Et quando arguitur quod A iudicatur tripedale, concedo. Et ulterius vel illud est tripedale secundum omnem dimensionem sic quod sit cubicum, vel secundum unam. Dico quod possibile est quod sit tripedale secundum omnem dimensionem, et quod visus<sup>89</sup> solum iudicaret longitudinem sibi oppositam et iudicaret eam esse tripedalem. Et cum arguitur dividatur tunc secundum aliam dimensionem et ponatur una pars super aliam et tunc erit sextipedale, et tamen nihil est illi corpori de novo acqui-

---

85 primam] dicendo *add.* P.

86 nullum] nomen P.

87 solem] solum P.

88 Vide « *Preterea secundo contra eandem* ».

89 visus] visos P.



situm, ergo visus male iudicavit. Hic dicendo pro nunc admittendo quod nihil novi acquiritur illi corpori, non tamen omnino concedo, nec curro illud in proposito disputare, nec etiam utrum anima iudicat in organo /3ra/ visus quia nimis esset extra materiam. Et dico ulterius quod propter novam<sup>90</sup> ordinationem partium illius rei acquiritur nova denominatio, sicut propter applicationem<sup>91</sup> partium cere cera dicitur corpus spericum, vel propter aliam ordinationem dicitur cubicum etc.

*Ad tertiam rationem*<sup>92</sup> dico concedendo consequens ad propositum, adhuc continuata visione sicut dictum fuit. Ad argumentum opponentis<sup>93</sup> questionem, ad improbationem cum dicitur quod hoc est contra Euclidem in libro de aspectibus, dico quod non, quia quarta petitio Euclidis<sup>xlvi</sup> verificatur<sup>94</sup> si non percipitur distantia, ut etiam dicit vigesima<sup>95</sup> propositio quarti libri Vitellonis<sup>xlvi</sup>.

Sed conclusio mea verificatur<sup>96</sup> de visione<sup>97</sup> secundo modo et tertio modo ut <dicit> suppositio secunda. Et ideo non semper homo iudicat ista et minora quorum pyramidis facit in oculis angulum vel conum minorem.

Sed certificatio de visibili<sup>98</sup> fit per axem et per quantitatem angulorum ab axi<sup>99</sup>, hec tendunt intelligi salva conclusione secunda, quia nullus potest ve-

---

90 novam] nullam P.

91 applicationem] complicationem et conclusionem P.

92 Vide « *Tertio arguitur contra aliam partem conclusionis* ».

93 opponentis] proponentis P.

94 verificatur] inter P.

95 vigesima] illius P.

96 verificatur] inter P.

97 de visione] dividio P.

98 de visibili] divisibili P.

99 axi] asy P.

ram quantitatem punctualem certitudinaliter apprehendere.

*Ad rationes alterius*<sup>100</sup> *magistri*<sup>101</sup> dico quod hec est danda minima distantia a qua aliquod visibile non potest videri et respectu alicuius visus et in certo medio quia est dare aliquam distantiam a qua illud visibile non potest videri, et a qualibet <maiora> distantia non potest videri, et hoc, sicut dictum est, cum debitis circumstantiis, scilicet certo visu et certo medio. Et dico “ hec est minima distantia a qua non potest videri ” est tantum dicere “et inter omnes distantias a qua non potest videri illa est minima<sup>102</sup> ”.

*Et <ad> aliud de cono*<sup>103</sup> dico quod est dandus maximus conus a quo visus non potest pati vel quo res non potest videri quia inter omnes conos qui non possunt<sup>104</sup> imprimere in visu iste est maximus, et <hoc> debet intelligi, sicut prius, cum debitis circumstantiis, quia si medium subtilizaretur vel prius fortificaretur, tunc esset.

Sed contra.

*Primo*<sup>105</sup> replicat reverendus magister ille et<sup>106</sup> probat quod non sit danda minima distantia a qua aliquod visibile<sup>107</sup> possit videri. Quia si hoc esset verum tunc oporteret sic exponi “ ab illa distantia illud visibile non potest videri et a

---

100 alterius] ulterius P.

101 Vide « *Iterum contra aliam partem conclusionis* ».

102 minima] ad *add.* P.

103 Vide « *Item* ».

104 possunt] potest P.

105 *Primo*] primum P.

106 et] probo *add.* P.

107 visibile] visibilis P.

qualibet minori potest videri " sed hoc est falsum ergo. Et falsitatem<sup>108</sup> probat. Et sit aliquod visibile in ista distantia minima a qua non<sup>109</sup> potest videri tunc illud<sup>110</sup> potest videri a qualibet minori, quia hoc foret approximando. Sed per me et dictum Platonis in secunda conclusione allegatum<sup>111</sup> hoc nunquam manet nisi per instans, et ideo illud idem non potest approximari, sed approximatum erit aliud. Ideo male exponitur " et a qualibet minori potest videri " .

*Secundo* arguit probando quod sit danda maxima distantia a qua aliquod visibile non possit videri. Quia ponatur aliquod visibile supra visum, tunc illa est maxima distantia a qua non potest videri quia ab illa non potest et a qualibet minori non<sup>112</sup> potest, ut patet per Aristotelem 2° *de Anima*<sup>xlix</sup> "sensible positum supra sensum nullum facit sensum" .

<Ad illas rationes>

*Ad primam rationem suam* respondeo sic<ut> prius, et quod debet sic exponi. Et ad improbationem dico quod quamvis forte illud insensibiliter decrevit vel est augmentum, aliqua qualitas est in eo variata propter continuatam<sup>113</sup> variationem influenciarum supercelestium que nunquam in eodem statu permane<n>t. Tamen<sup>114</sup> propter partes magis principales ibi remanentes<sup>115</sup> vocamus illud idem, sed tamen proprie loquendo et stricte non est idem. Et ideo dicit Plato quod non sunt designanda pronomibus demonstratis quia conti-

108 falsitatem] solutionem P.

109 non] ideo P.

110 Illud] non *add.* P.

111 allegatum] alie gutum P.

112 non] ideo P.

113 continuatam] continuantiam P.

114 tamen] cum P.

115 remanentes] non *add.* P.

nue fugiunt et non exspectant illa demonstationem.

*Ad secundam* dico quod non est danda maxima distantia a qua aliquod visibile <non> possit videri quia oporteret hoc sic exponi “ ab ista distantia non potest videri et a qualibet minori non potest videri et a qualibet maiori potest videri ”. Modo illud ultimum membrum est falsum quia posset ita remote poni ab oculis quod etiam non posset videri. Nec etiam cum ponitur super visum dicitur distare a visu, et ideo non est distantia. Sed tamen propter alium philosophum oportet ut discurram parum, quia non est universale verum sicut communiter intelligitur, quia, vel philosophus per sensum intelligit oculum / 3rb/ vel intelligit centrum humoris glacialis in quo viget vis visiva.

Si ipsa intelligit oculum certe tunc in aliquibus visibilibus est falsum, quia propter nullam aliam causam visibilia posita super hoc oculum non possunt videri nisi quia transitus ille qui est visibile usque ad centrum humoris glacialis non est illuminatus, quia tale visibile obstruit foramen ita quod lumen non possit intrare. Et cum nullum opacum videatur nisi mediante lumine, ut dictum est prius in expositione terminorum questionis, ideo aliquid non videtur.

Sed si illud visibile esset perspicuum<sup>116</sup> et transparens, sicut vitrum vel lapides aliqui, ita quod fieret in illo transitu lumen sufficiens requisitum ad visionem rei, tunc illud videtur, et ideo credo quod philosophus vult dicere quod sensibile positum supra sensum, id est supra centrum humoris glacialis quod tunc non videretur. Et hoc est verum quia sine dubio oculus destrueretur, tunc quod anima et vis visiva vel nihil operaretur ibi.

In ista questione tenendum est etiam de sensu composito et diviso quia multipliciter potest fieri, scilicet per hoc verbum ‘videtur’ et per hoc verbum ‘apparet’, quas cavillationes committo logicis quia nimis diffusum esset hoc per-  
116 perspicuum] perspectivum P.

tractare.

Ad rationes contra conclusionem secundam.

*Ad primam de parallelogrammis*<sup>117</sup>. Parallelogrammum dicitur superficies eque distantem laterum que sit inter lineas equedistantes, respondeo sic<ut> prius et sicut dicit conclusio.

Ad improbationem dico quod hoc non est evidenter notum de mundo an aliqua quantitas sit precise pedaliter lata et longa et utrum sit quadrata, quia possibile est quod aliquod latus illius quantitatis alicubi sit incurvatum ad intra vel ad extra, vel utrum ista quantitas sit longior quam pedalis propter intemperantiam medii et visus et luminis et multa alia. Sed supposita ymaginatione et concessa, tunc bene sequitur ulterius ad ymaginationem quod probat argumentum, sed nihil sequitur in re, nec contra conclusionem meam.

*Ad secundam rationem*<sup>118</sup>, concedo quod evidenter potest sciri quod aliqua res est maior alia et quod habet proportionem maioris inequalitatis, et admitto pro nunc quod proportio non est res distincta<sup>119</sup> a rebus proportionatis, non tamen omnino concedo quia de hoc nolo hic disputare. Et quando ulterius inferitur “ergo vera quantitas rei et punctualis scitur evidenter quia proportio scitur evidenter et proportio est quantitas, ergo etc ”, dico sic<ut> prius quod proportio punctualis et specialissima non<sup>120</sup> potest sciri aliqua evidentiā prop-

---

117 Vide « *Arguitur que dicit quod quocumque iudicio impossibile est scire etc* ».

118 Vide « *Item secundo contra eandem* ».

119 distincta] dicta P.

120 non] ideo P.

ter causas prius dictas.

*Ad aliam rationem alterius magistri*<sup>121</sup> dico negando omnes consequentias ibidem propositas, et ad propositionem dico quod ego sum idem homo qui fuit natus et qui fuit baptizatus quia non dico<sup>122</sup> 'homo' ratione materie mee, sed ratione anime intellective magis principaliter que est eadem nunc et prius. Et quamvis partes materie continente variantur, partes tamen magis principales semper manent, et ideo ego sum idem qui fuit baptizatus et qui nunc sedebo vel lego. Et sic manent papa et manent iura et etiam cesar et leges.

*Ad objectionem alterius magistri*<sup>123</sup> quod ego destruo astronomiam etc, dico quod non, ymmo manet astronomia, et manent practice geometre, sed per practicas<sup>124</sup> geometre et instrumenta nullus potest scire evidenter ad punctum quanta sit aliqua res. Potest tamen hoc scire sic quod non <est> defectus notabilis nobiscum<sup>125</sup>. Credens se scire veram quantitatem alicuius rei, vel distantiam et precipue stellarum sine dubio deceptus est, sed tamen sufficit astronomo quod ipse non erat notabiliter quia bene potest scire illud quod sol est maior tota terre et quod luna est minor et hoc sufficit. Sed speculatio astronomie pulchra est, et etiam geometre, et suppositis principiis quantum ad ymaginationem tunc non est error in puncto etiam minime, sed propter ymaginationem pulchram in ista nihil sequitur.

---

121 Vide « *Item contra dictum in conclusione secunda* ».

122 dico] dicor P.

123 Vide « *Item arguit alter magister* ».

124 practicas] fracticas P.

125 nobiscum] et *add.* P.

Ad rationes contra conclusionem tertiam

<Primo><sup>126</sup> respondeo concedendo quod esset propter dispositionem organi<sup>127</sup>, tamen, quia fit proportionaliter, sicut visa essent maiora sic apparerent, et concedo illud.

Ad improbationem dico quod si ambo denarii ponerentur ad aquam, quod tunc unus non appareret quadruplus ad alium etiam non iacentem in aqua, sed si unus poneretur ad aquam et alter non, et iste iacens in aqua, puta maior appareret quadruplus ad alium non iacentem in aqua.

Sed dices <quod> non potest apparere maior quam est quia ipsa<sup>128</sup> est basis / 3va/ pyramidis, ideo basis pyramidis non potest esse maior quam res, et per consequens nec res apparet maior quam est.

Respondeo quod non obstante quod ipsa resmet est basis pyramidis, potest tamen ipsa res <per> fractionem radiorum apparere maior quam est et in omnibus ipsa res est basis trianguli vel pyramidi<s> sub quo fit visio, et nihil videatur in re quod non sit in re. Tamen si proportio eius ad aliam mensuram iudicetur maior quam est, ut si sit tripedale et dicitur quadrupedale, patet quod videtur maior cum est. Sed<sup>129</sup> hu<i>c arguitur contra : quia ponatur quod A sit quantitas tripedalis posita ad aquam, et similiter mensura pedalis que sit B, et iudicet Sor quod est triplum ad B, igitur per conclusionem Sor iudicat A tantum quantum est, quia iudicat proportionem. Et tamen<sup>130</sup> falsum

---

126 Vide « *Primo arguit magister reverendus quod si conclusio esset vera hoc esset propter talem dispositionem organi* ».

127 organi] ad improbationem *add.* P.

128 ipsa] ipsam P.

129 Sed] et *add.* P.

130 tamen] tantum P.

est quia in aqua res <videtur> maior quam est, ergo etc.

*Ad illud respondetur* quod res de qua iudicatur debet comparari quodam communi, id est ymaginationi quam aliquis habet in mente sua de quantitate pedali quam vidit in debita dispositione. Sic ergo licet A apparet triplum ad B quod est pedale, tamen A non apparet tripedale in aqua, sed maius. Sic similiter B apparet maius in aqua quam pedale. Hoc tamen non est semper verum quod res ex istis in aqua apparet maior et propinquior quam est, ut habet videri in 7° Alhacen<sup>1</sup> de radiis fractis. Et non est multum ad propositam questionem.

*Ad rationem alterius magistri*<sup>131</sup>, ego nego consequentiam quia, stantibus sanitate et dispositionibus sic<ut> nunc, ego non habeo dubitare quin sim homo. Sed tamen Deus posset aliqua tanta infirmitate debilitare <hominem> quod ipse credet se ipsum esse asinum, et taliter mutare motum ymaginationis sue. Sic factum fuit semel quidam magistro. Sed tamen, stantibus circumstantiis prius dictis et aliis adhuc requisitis, forte non esset possibile quod Deus posset hoc facere. Et ideo dixi quod pro nunc non dubito an sim homo vel asinus, sed alterum membrum scio. Sed tamen de ipso vel de quocumque<sup>132</sup> alio a me ego possem dubitare<sup>133</sup> an sit homo vel aliud animal ab homine, vel dyabolus, vel aliqua alia apparentia, quia omnia illa Deus bene posset facere, et sine aliquo inconvenienti omnino, tamen verisimile<sup>134</sup> est quod non faciat, et tenendum.

---

131 Vide « *Item contra eandem conclusionem arguit alter magister* ».

132 quocumque] de *add.* P.

133 dubitare] durare P.

134 verisimile] videri simile P.



*Ad aliam rationem contra corollarium*<sup>135</sup> posset concedi tota ratio quia mundus potest augeri in infinitum ita tamen quod nunquam devenitur ad duplum neque sequitur mundum ex hoc esse infinitum. Et non valet illud argumentum : ista proportio<sup>136</sup> est infinita et ista proportio est illa res, ergo illa res est infinita. Quia syllogismus ille est in terminis connotativis absolutis <et> non valet.

*Aliter dicitur* quod possibile esset Deum facere mundum in infinitum magnum licet<sup>137</sup> per totam horam mundus non appareret maioratus. Sed sine facto non potest cognosci quantitas cuius que infinitum est ignotum, ut dicitur primo *Physicorum*<sup>li</sup>, et consimiliter per omnia dicitur de augmentatione sicut de diminutione.

*Ad ultimam*<sup>138</sup> admittatur ratio proposita in casu dato neque hoc est contra philosophum 2° *de Anima*, ut satis liquet.

### <TERTIA PARS>

Restat nunc movere dubia aliqua.

Et primum dubium est contra suppositum in secunda conclusione quod aliqua possent se excedere insensibiliter quorum inequalitas non potest sciri.

*Et primo*<sup>139</sup> probatur quod *A* apparet esse equale *B* et tamen *B* est minus *A* sensibili-

---

135 Vide « *Contra corollaria conclusionis tertie quia si essent vera* ».

136 proportio] propositio P.

137 licet] licatum P.

138 Vide « *Si hoc non perciperetur* ».

139 primo] prius P.

*ter, vel quod aliquid est minus alio et sibi equale.*

Et ponatur quod A excedat B per excessum sensibilem, et sit medietas huius excessus insensibilis. Tunc pono C aliud medium ita quod C tertio excedat B et insensibiliter per medietatem excessus A <ad B>, et ulterius ipsum A excedat C per aliam medietatem que est etiam insensibilis. Tunc arguitur : B est equale C quia insensibiliter C excedat B, et ultra C est equale A per eandem rationem, ergo A est equale B “quecumque sunt uni et eidem equalia sunt equalia inter se”.<sup>lii</sup>

*Secundo<sup>140</sup> probatur quod nulla distantia excedit aliam ita parum, vel una res aliam, nec ita insensibiliter quin potest cognosci.*

/3vb/ Quia sicut sumuntur duo quorum unum insensibiliter excedit aliud, elongantur<sup>141</sup> ista a visu equaliter et valde tarde, tunc ex quo unum est maius alio, tunc prius unum desineret<sup>142</sup> videri quam aliud, quia prius veniet unum ad minimam distantiam a quo non potest videri quam aliud. Et sic posset iste excessus insensibilis deprehendi.<sup>liii</sup>

*Tertio probatur unum impossibile quod sit data<sup>143</sup> distantia indefinita inter duos terminos finitos<sup>144</sup>.*

Quia ymaginetur <primo> aliquod visibile uniforme infinitum in quantitate et gradu, tunc illud potest tangere lumen suum ad distantiam infinitam. Ymaginetur tunc oculum ad distantiam infinitam, tunc illu<d> videbit illud visibile,

---

140 secundo] ratio P.

141 elongatur] relongatur P.

142 desineret] destrueret P.

143 data] dato P.

144 finitos] infinitos P.

et sic distantia infinita erit inter oculum et visibile, et per consequens

*Probat*ur hoc secundo et sit<sup>145</sup> visibile distans a Sorte per distantiam unius pedis, et videat Sor illud, et faciat Deus et disponat organa ipsius Sortis taliter iuxta ymaginationem conclusionis tertie quod quelibet pars proportionalis huius distantie appareat Sorti esse ita longa sicut est una leuca. Tunc tota distantia apparet Sorti infinita, et tamen est inter terminos.

Quartum dubium est si omnia proportionaliter diminuentur an aliquid esset tunc diminutum, quia magnum et parvum dicuntur ad aliquid ?

Sed si omnia proportionaliter diminuentur tunc omnia haberent eandem<sup>146</sup> proportionem sic<ut> prius, et unum non potest aliter dici quam aliud<sup>147</sup>.

Hec dubia et multa alia, ingeniosus ex dictis faciliter bene solvet.

Ideo ad presens ut evitetur prolixitas, hoc dicam sub correctione reverendorum magistrorum meorum et precipue magistri Themonis parisiensis cui <us> ad predictam respondi<sup>148</sup> apud Scotos in Erfordia sufficienter.

---

145 sit] secundum P.

146 eandem] dandem P.

147 quam aliud] ad aliud quam P.

148 respondi] respondi P.

## ANNEXE

La question de apprehensione rei de Nicole Oresme

Utrum aliqua res videatur tanta quanta est

*Primo* arguitur huic inde. *Secundo* ponentur quedam suppositiones ex quibus patebit quid est cognoscere quantitatem rei vel mensuram. *Tertio* conclusiones quibus apparebit solutio questionis et quomodo nullius rei vera quantitas potest sciri. *Quarto* ponentur duo dubia per que ostendetur quomodo possit quilibet excessus insensibilis comprehendi. *Quinto* ponentur mathematicales conclusiones et aliqua pulchra que secuntur ex eo quod magnum et parvum sunt relativa. *Sexto* solventur rationes adducte in principio questionis.

<I>

<I-1> *Quo ad primum arguo <primo> ad partem negativam* et gratia exempli sit A una quantitas tripedalis. Tunc arguitur : A videtur tantum quantum est, igitur ab aliqua distantia que sit C, igitur a qualibet, quod est falsum et contra sensum et contra octavam conclusio<nem> *Perspective* Gwitullonis. Et probatur quia, elongetur insensibiliter usque ad D, quod est possibile ut patet in *De Sensu*, tunc sic A est elongatum insensibiliter, igitur tantum videtur quantum videbatur in C, ergo videtur tantum quantum est in D ; et iterum elongetur insensibiliter ut prius ad E, et arguitur ut prius, ita fiat quolibet et ad quamlibet distantiam, et sic per multa insensibilia poterit produci ad quamcumque

distantiam magnam. Et consimiliter potest argui de approximatione.

*Secundo ...*

*Tertio ...*

*Quarto ...*

<I-2> *Ad partem affirmativam arguitur sic : quia ab aliqua distantia videtur maius et ab aliqua minus quam sit, ut patet ex 28 <Perspective>, igitur ab aliqua equale ; quia ubi est maius et minus ibi est equale. Et confirmatur consequentia : sit A in distantia quod videatur maius et elongetur <ita>quod videatur minus vel econverso. Et capio terminans tempus in quo videtur maius et in quo videtur minus. Igitur si videtur maius igitur per aliquid, igitur adhuc aliquando diu videbitur maius ; contra propositum quia assumptum fuit totum tempus in quo videtur maius. Et arguitur quod non videatur minus in simili. Igitur videtur equale, scilicet tantum quantum est quia aliter non valeret practica geometrie nisi posset sciri quanta esset aliqua res.*

*Secundo ...*

*Tertio ...*

<II>

<II-1> *Quantum ad secundum <primo> premittitur illud quod dicitur in Predicamentis quod magnum et parvum dicantur ad aliquid et sunt relativa omnia secundum verbum philosophicum quod principium parvum in quantitate magnum vero virtute, et habet veritatem maxime de quantitibus continuis. De quibus autem queritur quarum diminutio procedit in infinitum, nec est dare minimum, de augmentatione quantum ad ymaginationem, et in tempore seu*

duratione secundum veritatem. Ex isto infero quod quantitativarum et mensura rei non accipitur et estimatur absolute sed in comparatione ad aliquam aliam quantitatem. Cuius signum <est> quia dicimus bipedale, bicubitum etc et sic de aliis ; et patet per omnes mathematicos, geometricos et astrologos perspectivos qui semper mesurant ea que mesurant, ut quantitatem solis respective terre, et multa alia.

<II-2> *Secundo premittitur* quod huiusmodi quantitas debet esse famosa et nota licet non notitia proprie dicta ; verbi gratia in quibusdam quantitibus mensura est pes, in aliis ulna ; unde in *Predicamentis* dicitur quod bicubitum est species quantitatis. In circularum portionibus mensura sumitur respectu angulorum in centro ut gradus, signum, tot gradus habet parvus circulus sicut magnus. In ponderibus libra, uncia, dragma. In liquidibus lagena, pinta. In temporibus annus, mensis, dies, hora et si qua sunt plura.

Ex hoc infertur quod scire quantitatem alicuius rei aut dicere, est dicere proportionem illius rei ad aliquam talem quantitatem famosam. Unde dicere quod hoc est tripedale nihil aliud est dicere quam hoc est triplum ad quantitatem pedalem et ita in qualibet mensura nisi quis velit sibi nomina ad placitum instituere. Talis autem aliqua mensura dicitur minima que se habet ad suum mensuratum sicut unitas ad aliquem numerum sicut pes, u<l>na, gradus et similia. Et sic<ut> unitas frangitur ita talis mensura ; unde dicimus secunda unius, et minutum gradus vel hore, et unum duplum triplum et sic de aliis.

<II-3> *Tertio* supponitur quod per visum potest aliquid tripliciter iudicari : uno modo mediante solo visu, alio modo cum visu mediante virtute distinctiva, et hec sunt verba artis perspective, tertio modo etiam cum hiis per discursum mentis. Primo modo iudicat sensus inexperimentus cum dicitur, et de

quantitate iudicat secundum proportionem angulorum ut patet ex vigesima quarti Gwitulonis. Secundo modo iudicat sensus experimentus, cognoscens distantiam ut patet ex decima et nona eiusdem. Tertio modo iudicat intellectus de quibusdam, ut de magnitudine solis, divisionibus et argumentis fundatis super experientias sensus et quedam principia per se nota. Et hoc de secundo.

<III>

Circa tertium principale pono conclusiones.

<III-1> *Prima conclusio* est hec : quod aliquis potest mediante visu iudicare de aliqua re quanta est et tali iudicio assentire, et per sensum et per iudicium mentis.

Probatur quia dicere quantitas non est nisi dicere proportionem illius ad aliquam mensuram communem famosam per secundam suppositionem ; modo possibile est quod A sit tripedale et quod ego iudicerem quod A sit tripedale et assentiam tali iudicio, ut notum est sicut arguebatur proponendo.

<III-2> *Secunda conclusio* quod hoc non fit solum ab una distantia sed a pluribus secundum plures situs rei vise, et hoc accipiendo iudicium secundo modo, quod sit cum auxilio virtutis distinctive.

Hoc patet quia si Sor elongetur continue a me, non propter hoc continue apparet minor nec approximando maior ; nec semper virga si iaceat visa appareat longior quam erecta. Et hoc patet experientia et decima et nona quarti Gwitulonis et debet intelligi nisi fieret nimia elongatio vel approximatio.

Unde error accidit in visione magnitudinis propter intemperantiam scilicet circumstantiarum quarum distantia et situs sunt due ut patet ex tertia quarti.

*Ex hiis secuntur duo corrolaria.*

<III-2.1> *Primum est* quod non quanto res a remotiori videtur tanto minor videtur, nec econverso maior, nec quanto sub maiori angulo tanto maior, et econverso. Patet quia si elongetur videtur a remotiori et sub minori angulo et tamen non propter hoc videtur minor et causa est quia perpenditur distantia. Igitur dicitur in 19a quarti qui sub eodem angulo videntur iudicantur equalia si non perpenditur distantia.

<III-2.2> *Secundo declaratur* quod si sol elongaretur a nobis in centuplo plus quam nunc et proportionabiliter fieret maior quousque videretur a nobis sub tanto angulo quanto nunc videtur, adhuc videtur precise apparere tantum quantum nunc apparet. Probatur per 19am quarti "que sub eodem angulo videntur, apparent equalia nisi perpendatur distantia". Sed distantia non perpenditur nisi per corpora interiacentia, ut patet per 10am quarti, et certam medietatem inter nos et solem non perpendimus sed eius profunditatem, ut notum est, igitur distantiam non perpendimus. Igitur secundum angulos iudicamus.

<III-3> *Tertia conclusio est* aliqua quantitas de qua potest iudicari quanta est, vere iudicatur, licet non evidenter. Probatur : est aliqua quantitas que ad omnem famosam mensuram habet proportionem irrationalem innominabilem et non scibilem, igitur de illa non potest iudicari quanta est. Consequentia patet ex suppositis, antecedens ex quarto quinte diffinitionis crescens quinti Euclidis ubi dicit quod infinite sunt denominationes irrationales quarum denominationes non sunt scibiles, verbi gratia posset esse una portio uni que esset in-



commensurabilis omni mensura uni. Verumtamen homo posset statuere mensuram novam cui illa res esset dupla vel tripla aut aliter ut placet.

<III-4> *Quarta conclusio est quod quocumque iudicio impossibile est scire ad puncta quanta sit aliqua res. Probatur quia hoc fieret dicendo proportionem ut patet ex suppositione data. Sit igitur A tripedale et iudicetur tripedale, cum decrescat insensibiliter iudicabitur tripedale, tamen proportio est mutata. Igitur secundum iudicium est falsum et primum fuit verum et homo nescit quo ad hoc ponere differentiam. Igitur per sensum homo non potest habere talem evidentiam nec per intellectum quia intellectus supponit in hiis experientias sensus, igitur nullo modo homo de hoc potest habere certitudinem. Potest tamen ymaginari et divinare et casualiter dicere veritatem et negative, ut dicitur quod A non est quadrupedale, et affirmative ut quod est tripedale, ita quod non est defectus sensibilis nec notabilis sed iudicat prope verum. Hoc de tertio.*

<IV>

Circa quartum principale ut delucidetur amplius veritas, pertractanda sunt duo dubia satis pulchra contra hoc quod alicui se excedunt sensibilibus quorum inequalitas non poterit aliquo modo apprehendi.

*Pro primo argumento supponitur ...*

<IV-1> *Hoc supposito ponatur quod A excedat C excessu sensibili cuius medietas sit excessus insensibilis sicut est possibile, et sit B maius C per talem medietatem et minus A per aliam medietatem excessus primi, et sic B est equale C, B est equale A, igitur A est equale C. Consequentia apparet vera, et*

est, et tenet per illud principium : quecumque eidem sunt equalia inter se sunt equalia, et antecedens quantum ad totum apparet verum per positum. Igitur consequens apparebit verum. Probo antecedens quia B excedit C insensibiliter et A excedit B insensibiliter. Consequens tamen est falsum quia A excedit C sensibiliter...

<IV-2> *Secundo aliter* huius excessus poterit deprehendi elongare B et C eque velociter et valde tarde. Cum igitur B sit maius C, sequitur quod B a maiori distantia poterit apparere quam C ; et ideo sequitur quod aliquando videbo B quando non potero videre C, et sciam quod eque distant, et ex hoc concludam quod B sit maius C.

*Tertio adhuc per aliam viam ...*

*Ad illud respondeo ponendo aliquas propositiones.*

*Prima est...*

*Secunda est...*

<IV-3> *Sic igitur* propter medii instabilitatem non potes omnis inequalitas specierum deprehendi ; de qua instabilitate Plato in *Thymeo* dicit notabile : “verbum non est ‘opinor ignis’, sed igneum quoddam non aer sed aereum quoddam, nec omnino quacumque est habens stabilitatem, denique neque pronomibus illis assignanda sunt quibus in demonstratione uti solemus, cum dicimus ‘hoc’ vel ‘illud’ ; fugunt enim et non expectant hanc appellationem que de hiis tamquam existentibus habetur ”.

*Tertia propositio est...*

<IV-4> *Concludo* igitur quod impossibile est evidentias scire de quibuscumque equalibus demonstratis si sint equalia, et de inequalibus que sit eorum

proportio et de qualibet re quanta sit ad punctum ; et de fortiori ratione impossibile est scire distantiam syderum inter se et eorum mensuras et distantiam celi a terra et huiusmodi. Et credere hoc posse scire et cognosci est presumptio stulta nimis. Unde Plinius libro 2° *De naturali historia* dicit sic “miror quo procedit improbitas cordis humani parvuli ausi divinare solis ad terram spatia ac si mundi mensuram teneat in digito”. Et alibi dicitur “altitudinem celi et latitudinem terre et profundum inferni, quis dimensus est quasi dicat nullus”. Verumtamen scire potest quod sol est in decuplo maior tota terra et terra est maior luna et cetera talia, licet ignoretur huiusmodi proportio, et similiter per practicam geometrie potest iudicari de quantitate alicuius rei prope punctum ita quod defectus notabilis non existat. Hoc de quarto.

<V>

Quantum ad quintum principale ponenda sunt quedam alia.

*Pro quibusdam predictis ad hoc sunt supponenda.*

<V-1> *Primum est quod propter aliam et aliam dispositionem organi potest eadem res per sensum apparere, quandoque maior quandoque minor eidem homini sive pluribus, ut patet ex 36 4i Gwitulonis, et forte quod res apparet maior propter organi parvitatem et si est ymago rei existens in memoria crescens, res potest apparere minor et si dyminuitur potest apparere maior, cuius signum est quod illa que apparebant primo pueris magna si ab eis removeantur quousque sunt adulti et postea ostendantur eis videbuntur minora in eo quod ymago eis fuerit augmentata.*

<V-2> *Secunda suppositio* quod idem tempus vel equale quandoque apparet magis longum quandoque minus longum propter motus ymaginationis sue propter eius dispositionem. Hoc patet experientia et 4<sup>o</sup> *Physicorum* commento 97<sup>o</sup> de illis que dormierunt in quadam insula in multis annis qui non perciperunt tempus quia non fuit motus ymaginationis in ipsis.

*Tertia suppositio...*

<V-3> *Sit igitur prima conclusio* iuxta primum positum, scilicet quod possibile est quod aliquid appareat maius Sorti quam Platoni et uterque appareat tantum quantum est, si<c> intelligendo quod si esset aliqua virtus communis ipsa iudicaret rem maiorem mediante visu Sortis quam mediante visu Platonis. Probatur hec quia possibile est quod organum Sortis sit taliter dispositum, aut propter magnitudinem, aut propter aliam dispositionem, quod omnia apparent ei maiora quam si esset dispositum sicut organum Platonis, per suppositum. Sit igitur A tripedale, cum hoc stat quod Sor iudicat A trium pedum et similiter Plato eodem modo quamvis Platoni minus quia mensura non est nisi in comparatione et proportione ut patet ex secunda parte quinti, sic quod uterque iudicat A tantum quantum est. Et sicut dicitur de duobus in uno tempore ita de eodem esset in duobus temporibus.

Contra ...

Ad illud dico ...

Item arguitur contra conclusionem ...

Responde ...

<V-4> *Secunda conclusio* si omnia corporalia sensibilia diminuerentur in duplo et proportionabiliter quodlibet organum diminueretur aut aliter disponeretur, sic ut si non fuissent diminuta apparentie in duplo maiori, ut patet per

primum suppositum tunc omnia apparent sicut nunc apparent.

Probatio ...

<V-4.1> *Ex hiis sequitur* quod Deus posset mundum annihilare per successivam destructionem ita quod nihil subito destrueretur et tamen semper apparet tantus quantus nunc est apparens, et apparet totum simul corrumpi : unde si in prima parte proportionali hore quodlibet diminueretur ad subduplum successive et iterum in secunda ad subduplum et sic de aliis tunc fine facto nullum corpus esset et continue in hora omnia apparerent ac si non diminuerentur. Ex quo etiam patet quod si Deus mundum faceret ita parvum sicut unum pomum, nullo modo posset experimento per<ci>pendi et ita etiam augmentando. Utrum vero ita diminuatur mundum hoc facto nihil decrescat non est evidens, tamen quod non faciat est omnino verisimile et tenendum.

<V-5> *Tertia conclusio* iuxta positum est quod si omnes motus mundi de cetero fierent velociores in duplo sicut motus celi et gravium et levium et alterationis etc. et similiter quelibet ymaginatio disponderetur sic quod tempus apparet in duplo maius, sicut possibile est ut patet ex secunda suppositione, adhuc apparent omnia sicut ante, nec videretur quod aliquid esset mutatum.

*Probatur ...*

<V-6> *Quarta conclusio* est quod possibile est ad ymaginationem et per potentiam Dei quod post diem istum sequerentur mille anni qui non durarent precise nisi quantum ista dies et apparerent tantum durare quantum duraret isto vero posito, et tot fierent quot isto non posito fierent.

Hoc probatur...

Contra...

Ad illud ...

<V-7> *Quinta conclusio* iuxta tertium suppositum fuit ista quod potest apparere visui bene disposito quod aliquod corpus sit in aliquo loco per aliquam horam tantam et in rei veritate non est nisi per 1000 partes illius hore, si totum tempus per quod est ibi esset aggregatum in unum, ymmo illud tempus esset insensibile.

Probatur primo ...

Secundo ...

Tertio ...

<VI>

<VI-1> *Sexto discurrendum est per rationes adductas in principio* et cum dicitur <etc> conceditur quod A videtur tantum quantum est licet non sit certitudinaliter et hoc non solum ab una distantia sed a pluribus, non ab omnibus. Et tunc pro solutione ulteriori dico aliqua : verum est pro materia argumenti quod aliquid elongatur insensibiliter, sicut A, potest intelligi dupliciter : uno modo quod A primo distat aliquantulum et postea per distantiam maiorem primum insensibile ita quod linea mensurans unam distantiam esset maior quam linea mensurans aliam excessu insensibili ; alio modo quod elongetur insensibiliter quia per talem elongationem videbitur sub minori angulo insensibiliter et non apparet elongatum, sed si erat elongatum imperceptibiliter modo possibile est quod A elongetur sensibiliter sicut per unum pedem, et tamen erit elongatum insensibiliter secundo modo, quia angulus sub alio tempore erit insensibiliter diminutus ; verbi gratia si sol elongaretur a nobis per unam leucam que est distantia notabilis, angulus sub quo videretur fuisset in-

divisibiliter diminutus et sic non videretur aliququaliter elongatus, et ita dicendum est de approximatione.

<VI-1.1> *Ex hoc infero* quod hec est possibilis quod A videtur sub tali angulo sub quo B videtur et cetera sunt paria, nisi quod A est maius et remotius, et propter elongationem unius pedis B desinet videri et A elongabitur per unam leucam et adhuc videbitur. Patet quia angulus plus diminuitur elongando illud quod est prope quam illud quod est longe, sicut posset geometricè de facile demonstrari; et probatur sensibiliter quia si sol elongaretur per centum leucas adhuc videretur, sicut fit quando vadit de opposito augis in augem, et una parva rota que videtur prope sub tali angulo si elongaretur per unam leucam desineret videri.

<VI-2> *Secundo* dico quod si A videatur nunc tantum quantum est primo loquendo de iudicio quod fit cum adiutorio virtutis distinctive ut patet in 4<sup>o</sup> Gwitulonis et continuata illa visione A elongetur vel approximetur qualibet semper iudicabitur tantum quantum, et in isto casu conceditur consequens scilicet quod a qualibet distantia videtur tantum quantum est.

<VI-3> *Tertio* dico quod si capiatur iudicium quod fieret secundum quantitatem angulorum, aut si non continuaretur visis sed incipiat videri de novo, tunc negatur consequens, scilicet quod a qualibet distantia videtur A tantum quantum est, et similiter consequentia. Et cum dicitur elongetur insensibiliter usque ad D, concedo, et cum infers igitur in D videbitur tantum quantum est, dicitur primo quod consequentia non valet sed nunc concedo consequens ; et cum dicitur ultra elongetur ultra etc, dico quod continuata elongatione due tales visiones vel tres faciunt unam sensibilem a qua videbitur notabiliter sub angulo minori quam presens, ideo videtur per visus capiendo iudicium primo modo et ideo non est eadem ratio de secunda elongatione sicut de prima.

*Quarto ...*

*Et quinto infero...*

Ad alias rationes.

<VI-4> *Ad primam* concedendum est quod videtur tantum quantum est, sed quod certitudinaliter possit hoc sciri, ratio <non> probat ; et cum dicitur quod non valeret practica geometrie, negatur quia potest sciri satis prope et absque defectu notabili et hoc sufficit. Et qui credit certitudinaliter et punctualiter habere mensuram rei est deceptus.

*Ad aliam ...*

*Tertia ratio ...*

*Ad quartum ...*



- i Vitellion 1572, lib. IV, prop. 8, 120.
- ii Aristoteles, *Parva naturalia*, 445b27-446a19.
- iii Et arguitur... approximatione] cf Oresme <I-1>
- iv Vitellion 1572, lib. IV, prop. 25, 129-130.
- v Ad partem affirmativam ... aliqua res] cf Oresme <I-2>
- vi Vitellion 1572, lib. II, déf. 1, 61.
- vii Alhazen 1572, lib. I, cap. V, prop. 14, 7.
- viii Aristoteles, *Categoriae*, 5b 27-29.
- ix *Ibid.*, 5b 26-27.
- x Prima sit ista ... quarta] cf Oresme <II-1> et <II-2>.
- xi Alhazen 1572, lib. II, cap. I, prop. 10-14, 30-34.
- xii Vitellion 1572, lib. IV, prop. 20, 126-127.
- xiii *Ibid.*, lib. IV, prop. 9-10, 121.
- xiv Secundo suppono ... rebus] cf Oresme <II-3>.
- xv Cf Vitellion 1572, lib. III, prop. 16, 91.
- xvi Aristoteles, *Physica* IV, 11, 218b1-219a1.
- xvii Averroes, *In Physica* IV, comm. 97, 178A.
- xviii Tertio suppono ... ipsis] cf Oresme <V-1> et <V-2>.
- xix Vitellion 1572, lib. IV, prop. 9-10, 121.
- xx Alhazen 1572, lib. III, cap. III, prop. 18, 88-89.
- xxi Vitellion 1572, lib. IV, prop. 30-31, 132-133.
- xxii *Ibid.*, prop. 19, 126.
- xxiii Sic ergo prima conclusio ... minorem] cf Oresme <III-1>, <III-2>, <III-2.1>, <III-2.2>.
- xxiv Platon, *Timée*, 49d.
- xxv Secunda conclusio, quocumque iudicio ... punctum] cf Oresme <IV-3>.
- xxvi Euclide-Campanus 1482, lib. V, comm. aux déf., 73.
- xxvii Probaturs conclusio ... huiusmodi] cf Oresme <III-3>.
- xxviii Probaturs secundo... notabile] cf Oresme <III-4>.
- xxix Alhazen 1572, lib. VII, cap. IV, prop. 51-55, 278-282.
- xxx Pecham 1970, pars III, prop. 8, 216-218.
- xxxi Pline l' Ancien 2016, lib. II, XXI.
- xxxii Corollarium sequens ... de quarto] cf Oresme <IV-4>.
- xxxiii Tertia conclusio ... temporibus] cf Oresme <V-3>.
- xxxiv Ex quo sequitur... tenendum] cf Oresme <V-4> et <V-4.1>.
- xxxv Ex iam dictis ... regularis] cf Oresme <V-5>.
- xxxvi Et quod post istum diem ... perciperetur] cf Oresme <V-6>.
- xxxvii Et quod visui ... predictis] cf Oresme <V-7>.
- xxxviii Ad primam ... sicut de prima] cf Oresme <VI-1>, <VI-1.1>, <VI-2>, <VI-3>.
- xxxix Ad aliam rationem... ideo etc] cf Oresme <VI-4>.
- xl Euclide 1959, prop. V, 4.
- xli *Ibid.*, déf. IV, 1.
- xlii Euclide-Campanus 1482, lib. I, prop. 35, 22-23.
- xliii Aristoteles, *de Anima* II, 6, 418a18.
- xliv Pecham 1970, pars I, prop. 51, 132.
- xlv Alhazen 1572, lib. VII, cap. IV, prop. 14, 249-251.

- xlvi *Ibid.*, lib. II, cap. I, prop. 8, 29.  
xlvii Euclide 1959, déf. IV, 1.  
xlviii Vitellion 1572, lib. IV, prop. 20, 126-127.  
xlix Aristoteles, *de Anima* II, 7, 419a 12-13, 26-27, 30-31.  
l Alhazen 1572, lib. VII, cap. VII, prop. 38-50, 270-278.  
li Aristoteles, *Physica* I, 4, 187b7.  
lii Et primo... inter se] cf Oresme <IV-1>.  
liii Secundo probatur... deprehendi] cf Oresme <IV-2>.

## BIBLIOGRAPHIE

### Manuscrits cités

Prague, National Library, VIII E.27.

Séville, Biblioteca Colombina, 7. 7. 13.

Venise, Biblioteca Marciana, VIII, 19 (3267).

### Littérature primaire

EUCLIDE - CAMPANUS 1482 = *Opus Elementorum EUCLIDIS MEGARENSIS una cum commentis Campani* [...], Venise, Erhard Ratdolt 1482.

EUCLIDE 1959 = EUCLIDE, *L'Optique et la Catoptrique. Œuvres traduites pour la première fois du grec en français par P. Ver Eecke, avec une introduction et des notes*, Paris, Librairie scientifique Albert Blanchard 1959.

PECHAM 1970 = *John Pecham and the Science of Optics : Perspectiva communis*, Edited with an introduction, English translation, and critical notes by D.C. Lindberg, Madison, University of Wisconsin Press 1970.

PLINE L'ANCIEN 2016 = PLINE L'ANCIEN, *Histoire naturelle t. 1 et 2*, avec la traduction en français par E. Littré, Paris, Les Belles Lettres 2016.

VITELLION 1572 et ALHAZEN 1572 = *Opticae Thesaurus ALHAZENI ARABIS libri septem nunc primum editi ; eiusdem liber de crepusculis et nubium ascensionis ; item VITELLONIS Thuringopoloni libri X*, Bâle, per Episcopios 1572.

WATSON 1973 = *Quaestiones de apparentia rei. A Hitherto Unedited Fourteenth-century Scientific Treatise Ascribed to Nicholas Oresme*, edited by L. Beth Watson, Harvard University, Cambridge (Mass.) 1973 (Ph. D.).

### Littérature secondaire

CELEYRETTE 2007 = JEAN CELEYRETTE, «Apparences et imaginations chez Nicole Oresme: question III.1 sur la Physique et question sur l'apparence d'une chose», *Revue d'Histoire des sciences* 1 (2007), 83-100.

HUGONNARD-ROCHE 1973 = HENRI HUGONNARD-ROCHE, *L'œuvre astronomique de Thémon Juif maître parisien du XIVe siècle*, Paris-Genève, Minard-Droz 1973 (Hautes Etudes médiévales et modernes, 16).

LIČKA 2019 = LUKÁŠ LIČKA, «Studying and Discussing Optics at the Prague Faculty of Arts: Optical Topics and Authorities in Prague *Quodlibets* and John of Borotín's *Quaestio* on Extramission», in OTA PAVLICEK (ed.), *Studying the Arts in Medieval Bohemia*, Turnhout, Brepols, à paraître 2019.

MARKOWSKI 1984 = MIECZYSLAW MARKOWSKI, «L'influence de Jean Buridan sur les universités d'Europe centrale», dans ZÉNON KALUZA et PAUL VIGNAUX (éds), *Preuve et raisons à l'Université de Paris. Logique, Ontologie et Théologie au XIVe siècle*, Paris, Vrin 1984, 149-163.

WEIJERS 2002 = OLGA WEIJERS, *La 'disputatio' dans les Facultés des arts au moyen âge*, Turnhout, Brepols 2002 (Studia Artistarum, 10).

## A PROPOSITO DELL'ATTRIBUZIONE A ECKHART DELLE COLLATIONES TRAMANDATE DAL CODICE CUSANO 21

LORIS STURLESE

Una fra le più inquietanti questioni che travagliano la filologia eckhartiana è costituita dall'autenticità o meno delle cosiddette *Collationes* latine tramandate dal codice Cusano 21 (Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals<sup>1</sup>), ai fogli 166r-172v. Su questa questione, Josef Koch appare aver collocato una pietra tombale, pronunciandosi in due diverse occasioni a favore dell'inautenticità, una prima volta nel 1936 in occasione del varo dell'edizione: «Diese vierte Gruppe von Sermones muß man Eckhart absprechen»<sup>2</sup>, una seconda volta, vent'anni dopo, con parole ancor più nette al termine di una serrata analisi: «Wir betrachten also die Collationes als unecht und haben sie daher von der Edition ausgeschlossen»<sup>3</sup>. La decisione degli editori di Eckhart non è mai più stata revocata in dubbio. Lo scopo del presente intervento non è certo di mettere in discussione questa decisione, ma di fornire alcuni nuovi elementi di riflessione in proposito.

In realtà, di motivi per approfondire la questione ce ne sarebbero. Gli

---

1 Descrizione sintetica del manoscritto in MARX 1905, pp. 15-17.

2 KOCH 1936, p. xix.

3 KOCH 1956, p. xxviii.

argomenti di Koch sono tutti rivolti a dimostrare che il contenuto delle *Collationes* non è degno della penna del grande maestro turingio e non è congruente con i *Sermones* genuini. Tuttavia, sappiamo bene quanto sia lubrica la via delle considerazioni contenutistiche, prigioniera da sempre di un concetto di “autore” che soprattutto nel caso dei medievali ha mostrato ormai tutta la sua inadeguatezza: ed in effetti, le considerazioni di Koch escludono l’ipotesi che Eckhart abbia messo in circolazione un *Opus sermonum* fatto per metà di Prediche e per metà di *Collationes*, ma non possono escludere che il blocco di queste ultime sia stato concepito e realizzato in modo autonomo, e sia stato utilizzato per formare la raccolta dei *Sermones* come oggi l’abbiamo solo in un momento successivo<sup>4</sup>.

Se guardiamo infatti la questione dal punto di vista della «storia della tradizione», rimane comunque aperta la domanda: come è accaduto che queste *Collationes* siano andate a finire proprio nella più ampia e per certi versi monumentale raccolta delle opere latine eckhartiane commissionata e realizzata intorno al 1444 per incarico da Niccolò Cusano? Appare abbastanza evidente che il complesso delle opere ivi assemblate tradisce un lavoro di ricerca degli antigrafisti abbastanza sistematico, ed è assai probabile che l’ideatore/realizzatore della raccolta (sia costui stato Cusano o meno) attingesse a fonti molto vicine al lascito eckhartiano che si trovava probabilmente nelle mani di domenicani di Colonia.

Appare proprio frutto di questo accesso privilegiato dell’ideatore della raccolta cusana a fonti comunque molto autorevoli, se nella raccolta è finito un prezioso *unicum* eckhartiano, e cioè il complesso delle 101 prediche latine

---

4 Lo avverte Koch stesso (1956), quando osserva a p. xxvii: «Man konnte immerhin einwenden, die Collationes stünden unter besondern homiletischen Regeln».

pubblicate nel IV volume dei *Lateinischen Werke*. Queste coprono, come è noto, l'arco liturgico-temporale estivo, che parte dalla festa della SS. Trinità e termina con la prima domenica di Avvento. Si tratta, come hanno efficacemente documentato gli editori, di una raccolta solo parzialmente redatta e che lascia ampie parti in stato di abbozzo<sup>5</sup>. La fonte di colui che compilò il codice Cusano era, dunque incompleta e provvisoria. Viene da pensare ad una copia di 'scartafacci' lasciati da Eckhart, di un fascicolo sciolto con abbozzi e redazioni di prediche ad uso personale. Questo spiegherebbe l'incompletezza della raccolta, nella quale, come ho già osservato, a partire dalla prima domenica di Avvento per arrivare alla festa di Pentecoste, si apre una lacuna che copre tutta la parte invernale del Temporale. Ma proprio qui sta il punto: questa lacuna è supplita per intero dalle *Collationes* di cui stiamo trattando: il complesso di 48 brevi testi, per un totale di sei fogli (166r-172v) sul quale Josef Koch ha apposto il sigillo dell'inautenticità. Ma chi fu a operare questa inserzione, e perché?

Dal punto di vista della "storia della tradizione", come ho già accennato, la presenza di un testo come questo all'interno di un codice concepito e strutturato come monumento ad Eckhart, una sorta di Opere complete, di «Ausgabe letzter Hand» del Maestro, richiede quanto meno una spiegazione. A parte infatti le *Collationes*, tutto il resto del codice Cusano 21 - che è un in-folio di ben 352 pagine - è dedicato a Eckhart, e solo Eckhart, e comprende praticamente tutto quello che egli ci ha lasciato in latino (le questioni parigine infatti sono, a mio parere, *reportationes* che hanno avuto una circolazione indipendente da una eventuale redazione da parte del maestro)<sup>6</sup>. Dunque, di nuo-

---

5 KOCH 1956, p. xxix: «Die ganze Sammlung ist eine Sammlung von Entwürfen, von denen eigentlich kein einziger bis zum letzten ausgearbeitet ist».

6 STURLESE, RUBINO 2012, pp. vii, 6-9.

vo: chi e perché ha affiancato le *Collationes* a prediche che sono sicuramente genuine? Lo scopo non era certo, direi, quello di creare un sermionario 'completo' all'interno della raccolta eckhartiana: obiettivo infatti era raccogliere l'opera del Maestro, non avere prediche per un circolo completo di anno. Certo, non è detto che il copista del codice Cusano copiasse direttamente dagli 'scartafacci' di Eckhart: avrebbe potuto quindi mettere le mani su un sermionario già esistente, questo sì realizzato con materiali eckhartiani, e integrato nella parte mancante con materiali allotrii. In fondo, fra la morte di Eckhart e la confezione del codice Cusano passano più di cento anni, ed è già perciò probabile che fra questo e gli 'scartafacci' sia da collocare un testimone intermedio. La quale ipotesi è peraltro confortata dalle accurate analisi fatte in proposito dal Koch.

Insomma, spero almeno di aver mostrato che la domanda c'è, e che riveste un certo interesse per gli studi eckhartiani. La questione potrà essere definitivamente risolta quando qualche ritrovamento documentario consentirà di dare un volto all'autore delle *Collationes*, dissociandolo definitivamente dall'ombra del maestro turingio. Un piccolo passo in avanti a questo proposito è costituito, credo, dall'analisi di un codice che contiene numerose *Collationes*, all'interno delle quali si trovano echi letterali dei testi contenuti nel codice Cusano.

Mi corre l'obbligo di premettere subito che questo ritrovamento non ha l'effetto di risolvere la nostra questione, o almeno questo è quanto credo di poter concludere dopo aver rigirato a lungo i testi per dritto e rovescio. Apparirà però a questo punto almeno l'utilità che avrebbe un progetto di edizione di queste *Collationes*, da porre alla base per future e, ci auguriamo, più conclusive ricerche.



Il documento cui ho fatto riferimento è un codice conservato a Lüneburg, Ratsbücherei, theol. 4° 16, proveniente dalla biblioteca del convento francescano cittadino (antica segnatura D 7). Il codice (pergameneo, di fogli 165, con dimensioni di cm. 23,5 × 16, databile alla II metà del XIV secolo) è noto da tempo, ed è anche ben descritto nel catalogo di Marlis Stähli<sup>7</sup>. È completamente dedicato all'omiletica: i primi 124 fogli del codice contengono i *Sermones de sanctis* di un certo Gotswicus, che Schneyer nel suo repertorio identifica con Jacobus de Villaco<sup>8</sup>. Stähli osserva che la serie dei *Sermones* in questo codice è quasi identica a quella di un analogo sermonario (Cm 3552), registrato da Schneyer sotto il titolo «*Sermones Fratrum Minorum*». Segue (ff. 127r-137v) il trattato del francescano Malachias Hibernicus *De septem vitiis capitalibus et eorundem remediis*, e, da f. 138r a 158v, una raccolta di materiali omiletici eterogenei e anonimi, fra i quali è stata identificata sinora soltanto l'abbreviazione di alcune prediche del francescano sassone Corrado Holtnicke (f. 156r-v).

A questo punto segue a f. 159r-165v un ciclo di *Collationes* per le domeniche di tutto l'anno liturgico, ed è qui che si trovano i riferimenti ai testi del codice Cusano. In attesa di un'edizione completa del testo, offro un saggio del testo completo delle prime quattro *Collationes* per la quattro domeniche dell'Avvento. La pubblicazione è in forma di sinossi: nella colonna sinistra viene offerto il testo del codice Cusano, nella colonna destra il testo della *Collatio* corrispondente nel sermonario di Lüneburg. Le *Collationes* vengono date in forma completa e in grafia normalizzata. Quando i testi non collimano, la corrispondente seconda colonna rimane vacante. Le indicazioni delle citazio-

---

7 STÄHLI 1981, pp. 60-62.

8 SCHNEYER 1974, p. 179. Sulle prediche attribuite a Jacobus de Villaco, prolifico ma ignoto autore operante ca. il 1359, si veda *ibid.*, pp. 165-179.

ni dalla *Vulgata* sono riportate fra parentesi quadre, alcune correzioni congetturali necessarie sono evidenziate in calce al testo.

Un'ultima osservazione: appare a prima vista abbastanza evidente il contesto tutto francescano nel quale si muovono le *Collationes* lüneburgensi. Ciò solleva la domanda se questa acquisizione contribuisca a escludere una eventuale paternità eckhartiana delle *Collationes* del codice di Kues. Ora, ben si sa che Eckhart, come professore di teologia a Parigi, ebbe accese discussioni con il suo collega francescano Consalvo (il maestro di Duns Scoto)<sup>9</sup>, e che non si peritò di criticare, nei suoi scritti, tesi sostenute dalla scuola francescana. E tuttavia, in primo luogo è ancora irrisolta la questione di quale sia la direzione del rapporto fra le due serie di *Collationes*: è Lüneburg fonte di Kues, oppure viceversa, oppure, come più probabile, entrambe derivano da una fonte comune? Dell'autore di questa fonte comune, per ora, nulla sappiamo, né quanto al nome né quanto all'appartenenza a un ordine religioso. Inoltre, per quanto la storiografia abbia più volte stilizzato una contrapposizione dottrinale fra domenicani e francescani, non si dovrà dimenticare che Eckhart ha scritto una bellissima predica in onore «von meinem lieben herren sant Francisco»<sup>10</sup>, e nella sua *Collatio in libros Sententiarum* tenuta a Parigi mostra di essersi ispirato in modo massiccio a un analogo lavoro di Riccardo Rufo di Cornovaglia, che era un francescano di spicco<sup>11</sup>. Il che la dice lunga sulla permeabilità dei presunti confini che separavano, allora, uomini e scuole.

La questione dell'autenticità di questo testo sicuramente 'minore', ma non del tutto irrilevante per il pensiero del Trecento, appare dunque destinata a rimanere aperta sino a quando ulteriori ritrovamenti non consentiranno

---

9 Si vedano le «rationes Equardi» in GEYER, KOCH, SEEBERG, STURLESE 2006, p. 59 sgg.

10 Si tratta della Predica tedesca 74 nell'edizione QUINT 1976, pp. 274-288.

11 Si veda GEYER, KOCH, SEEBERG, STURLESE 2006, pp. 9-12.

di far luce sulle sue fonti. La presentazione degli specimina di questi testi attraverso una rivista più accessibile e diffusa di tante altre, com'è la «Noctua» ideata e diretta da Stefano Caroti, potrà contribuire a richiamare l'attenzione della critica e a sollecitare in proposito interventi ulteriori, che ci auguriamo risolutivi.

LORIS STURLESE

ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI

<Dominica prima adventus,  
de Evangelio>

*Cum appropinquaret Iesus etc.* Matth.  
22 [21,1].

Tria necessaria euntibus Ierosoly-  
mam:

- misericordia, *mons Oliveti* [21,1];
- oboedientia, *Bethphage* [21,1];
- poenitentia, *asina castitatis* [21,1].

Dominica prima adventus

*Abiciamus opera tenebrarum.* [Rom.  
13,12]

Triplices sunt tenebre: peccatorum,  
errorum, tormentorum.

De tenebris peccatorum Is. 60[,2]:  
'Ecce tenebre', peccatorum scili-  
cet, 'operient terram', scilicet  
terrena quaerentes.

De tenebris errorum item Is. 9[,2]:  
'Populus qui ambulabat in te-  
nebris', errorum scilicet, 'vidit  
lucem magnam', scilicet rectae  
fidei.

De tenebris tormentorum Matth.  
22[,13]: 'mittite eum in tenebras  
exteriores'.

Secundum Marcum [1,7]

*Venit fortior me post me.*

De tribus fortibus:

- Caleph, qui filios Enachim debel-  
lavit.
- Samson, qui Philisteos oppressit.
- David, qui Goliam interfecit.

Unde: *dicite filiae Sion* etc. [21,5]

De tribus speculandis:

- iudex districtor,
- calumniator praepositus,
- poena aeterni cruciatus.

*Sion* [21,5] «specula»: speculum, «mandatum», «scopulus» vel semen eius<sup>12</sup>.

*Hosanna in excelsis* [21,9].

De tribus locis:

- imo, <ubi> perditio;
- medio, ubi incertitudo;
- summo, ubi salvatio.

*Benedictus qui venit in nomine domini* [21,9].

De tribus nominibus, in quibus homines loquuntur:

- domini<sup>13</sup>, qui quaerunt gloriam dei;
- sui, qui quaerunt laudem sui;
- diaboli, qui loquuntur et operantur malum.

Item *benedictus* etc. [21,9]

De tribus causis primi adventus:

- venit separare carnalem amorem ab anima. Unde [Matth. 10,35]: 'veni separare hominem a patre' etc.
- venit accendere amorem spiritua-lem in anima. Unde Matth. [Luc. 12,49]: 'ignem veni mittere in terram'.
- item venit sustinere passiones et amaritudines. Psalmus [68,3]: 'veni in altitudinem maris, et

De tribus causis primi adventus Christi:

- venit separare carnalem amorem ab anima. Unde Matth. 10[,35]: 'veni enim separare hominem adversus patrem suum'
- venit accendere spiritua-lem in anima amorem. Unde Luc. 12[,49]: 'Ignem veni mittere in terram'.
- venit sustinere passionis amaritudines pro anima. Unde [Ps. 68,3]: 'veni in altitudinem ma-

12 HIERONYMUS 1959, p. 108,25: «Sion specula vel speculator sive scopulus»; p. 112,12: «Sion specula vel mandatum vel invium»; p. 153,2: «Sion specula».

13 domini] domine ms.

tempestas dimersit me'.

ris'.

2

<Dominica secunda adventus,  
de Epistula>

Secunda adventus

*Quaecumque scripta sunt* etc. Rom.  
15[4].

*Quaecumque scripta sunt ad nostram  
doctrinam* [Rom. 15,4]

Tres sunt libri *ad nostram doctrinam*  
scripti [Rom. 15,4]:

- liber naturae, qui docet iustitiam.  
Unde: «quod tibi non vis fieri»<sup>14</sup>  
etc.
- liber creaturae, qui docet oboe-  
dientiam. Unde [Matth.  
8,27]: 'venti et mare oboediunt  
ei'.
- liber Scripturae, qui docet dilectio-  
nem et misericordiam. Unde  
Matth. [22,40]: 'in his duo-  
bus mandatis' etc.

De tribus que operatur in nobis  
sancta scriptura.

- Docet nos: Unde David [Ps.  
118,66]: 'Bonitatem et discipli-  
nam et scientiam doce me'.  
Item [Ps. 142,10]'doce me facere  
voluntatem tuam'.
- Consolatur nos. Unde Davit [Ps.  
118,50]: Hec me consolata est in  
humilitate'.
- Confortat nos. Unde Matth.  
10[28]: 'Nolite timere eos qui  
occidunt corpus' etc.

Item: *tria scripta sunt ad nostram doc-  
trinam, scilicet*

- mundi fluxibilitas. Ioh. 2[5]: 'noli-

---

14 AUGUSTINUS 1956, LVII, n. 1, p. 708. 8-9.

- te diligere mundum' etc. 'Transit enim mundus et concupiscentia eius' [Ioh. 2,17];
- inferni acerbitas. Is. 14 [Iob 24,19]: transibunt 'ab aquis nivium' 'ad calorem nimium';
  - paradisi amoenitas. Is. 35[10]: 'gaudium', scilicet in mente, 'et laetitiam', scilicet in corpore, 'obtinebunt'. 'Fugiet dolor', scilicet a mente, propter gaudium 'et gemitus' a corpore propter laetitiam.

3

<Dominica secunda adventus,  
de Evangelio>

Secundum Lucam

*Erunt signa* etc. Luc. 21[25].

*Erunt signa in sole et luna* [Luc. 21,25]

De tribus causis secundi adventus:  
*veniet* [Luc. 21,27]

De tribus causis secundi adventus  
Christi: *veniet* [Luc. 21,27]

- ad imp<er>erandum avaris, Matth. 15 [25,42]: 'esurivi' etc.;

- ad improperandam avaritiam. Unde Matth. 25[42]: 'Esurivi' 'et non dedistis michi manducare';

- ad remunerandum misericordes, ibidem [Matth. 25,34]: 'venite, benedicti' etc.;

- ad remunerandam misericordiam, ibidem [Matth. 25,34]. Unde: 'Venite benedicti patris';

- ad exhibendum iudicium et iustitiam, Psalm. [96,2]: 'iudicium et iustitiam correctio sedis' tuae.

- ad faciendam iustitiam. Unde [Ps. 74,3]: cum accipero tempus ego iustitias iudicabo.

Item: *Erunt signa in sole et luna* etc. [Luc. 21,25]

De tribus causis, quare dominus praenuntiat futura mala, scilicet

- ut a peccato terreat,
- ut ab amore mundi ablactet et quis mundi finis, 'videte ficulneam'

[Luc. 21,29],

- ut paratos inveniat. Unde 'si sciret pater familias' [Matth. 24,43, Luc. 12,39].

*Tunc videbunt filium hominis.* [Luc. 21,27].

De tribus iugiter in corde habendis, scilicet quod Christus

- modo agnus, tunc leo formidandus;
- modo omnia condonans, tunc omnia vindicans;
- modo pater misericordiarum, tunc 'deus ultionum' [Ps. 93,1] in corpore et anima.

*Respicite et levate capita vestra.* [Luc. 21,28].

De triplici redemptione:

- a pedica, id est culpa, exemplum de pede lupi;
- a custodia, id est carne propria, unde 'educ de custodia animam meam' [Ps. 141,8];
- a catena, id est sollicitudine mundana.

*Caelum et terra transibunt etc.* [Luc. 21,33].

De tribus:

- nihil firmitus Christiana veritate, 'principium verborum tuorum veritas' [Ps. 118,60];
- nihil certius Christiana fide;
- nihil honestius Christiana conversatione.

*Tunc videbunt,* scilicet quando erit

- irascibile, Rom. 6 i [6,21]: 'quem fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis<sup>15</sup>'.

---

15 erubescitis] crabi (?) ms.



'Qui habitat in caelis, irridebit eos' [Ps. 2,4];

- intollerabile, Luc. 23[30]: 'tunc incipient dicere montibus' etc.;
- inexorabile, Prov. [1,28-29]: 'invocabunt, et non exaudiam; mane consurgent, et non invenient me, eo quod exosam habuerunt disciplinam domini et timorem' eius praeposuerunt.

4

<Dominica tertia adventus,  
de Epistula>

Dominica tertia Ad Corinthios.

*Sic nos existimet homo ut ministros  
Christi* [I Cor. 4,1].

*Sic nos existimet homo* [I Cor. 4,1].

Quilibet homo est *minister* .

In ministerio Christi sunt tria, scilicet

- vitae munditia,
- intelligentia,
- humilitas eximia.

De primo Ps. [100,6]: 'ambulans in via immaculata hic mihi ministrat'

De secundo acceptus est regi minister intelligens, qui solo nutu intelligit domini voluntatem. Ps. [118,44]: 'da mihi intellectum, et vivam' etc.

De tertio Matth. 20[26]: 'quicumque voluerit inter vos maior' esse vel 'fieri, sit vester minister', dominus ad discipulos. Luc. 1[52] : 'deposuit potentes'.

De tribus que necessaria sunt mini-

stro verbi Dei:

- providentia, unde Paulus ad Romanos 12[17]: 'providentes bona non tantum coram Deo';
- fidelitas, unde Bernardus: «Noverit fidelis» dispensatori illi «usurpare dispensationem, ubi bonam possit habere recompensationem»<sup>20</sup>;
- constantia, ne labatur in prosperis, ne deficiat in adversis, unde 'exspectabam eum qui salvum me fecit a pusillanimitate spiritus' etc. [Ps. 54,9].

*Qui autem iudicat me, dominus est* [I Cor. 4,4].

Tria ad solium domini pertinent:

- iudicare occulta, Ps. [7,10]: 'scrutans corda et renes Deus': hinc metuendus;
- 'dimittere peccata', [Is. 43,25]: 'ego sum, qui deleo iniquitates': hinc diligendus;
- praenoscere futura, Act. 1[7]: 'non est vestrum nosse tempora vel momenta': hinc consulendus.

5

<Dominica tertia adventus,  
de Evangelio>

Secundum Matheum

*Cum audisset Iohannes in vinculis opera Christi* etc. [Matth. 11,2]

De tribus imitandis in Iohanne:

- occasiones peccati fugere. Unde 'quasi a facie colubri fuge peccatum' [Eccli. 21,2];
- peccatores acriter reprehendere.

Unde 'genimina viperarum' etc.  
[Matth. 23,34; Luc. 3,7]

- Propter odium peccati incarcerationatus fuit et decollatus. Unde 'qui diligit deum' [Eccli. 3,4], 'odit malum' [Prov. 8,13].

*Quid existis in desertum videre?* [Matth. 11,7]

In mundum exire debemus ad videndum tria, videlicet

- beneficium incarnationis. Exemplum Exodi 3[1-2] de Moyse, qui cum pasceret in deserto oves Iethro, cognati sui, vidit rubum incensum igne et non consumi. Rubus est humanitas, quae flamma divinitatis non est consumpta<sup>16</sup>.
- Secundo poenam passionis. Exemplum Num. [21,6-9] de filiis Israel, qui viderunt serpentem, id est Christum in patibulo, id est in cruce, et morsi a serpentibus curati sunt. Sic nos curamur, si videmus Christum passum pro nobis.
- Tertio videre debemus <terrorem> extremae discussionis. Ps. [49,3]: 'ignis in conspectu eius exardescet et in circuitu eius tempestas valida'.

*Quid existis etc.* [Matth. 11,2]

De tribus generibus hominum, quibus vita Iohannis debet aestimari:

- linguosis, »ne levi saltem maculare vitam fame posses«<sup>17</sup>. Ps.

*Quid existis in desertum videre.* [Matth. 11,2]

---

16 consumpta] consumpto ms.

17 Paulus Diaconus, *Carmina*, 5, PL 95, col. 1597A.

[139,12]: 'vir linguosus non dirigetur in terra'.

- gulosis. Unde »praebuit hyrtum tegmen camelus«.
- voluptuosis. Unde »cui latex haustum sociata « etc.

Item de tribus commendandis in Iohanne, scilicet

- mentis stabilitas,
- vestis asperitas,
- cibi et potus austeritas. Unde 'qui mollibus vestiuntur, in domibus regum sunt' [Matth. 11,8].

Item tribus laqueis diaboli:

- mollities vestium,
- igluyies ciborum et potuum,
- esuries divitiarum et honorum.

Ecce mitto angelum meum.

De tribus, quae faciunt de homine angelum: si sit

- natura purus,
- verbi Dei nuntius,
- saluti plebis officiosus .

De tribus que laudat dominus in Iohanne:

- habitus vilitatem, ibi: Numquid 'hominem mollibus vestitum' [Matth. 11,8];
- animi stabilitatem, ibi: Numquid arudinem vento agitatam, ibi [Matth. 11,7];
- angelicam conversionem, ibi: 'Etiam dico vobis et plus quam prophetam' [Matth. 11,9].

## 6

<Dominica quarta adventus,  
de Epistula>

Ad Philippenses

*Gaudete in domino semper* [Phil. 4,4].

- tamquam in liberatore, Is. 61[1-3]: 'Spiritus domini super me eo quod unxit me, ad annuntian- dum mansuetis misit me ut mederer contritos corde et praedicarem captivis [indulgentiam et clausis apertionem ut praedicarem] annum placabilem domi-

*Gaudete in domino semper* [Phil. 4,4].

---

20 BERNARDUS 1963, III, 3, p. 256, 8-10.

no et diem ultionis deo nostro',  
'ut ponerem consolationem lu-  
gentibus Sion et darem eis coro-  
nam pro cinere oleum gaudii  
pro luctu, pallium laudis pro  
spiritu maeroris'

- tamquam in virtutum largitore, Is.  
12[,3]: 'haurietis aquas' 'de fon-  
tibus', id est de quinque vulne-  
ribus salvatoris;
- tamquam remuneratore, Ps.  
[91,15]: 'eripiam eum de omni-  
bus malis, 'glorificato<sup>18</sup> eum', id  
est in gloriam collocabo<sup>19</sup>.

De triplici gaudio, angelorum, sanc-  
torum, peccatorum:

- gaudium angelorum est penitentia  
peccatorum. Unde Luc. 15[,10]:  
'Gaudium est angelis dei super  
uno peccatore';
- gaudium sanctorum est scientia  
bonorum operum, unde Salo-  
mon 14 [Prov. 15,15]: 'Secura  
mens quasi iuge convivium'.  
Item Paulus ad Cor. II [1,12]:  
'Gloria nostra haec est testimo-  
nium conscientiae nostrae';
- gaudium peccatorum inpunitas  
malorum. Unde Augustinus<sup>21</sup>:  
«Seculi laetitia est impunita ne-  
quitia». Item Salomon 2 [Prov.  
2,14]: 'Laetantur et malefecer-  
int, exultant in rebus pessimis'.

*Dominus prope est* [Phil. 4,5]  
Venit Christus

---

18 glorificabo] glorificato ms.

19 collocabo] collocato ms.

21 Augustinus, *Sermo* 171, 4, n. 4, PL 38, col. 935.

- ut imber in homines
- ut ros super liliū, unde: 'ero quasi ros, et Israel germinabit sicut liliū' [Os. 14,6],  
contra homines
- ut fulgur super mundum, unde: 'sicut fulgur exit ab oriente' etc. [Matth. 24,27]
- in nube caritatis
- in rore gratiae
- in fulgure correctionis. Unde: 'fulgura in pluviam fecit' [Ier. 51,17].

#### Secundum Matheum

*Dirigite viam domini* [Ioh. 1,23].

De tribus viis: celestis patrie, presentis vite, dampnationis eterne;

- via celestis patrie est religio sancta, unde David [Ps. 85,11]: 'Deduc me domine in via tua';
- via presentis vite et decursus mortalitatis nostre. Unde Augustinus<sup>22</sup>: «Ex quo nascimur, imus. Quis enim stat?» Item Davit [Ps. 119,1]: 'Beati immaculati in via';
- via dampnationis eterne et voluptatis et voluntas propria. Unde Salomon 13 [Prov. 14,15], est via quae videtur hominibus recta, cuius finis in prospera dirigitur.

---

22 Augustinus, *Sermo* 31, 3, n. 4, PL 38, col. 194.

## BIBLIOGRAFIA

AUGUSTINUS 1956 = AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, a cura di E. Dekkers, J. Fraipont, Turnhout, Brepols 1956.

BERNARDUS 1963 = BERNARDUS, *Tractatus de praecepto et dispensatione*, a cura di J. Leclercq, H. M. Rochais, Romae, Editiones Cistercienses 1963.

GEYER, KOCH, SEEBERG, STURLESE 2006 = *Magistri Echardi Opera Parisiensia*, a cura di B. Geyer, J. Koch, E. Seeberg, L. Sturlese (Die lateinischen Werke V), Stuttgart, Kohlhammer 2006.

HIERONYMUS 1959 = HIERONYMUS, *Liber de interpretatione hebraicorum nominum*, a cura di P. de Lagarde, Turnhout, Brepols 1959.

KOCH 1936 = JOSEF KOCH, «Zur Einführung», in *Magistri Echardi Expositio sancti evangelii secundum Iohannem*, cura e traduzione di K. Christ, J. Koch (Die lateinischen Werke III), Stuttgart, Kohlhammer 1936.

KOCH 1956 = JOSEF KOCH, «Zur Einführung», in *Magistri Echardi Sermones*, cura e traduzione di E. Benz, B. Decker, J. Koch (Die lateinischen Werke IV), Stuttgart, Kohlhammer 1956.

MARX 1905 = JAKOB MARX, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues bei Bernkastel a./Mosel*, Trier, Schaar & Dathe 1905.

QUINT 1976 = *Meister Eckharts Predigten*, a cura di J. Quint (Die deutschen Werke, III), Stuttgart, Kohlhammer 1976.

SCHNEYER 1974 = JOHANNES BAPTIST SCHNEYER, *Repertorium der lateinischen Sermones des Mittelalters für die Zeit von 1150-1350*, Münster, Aschendorff 1974.

STÄHLI 1981 = MARLIS STÄHLI, *Handschriften der Ratsbücherei Lüneburg: 3. Die theologischen Handschriften: Quartreihe. Die juristischen Handschriften*, Wiesbaden, Harrassowitz 1981, pp. 60-62.

STURLESE, RUBINO 2012 = LORIS STURLESE, ELISA RUBINO, *Bibliotheca Eckhardiana Manuscripta. Studien zu den lateinischen Handschriften der Werke Meister Eckharts*, I, Stuttgart, Kohlhammer 2012.

# DÉSIR DE PERSÉVÉRER DANS L'ÊTRE ET MORT VOLONTAIRE CHEZ

NICOLE ORESME

AURÉLIEN ROBERT

Nicole Oresme, né autour de 1320-1330 dans la région de Caen et mort à Lisieux en 1382, occupe une place singulière dans le paysage intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle. En raison de ses compétences scientifiques exceptionnelles, et plus particulièrement dans le domaine des mathématiques, d'aucuns considèrent qu'il a «la taille d'un Descartes»<sup>1</sup>. D'autres le considèrent même comme un précurseur de Galilée<sup>2</sup>. Mais par-delà ses qualités d'homme de science, que personne aujourd'hui ne conteste, il a en outre laissé une œuvre polymorphe, dans laquelle il s'intéresse autant à la physique qu'à la psychologie, l'astrologie, l'économie, l'éthique ou encore la politique. Dans ces deux derniers domaines, on lui doit la traduction française d'une partie du corpus aristotélicien et notamment de *l'Éthique à Nicomaque*, des *Politiques* et des *Économiques*. Force est de constater que si son œuvre scientifique a fait l'objet d'études nombreuses, si son *Traité des monnaies* a suscité de longue date un grand intérêt chez les historiens, l'éthique de Nicole Oresme est restée

---

1 GUENÉE 1987, 133.

2 Pour une discussion critique de ces jugements, voir CAROTI 1977.



quelque peu dans l'ombre de son génie mathématique<sup>3</sup>. Hormis des analyses littéraires du texte français de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>4</sup>, on dispose seulement de quelques rares études consacrées à l'idée de bonheur<sup>5</sup>, à l'amitié<sup>6</sup>, à l'amour de soi et des autres<sup>7</sup>, ou encore au plaisir<sup>8</sup>. Les gloses ajoutées par Nicole Oresme à sa traduction de l'*Éthique à Nicomaque* mériteraient pourtant que l'on s'y intéresse de plus près et surtout de manière systématique. Ce n'est pas l'ambition du présent article, dont le but, plus modeste, sera d'apporter un éclairage extérieur sur l'éthique de Nicole Oresme en partant de son commentaire de la *Physique* d'Aristote, récemment édité par Stefano Caroti, Jean Celeyrette, Stefan Kirschner et Edmond Mazet<sup>9</sup>.

Ce commentaire contient en effet une *quaestio* surprenante consacrée à l'existence, dans tout étant, d'un désir de subsister et de persévérer dans l'être (*Utrum omne ens appetat sui permanentiam et durationem*)<sup>10</sup>. À notre connaissance, on ne trouve aucune trace d'une telle *quaestio* dans les commentaires de la *Physique* d'Aristote antérieurs à celui de Nicole Oresme. Avant lui, on trouve à cet endroit du texte de brèves *quaestiones* sur la tendance de la matière vers la forme (*Utrum materia appetit formam*)<sup>11</sup>. Après Nicole Oresme, en revanche, la formulation qu'il a choisie deviendra canonique jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle au moins – on la trouve encore dans le commentaire de

---

3 En témoignent les trois ouvrages collectifs consacrés à Nicole Oresme. Voir SOUFFRIN, SEGONDS 1988; QUILLET 1990(1); et plus récemment CELEYRETTE, GRELLARD 2014.

4 KNOPS 1952.

5 QUILLET 1990(2)

6 SÈRE 2007, passim.

7 GRELLARD 2012(1).

8 GRELLARD 2017.

9 ORESME 2013.

10 NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.*, I, q. 20, 152-160.

11 C'est encore le cas chez JEAN BURIDAN 2015 *Qu. Phys.*, I, q. 24, 231-240.

Pietro Pomponazzi par exemple<sup>12</sup>. Avec le texte de Nicole Oresme, on passe donc d'une simple question de physique à celle, plus large, de l'existence d'une forme de *conatus* (le mot se trouve dans le texte d'Oresme) qui anime non seulement les mouvements naturels au niveau ontologique des rapports entre matière et forme, mais constitue en outre un élan, un désir même, chez les êtres humains, de persévérer dans l'être. Analyser ce texte en l'éclairant par certaines gloses sur l'*Éthique à Nicomaque* nous permettra donc à la fois de mieux comprendre certains principes à l'œuvre dans la pensée morale de Nicole Oresme, et de décrire plus précisément les conditions historiques et philosophiques de l'avènement d'un nouveau *topos*, dont les échos se font encore entendre dans les théories modernes du *conatus*, aussi bien chez Thomas Hobbes que chez Spinoza. Gageons donc que la présente étude fournira les premiers jalons d'une archéologie du *conatus* moderne.

Le problème soulevé par Nicole Oresme s'inscrit au départ dans une réflexion d'ordre physique et métaphysique, mais il se tourne rapidement vers ses répercussions immédiates dans le domaine de l'éthique. Car l'existence d'un tel désir dans la nature, et plus particulièrement dans la nature humaine, pourrait entraîner une double antinomie: entre loi naturelle et liberté d'une part (comment rendre compte des cas de mort volontaire si nous sommes naturellement inclinés vers l'être et donc vers la vie?) et entre bien personnel et bien commun d'autre part (ce désir personnel de survie ne contredit-il pas le devoir moral de se sacrifier pour le bien commun?). L'enjeu est donc particulièrement important pour Nicole Oresme, dont on connaît

---

12 On peut citer, par exemple, les commentaires d'Albert de Saxe, Marsilius d'Inghen, Blaise de Parme, Johannes Marsilii ou encore Laurent de Lindores, qui s'inscrivent dans la lignée du commentaire de Nicole Oresme. Pour le commentaire de Blaise de Parme, voir ROBERT 2019, quant à PIETRO POMPONAZZI *In Physicam*, ff. 85v-86v.

l'attachement à la liberté humaine, comme cela apparaît notamment dans son combat contre le déterminisme des astrologues<sup>13</sup>. Mais l'existence d'un tel *conatus* pourrait aussi aller à l'encontre du bien commun, notion omniprésente dans la philosophie pratique de Nicole Oresme. Il s'agit probablement ici d'une ligne de fracture avec l'éthique de Jean Buridan, dont il est pourtant proche à d'autres égards. Car Nicole Oresme défend systématiquement la supériorité du bien commun sur le bien individuel et privé, tandis que Jean Buridan accorde un primat à l'individu dans la sphère éthique<sup>14</sup>. Comment Oresme le physicien peut-il résoudre cette double antinomie entre loi naturelle et liberté d'un côté, et entre intérêt personnel et bien commun de l'autre? C'est ce que nous allons tenter d'expliquer dans les pages qui suivent.

## 1. Le désir de la matière pour la forme

La *quaestio* de Nicole Oresme porte sur un passage extrêmement difficile de la *Physique* d'Aristote (I, 9, 192a13-26). À ce moment précis du texte, le Stagirite arrive au terme de sa recherche des principes nécessaires à une science du mouvement et du changement. Il a montré, contre les monistes, la nécessité de poser une pluralité de principes. Car sans contrariété, point de changement. Contre Platon, il a montré qu'il n'était pas nécessaire de poser l'unité – c'est-à-dire ce qui ne change pas – en dehors des réalités sensibles et changeantes. Pour qu'il y ait changement, il faut certes que quelque chose reste un et le même, mais il suffit pour cela de poser l'existence d'un substrat du changement dans la chose elle-même. Par conséquent, dans la plupart des change-

---

13 Voir CAROTI 1979.

14 Voir GRELLARD 2012(1).

ments naturels, on dira que c'est une substance, une et la même, qui change selon l'une ou l'autre des neuf catégories accidentelles distinguées dans les *Catégories*: la quantité (croissance/décroissance), la qualité (altération), le lieu (mouvement local), etc. Mais la question du changement substantiel, c'est-à-dire de la génération et de la corruption, pose de nombreux problèmes que ni les *Catégories* ni la *Métaphysique* ne peuvent résoudre seules, malgré le cadastre ontologique qu'elles délimitent en amont de la *Physique*. Si ce sujet occupe aussi un chapitre de la *Métaphysique* et parcourt l'ensemble du *De generatione et corruptione*, c'est bien à la fin du livre I de la *Physique* que se nouent véritablement la métaphysique de la substance et l'analyse de détail des mouvements de génération et de corruption.

Comment la substance peut-elle subir elle-même un changement dès lors qu'elle est le substrat des principaux changements de la *Physique*? La réponse d'Aristote, on le sait, consiste à décaler d'un cran l'analyse du substrat du changement, en se déportant au niveau de la structure hylémorphique de la substance, c'est-à-dire au niveau de la relation entre la matière et la forme. Puisque la génération consiste en l'émergence d'un nouveau composé hylémorphique, c'est la matière qui joue le rôle du substrat. Une question demeure: comment une forme peut-elle advenir à une matière informe?

Il serait trop long de rappeler ici la démonstration qui permet à Aristote de parvenir à sa conclusion principale, selon laquelle trois principes sont nécessaires au changement substantiel: la matière, la forme et la privation. Rappelons simplement que l'un des enjeux philosophiques majeurs dans ce texte consiste à éviter le retour du platonisme à ce niveau précis du changement. La difficulté est grande, car comment s'assurer que la matière n'existe jamais dans la nature sans forme? Comment penser la transition d'un composé hylé-

morphique à l'autre? Ne faut-il pas supposer que la matière est toujours déjà informée, au moins par une forme accidentelle, avant de recevoir la forme de la substance? Si tel était le cas, cela ne reviendrait-il pas à dire que la forme advient à la matière de l'extérieur, une fois la matière bien disposée et préparée à la recevoir, comme le suggère Avicenne par exemple? Aristote et Averroès refusent toute solution d'inspiration platonicienne et tentent de maintenir l'immanence du changement jusque dans la génération et la corruption. La solution d'Aristote consiste à poser un troisième principe en plus de la matière et la forme: la privation.

Le concept de privation est difficile à appréhender, du moins d'un point de vue ontologique, mais son rôle fonctionnel dans l'ordre de la nature est relativement clair. Pour Aristote, la privation n'explique pas seulement la corruption – lorsque la matière est réellement privée de sa forme – mais aussi et avant tout la génération. Car – et c'est le point qui nous intéresse – la contrepartie de l'existence de cette privation du côté de la matière est un élan, un appétit, voire un désir de la matière pour la forme. Voici la formulation qu'en donne Aristote:

En effet, étant donné qu'il existe quelque chose de divin, bon et désirable, nous disons que le contraire de cela existe, et qu'<existe> aussi ce qui par nature tend par le désir selon sa propre nature vers celui-là. Mais selon eux il en résulte que le contraire désire sa propre corruption. Pourtant ce n'est pas la forme qui est susceptible de tendre vers elle-même puisqu'elle n'est pas en état de manque, ce n'est pas non plus son contraire parce que les contraires se détruisent mutuellement, mais c'est la matière, comme si la femelle <tendait> vers le mâle et le laid vers le beau.<sup>15</sup>

L'ontologie hylémorphiste de la *Métaphysique* se trouve ainsi complétée dans

---

15 *Phys.*, I, 9, 192a16-22, dans ARISTOTE 2000, 112.

la *Physique* par ce qui ressemble à une loi: la matière est toujours en puissance de diverses formes, elle tend toujours vers une forme, elle ne peut donc exister sans une forme, en raison d'un lien entre matière et forme qui est comparable à un appétit, une inclination, une tendance naturelle (*epheisis* et *ephiestai* en grec), que la traduction latine va rendre par un seul mot, *appetitus*, qui peut signifier aussi bien l'appétit que le désir en un sens plus fort (même si le latin utilise aussi le mot *desiderium*).

On pourrait paraphraser le propos d'Aristote comme suit: parce qu'elle s'accompagne toujours de cette privation au niveau le plus fondamental de l'ontologie, la matière est en état de manque permanent. Elle est, pourrait-on dire, en état de dépendance ontologique: il lui faut sa forme. Il s'agit bien là d'un appétit, au sens d'un désir de combler un manque, de même que la faim nous pousse à chercher de la nourriture. Mais c'est aussi un désir, en un sens plus fort et plus positif, dans la mesure où la matière, par cet *appetitus*, est en quelque sorte attirée par la forme, comme une femme est attirée par un homme dit le texte.

Le flou sémantique qui entoure ce passage tient notamment aux nombreuses métaphores utilisées par Aristote, lesquelles semblent parfois singer de manière ironique le vocabulaire de Platon. Aristote évoque tour à tour la malfaisance et la bonté, la laideur et la beauté et parle même de divinité à propos de la forme, comme si le cosmos tout entier était animé des mêmes élans que ceux qui gouvernent les actes humains. Mais le fond de l'argument est bien anti-platonicien, et dans ce texte, on l'aura compris, Aristote s'oppose à un dualisme qu'il juge simpliste. La matière n'est pas la privation (thèse que l'on retrouvera depuis le néo-platonisme jusque dans le gnosticisme). Elle n'est pas non plus l'opposé de la forme, au sens d'une négation de la forme.

La privation est par ailleurs distincte de la matière, mais l'accompagne toujours. De manière paradoxale, cette privation menace sans cesse de rompre l'ordre naturel et garantit en même temps la préservation de l'être par le truchement du désir naturel qu'elle suscite. Car ce désir ne s'éteint jamais. Sans cesse il fait passer la matière d'une forme à une autre.

Ce passage de la *Physique* est d'une densité rare et l'on comprend aisément que nombre de commentateurs latins n'aient consacré à ce mystérieux désir agissant au plus profond de la structure de l'être qu'une modeste *quaestio* consacrée exclusivement à la thèse physique d'Aristote. Sans doute les Latins se contentaient-ils de lire le résumé qu'en donnent les *Auctoritates Aristotelis*, dans lesquelles deux propositions résument l'ensemble du passage: la forme est quelque chose de divin, de parfait et de désirable (*Forma est divinum quoddam, optimum et appetibile*) et la matière désire la forme comme la femme désire l'homme et comme le mauvais désire le bon (*Materia appetit formam sicut femina virum et turpe bonum*)<sup>16</sup>. Les opposés s'attirent et la forme, plus parfaite, plus divine, attire la matière comme un aimant. Mais si l'on ne retient que cela, on ne comprend plus comment l'*appetitus* de la matière pour ou vers la forme engendre et détruit à la fois le composé. La matière tend vers ce qu'il y a de plus divin, par l'attraction des contraires, mais comment se fait-il qu'il y ait corruption dans ce processus que l'on pourrait qualifier de processus de divinisation de la matière?

Face à l'obscurité de ce passage de la *Physique*, les Latins pouvaient toutefois s'appuyer sur le commentaire d'Averroès, qui consacre de belles pages à ce désir de la matière pour la forme. Chez le Commentateur, ce désir acquiert en effet un rôle inédit, qui n'est plus seulement celui de garant du fonc-

---

<sup>16</sup> *Auctoritates Aristotelis* 1974, 142.

tionnement général de la nature et de l'éternité des espèces. Car chez les êtres animés, et singulièrement chez l'homme, cet appétit de la matière pour la forme se transforme en véritable désir de persévérer dans l'être. Suivons les principales étapes de son raisonnement.

Alors qu'il [Aristote] montrait de quelle manière il apparaît à celui qui considère que, au premier abord, la privation n'a aucun mérite dans la génération avec la matière, il commence à montrer qu'elle a un rôle dans la génération et de quelle manière, et que son mélange avec la matière est la cause du fait que la matière a un désir naturel pour la forme (*desiderium naturale ad formam*). Et cela est la cause du fait que les choses matérielles sont engendrables et corruptibles.<sup>17</sup>

À ce stade, Averroès s'en tient à la thèse générale d'Aristote concernant le rôle du désir dans la génération. Mais le traducteur a jugé utile d'introduire ici le terme *desiderium naturale* à la place d'*appetitus*. Il s'agit en effet d'un véritable désir, parce qu'il ne fait pas simplement suite à un état de manque. Il s'agit aussi d'acquérir quelque chose et se rapprocher du divin.

Et il a dit: en effet, étant donné qu'il existe quelque chose de divin, etc., et que la privation appartient à la matière par nécessité et qu'il y a ici une perfection divine maximale à laquelle tous les étants désirent s'assimiler (*appetunt assimilari*) et à partir de laquelle ils désirent acquérir ce que leur nature leur permet de recevoir, nous disons que la matière, dans la mesure où la privation se trouve en elle, désire par nature s'assimiler au premier principe, autant qu'elle le peut. C'est cela désirer (*appetere*) la réception d'une forme. Et il entend ici par désir (*appetitur*) ce que la matière possède de mouvement pour recevoir une forme.<sup>18</sup>

17 AVERROÈS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46ra: «Cum declaravit quomodo apparet consideranti primo aspectu quod privatio non habet dignitatem in generatione cum materia, incoepit declarare ipsam habere introitum in generationem et quomodo et quod mixtio eius cum materia est causa in hoc quod desiderium naturale est in materia ad formam, et haec est causa in hoc quod res materiales sunt generabiles et corruptibiles.»

18 AVERROÈS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46ra-rb: «Et dixit quoniam quia est hic aliquid divinum etc. et quia privatio accidit materiae de necessitate, et est haec perfectio divina maxima, cui omnia entia appetunt assimilari, et ex qua [46rb] appetunt acquirere secun-



Comme l'a bien montré Cristina Cerami, au niveau métaphysique cette tendance naturelle correspond aussi à un désir du composé de s'assimiler à l'acte pur, à la forme des formes, c'est-à-dire à l'intellect séparé et finalement à Dieu<sup>19</sup>. Par ce désir de la forme, la matière et même toute la substance matérielle veulent non seulement subsister dans l'être, au sens d'exister toujours en acte, mais désirent aussi se joindre à Dieu, c'est-à-dire qu'ils désirent devenir une pure forme. Ce désir, inscrit dans la matière en raison de la privation qui l'accompagne nécessairement, est donc d'une certaine manière le premier pas de cet élan naturel qui mène les individus à la jonction avec l'intellect séparé dans la doctrine d'Averroès. Car ce désir se transforme en fonction des substances dans lesquelles il se trouve, puisqu'il dépend essentiellement de la forme qui attire en quelque sorte la matière. Dans les êtres animés, il est à l'origine de l'appétit pour la nourriture qui nous permet de nous maintenir en vie et chez les êtres rationnels, il devient même un véritable désir de persévérer dans l'être.

Avant d'affirmer définitivement l'existence d'un tel désir chez l'homme, Averroès précise encore que cet élan est unidirectionnel. Il ne concerne que la matière, puisque la forme, elle, ne désire pas la matière. C'est pourquoi il ne suffit pas de dire que les contraires s'attirent ou qu'ils se désirent mutuellement. Il faut en outre poser un principe supplémentaire, qui se situe du côté de la matière seule, à savoir la privation.

---

dum quod natura eorum potest recipere, dicimus nos quod materia, secundum quod accidit ei privatio, est innata appetere se assimilari primo principio secundum quod potest et hoc est appetere receptionem formae. Et intelligit hic per appetitum illud quod materia habet de motu ad recipiendum formam.»

19 CERAMI 2015, 383-395.

Celui qui n'admet pas que la privation est liée à la matière ne peut pas dire pourquoi ce désir naturel de recevoir une forme après l'autre se trouve dans les étants. En effet, puisqu'ils n'admettent pas que la privation est mélangée à la matière – raison pour laquelle cette dernière n'est pas en acte –, il leur arrive de dire que ce désir naturel (*desiderium naturale*) se trouve dans les étants naturels en tant qu'ils ont une existence complète en acte. De là il leur arrive <de dire> que quelque chose désire son contraire qui le corrompt et ainsi que quelque chose désire se corrompre. Et ce qu'il [Aristote] a dit est manifeste, car s'il n'existait pas ici quelque chose n'ayant pas de forme, il n'y aurait pas quelque chose désirant une forme après une autre forme. Et si tel était le cas, la nature agirait en vain, puisqu'elle aurait posé dans les étants, en tant qu'ils sont en acte, une puissance pour les corrompre. Or tout cela est impossible. En effet, tout étant, comme on l'a dit, aime (*diligit*) demeurer <dans l'être>, mais la matière aime se revêtir d'une forme après l'autre, en raison de la déficience qui l'affecte. Et la matière désire la forme comme la femelle le mâle.<sup>20</sup>

Il n'y a donc pas, à proprement parler, de désir de corruption dans la nature. La forme, qui est en acte, pourrait se passer de la matière, même si *de facto* elle lui est toujours attachée. La forme ne tend pas vers la matière. C'est l'inverse qui se produit. Par ce *desiderium naturale*, totalement asymétrique, la matière n'a de cesse de désirer une forme. Mais à défaut de rencontrer la forme parfaite – Dieu – à laquelle elle ne se joindra jamais, elle passe sans cesse d'une forme à l'autre, au point que Jean-Baptiste Brenet a parlé de «donjuanisme métaphysique» et de «papillonnage ontologique» à propos de ce désir tou-

---

20 AVERROËS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46rb-va: «Qui autem non concedit privatione coniungi cum materia, non potest dicere quare iste appetitus naturalis est in entibus ad recipiendum formam post formam, quoniam, cum non concedunt privationem esse mixtam cum materia, quapropter non est in actu, continget eis dicere quod istud desiderium naturale in entibus naturalibus, secundum quod sunt completa existentia in actu, ex quo continget eis aliquid appetere suum contrarium corrumpens ipsum, et sic aliquid appetet se corrumpi. Et hoc quod dixit manifestum est, quoniam, si non esset hic aliquid non habens formam, non esset hic aliquid appetens formam post formam, et si esset, tunc natura ageret ociose, quia poneret in entibus potentiam ad corruptionem eorum, secundum quod sunt in actu, et totum hoc est impossibile. Omne enim ens, ut dictum est, diligit se permanere, sed materia diligit induere formam post aliam propter diminutionem contingentem sibi. Sed materia appetit formam sicut foemina marem.»

jours insatisfait<sup>21</sup>.

Maïmonide, dans le *Guide des égarés*, ajoute quant à lui une nouvelle connotation aux métaphores d'Aristote, en comparant la matière à une femme adultère:

Tous les corps qui naissent et périssent ne sont sujets à la corruption que du côté de leur matière; du côté de la forme et en considérant la forme en elle-même, ils ne sont point sujets à la corruption, mais sont permanents (...) Il est dans la véritable nature de la matière que celle-ci ne cesse jamais d'être associée à la privation; c'est pourquoi elle ne conserve aucune forme [individuelle], et elle ne discontinue pas de se dépouiller d'une forme pour en revêtir une autre. Salomon donc, dans sa sagesse, s'est exprimé d'une manière bien remarquable en comparant la matière à une femme adultère; car la matière, ne pouvant, en aucune façon, exister sans forme, est toujours comme une femme mariée, qui n'est jamais dégagee des liens du mari et qui ne se trouve jamais libre. Mais la femme infidèle, quoique mariée, cherche sans cesse un autre homme pour le prendre à la place de son mari, et elle emploie toutes sortes de ruses pour l'attirer, jusqu'à ce qu'il obtienne d'elle ce qu'obtenait son mari. Et c'est là aussi la condition de la matière; car, quelle que soit la forme qu'elle possède, celle-ci ne fait que la préparer pour la réception d'une autre forme, et elle [la matière] ne cesse de se mouvoir pour se dépouiller de la forme qu'elle possède et pour en obtenir une autre. Quand elle l'a obtenue, c'est encore la même chose.<sup>22</sup>

L'idée est bien la même que chez Averroès, malgré quelques différences de détail. Maïmonide insiste ici sur la succession des désirs de la matière, sur l'alternance des formes qui se succèdent en elle. La matière n'est jamais rassasiée et à peine a-t-elle acquis une forme qu'elle veut s'en séparer pour se joindre à une autre. Averroès écrivait que la matière les désirait l'une après l'autre (*alternatim*). Tout se joue ici dans l'adverbe. La matière ne désire pas la forme, ni même une forme précise, mais une forme puis une autre. C'est pourquoi la privation n'est pas simplement le moteur de la génération, mais

---

21 BRENET 2015, 135.

22 MAÏMONIDE 2012 *Le guide*, 844.

aussi, quoique de manière indirecte, une des causes de la corruption, qui n'est finalement qu'un effet secondaire de la boulimie de la matière. Cette dernière est attirée par la forme mais ne la retient pas.

Dans ce processus, la matière ne s'oppose pas à la forme en la rejetant, comme un principe négatif qui détruirait la forme. Le composé est dissout, mais la forme, elle, ne disparaît pas. Comme le résume parfaitement Jean-Baptiste Brenet, «la mort de l'individu manifeste la vie générale de la matière comme puissance de toutes les formes possibles», ou, pour le dire autrement, «le *thanatos* de l'étant, c'est l'*eros* de cette matière globale»<sup>23</sup>. La génération et la corruption proviennent donc toutes deux d'un même désir, qui n'est rien d'autre qu'un élan vers l'être et un désir de perfection, désir qui n'est jamais satisfait ici-bas.

Il paraît difficile, en suivant le texte d'Aristote, d'échapper totalement aux métaphores. Averroès en est d'ailleurs conscient et remarque que «bien que l'on ne se serve pas souvent de comparaison dans une science démonstrative, on s'en sert cependant pour les choses non sensibles, qui ne peuvent être intelligées autrement que par comparaison»<sup>24</sup>. Nul doute, pourtant, que l'usage de ces figures de style a fini par rendre ce texte de *Physique* I quelque peu opaque. On pourrait même affirmer que le Commentateur a ajouté une nouvelle difficulté au texte original. Car si une telle loi naturelle existe, non seulement au niveau des lois générales de la physique, mais aussi au niveau des désirs individuels humains, comment se peut-il que certains êtres humains désirent mourir? Aristote lui-même ne louait-il pas dans l'*Éthique à Ni-*

---

23 BRENET 2015, 136.

24 AVERROÈS 1562 *In Phys.*, I, t.c. 81, f. 46va: «Et licet non usitetur comparatio in doctrina demonstrativa, tamen usitatur in rebus non sensibilibus, quae non intelliguntur nisi per comparationem.»

*comaque* le caractère vertueux de certaines morts courageuses<sup>25</sup>? Pour le dire autrement: comment concilier l'existence de cette tendance naturelle sur le plan physique et métaphysique avec la liberté du choix d'un point de vue éthique?

De ce point de vue, les questions posées par le texte d'Aristote et son commentaire par Averroès croisent de manière inattendue des problématiques abordées de longue date dans la tradition chrétienne, comme le suicide, le martyr et plus généralement la question de l'immortalité de l'âme. L'exemple de saint Augustin suffira à montrer cette convergence entre la doctrine chrétienne et la théorie aristotélicienne du *conatus*.

## 2. Augustin et la mort volontaire

Dans plusieurs textes, Augustin condamne le suicide comme une violation du sixième commandement: «tu ne tueras point»<sup>26</sup>. Ce qu'il refuse en premier lieu est la valeur morale accordée au suicide dans l'Antiquité païenne, notamment chez les stoïciens, dont la doctrine est souvent illustrée par l'exemple de Caton. Pour l'évêque d'Hippone, aucun motif ne saurait justifier le suicide d'un point de vue moral, même si l'injonction divine à ne pas se tuer n'exclut pas que l'on puisse souhaiter ou du moins accepter de mourir dans certaines circonstances. Pour démontrer cela, il adopte une double argumentation, en montrant d'un côté la supériorité morale de ceux qui résistent à tout désir morbide, de l'autre en montrant la contradiction entre l'affirmation d'un tel choix et le désir de persévérer dans l'être qui, selon Augustin, ne disparaît jamais, ni au niveau ontologique ni au niveau pratique, y compris chez le suici-

---

25 *Eth. Nic.*, III, 1115a26-b5.

26 Pour une présentation générale de l'attitude d'Augustin sur ce sujet, voir BELS 1975.

daire.

Dans la *Cité de Dieu*, Augustin oppose donc au modèle de Caton celui du général romain Regulus, très souvent cité par Cicéron, et celui de Job<sup>27</sup>. Le premier – un païen – accepta d’endurer les pires souffrances plutôt que de se tuer après la guerre avec les Carthaginois; le second – un fidèle – endura ce qui paraissait aux yeux de tous illustrer la plus grande injustice. Selon Augustin, ces deux cas montrent clairement qu’il est plus courageux et donc plus vertueux de supporter la souffrance que de se tuer pour y échapper. Car Regulus accepte de mourir pour défendre la patrie, mais ne se tue pas. La mort, dans ce cas, n’est qu’une conséquence secondaire de son raisonnement moral qui ne dépend pas de lui. En se soumettant à la mort sans se suicider, Regulus laisse en quelque sorte la responsabilité du meurtre à l’ennemi et ne vise que le bien. Son intention est donc droite et remplit parfaitement son devoir moral.

Dans le *De libero arbitrio*, Augustin s’attaque à ce problème sous un angle plus métaphysique<sup>28</sup>. Comme tout essai de théodicée, le but de ce traité est de montrer que Dieu n’est pas à l’origine du mal et que tout ce qu’il a créé est un bien. C’est pourquoi l’homme tend naturellement vers le bien. Quant au mal, il provient de l’usage libre, par l’homme, de ces biens et plus encore de leur négation, voire de leur néantisation. Être bon, vivre moralement, c’est orienter sa volonté vers le bien, c’est-à-dire vouloir droitement, ce qui revient à vouloir ce que Dieu a voulu que nous voulions. Au contraire, le mal s’immisce dans nos délibérations lorsque la volonté s’écarte de cette norme, de cette droiture édictée par Dieu. Ce modèle moral, que l’on pourrait qualifier

---

27 AUGUSTIN 2000 *De civitate Dei*, I, XX-XXIV, 31-36.

28 AUGUSTIN 1998 *De libero arbitrio*, III, 18-23, 505-510

de déontologique, au sens où le critère principal de moralité peut toujours se ramener à l'observance d'une loi ou d'un commandement, s'accompagne d'une contrepartie dans l'ordre de la nature. Parmi les biens créés par Dieu se trouve le désir de persévérer dans l'être. Dieu a voulu que nous voulions persévérer dans l'être et pour ce faire a inscrit un tel désir en nous. Le suicide, dans les diverses formes qu'un tel acte peut revêtir, s'oppose donc non seulement au commandement divin, mais aussi à une loi inscrite dans la nature de l'homme et même au cœur du fonctionnement de la nature en général.

Il suit de ce double raisonnement que celui qui veut mourir parce qu'il est malheureux ou parce qu'il souffre ne désire pas vraiment ne pas être. Il se ment à lui-même, nous dit Augustin. Car en réalité il désire encore être, mais autrement, c'est-à-dire tranquille, au repos, sans tracas. Pour véritablement fuir le malheur, Augustin l'invite donc à aimer ce vouloir-être qu'il a en lui, de sorte qu'il s'approche ainsi de celui qui est suprêmement, c'est-à-dire Dieu. Mais Augustin va plus loin, en affirmant que son raisonnement vaut aussi pour celui qui ne croit pas en l'existence d'une vie après la mort. Celui-là, dit Augustin, a une croyance erronée, mais cette croyance est contredite par le sentiment engendré par le désir naturel de persévérer dans l'être. Personne, continue Augustin, en se tuant ou en désirant la mort de quelque façon que ce soit, n'a le sentiment qu'il n'existera plus après sa mort. En d'autres termes, Augustin nous invite à écouter ce sentiment qui préexiste à nos croyances, fussent-elles justes ou erronées.

Sur ce point, les vues d'Augustin, d'Aristote et même d'Averroès convergent de manière surprenante. Il existe dans la nature un désir de persévérer dans l'être qui nous fait tendre vers ce qu'il y a de plus divin et de plus

séparé des contingences matérielles. Mais avec Augustin, une dimension morale nouvelle vient s'ajouter. L'explication physique liée à l'insatisfaction de la matière pour expliquer la corruption ne suffit plus. Il s'agit de savoir comment raisonne celui qui décide librement de se tuer et donc de corrompre sa substance, malgré l'existence de ce désir et de son appréhension, même subtile et confuse, à un niveau plus phénoménologique.

Voici donc le terreau du débat médiéval sur la possibilité d'un désir de mort, qui ne fait que s'accroître à partir du XIII<sup>e</sup> siècle avec la réception du corpus aristotélicien et en particulier de l'*Éthique à Nicomaque*, où Aristote loue la mort volontaire des héros à la guerre<sup>29</sup>. Un panorama complet de ces débats devrait passer en revue les commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* qui se multiplient à Paris à partir du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>, relire la *Somme de théologie* de Thomas d'Aquin, dans laquelle le désir de persévérer dans l'être sert à la fois de preuve de l'immortalité de l'âme<sup>31</sup> et d'argument contre le suicide<sup>32</sup>, ou encore les *Quodlibeta* d'Henri de Gand<sup>33</sup>, lequel pose en outre la question du sacrifice pour le bien commun. Il nous est impossible d'effectuer un tel parcours dans l'espace qui nous est ici imparti. Nous réservons donc cela à une

---

29 *Eth.Nic.*, III, 9, 1115a23 et suiv.

30 Par exemple: GILLES D'ORLÉANS, *Qu. Eth.*, III, q. 48, f. 205ra-rb: «Utrum homo preeligere debeat mori antequam perpetret turpifacium aliquod sustinendo durissima tormenta»; ANONYME, *Qu. Eth.*, III, f. 41: «Utrum premoriendum sive preeligendum sit mori antequam homo perpetret turpissima et inhonestissima»; RAOUL LE BRETON 2008 *Qu. Eth.*, III, q. 64, «Utrum sint aliqua peccata talia que antequam homo faciat debeat pati mortem»; JEAN BURIDAN 1513 *Qu. Eth.*, III, 18, ff. LVrb-LVrb: «Utrum fortis aliquando magis debeat eligere mori quam fugere ubi per fugam salvaretur». Voir l'analyse de quelques-uns de ces commentaires dans GAUTHIER 1947-1948.

31 THOMAS D'AQUIN 1984 *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 75, a. 6, 660.

32 Voir, par exemple, le texte célèbre de THOMAS D'AQUIN 1984 *Sum. theol.*, II<sup>a</sup> II<sup>ae</sup>, q. 64, a. 5, qui sera encore discuté par David Hume.

33 HENRI DE GAND 1979 *Quodlibet I*, q. 20, 157-170: «Utrum magis sit eligendum non esse omnino quam in miseria esse»; et HENRI DE GAND 1987 *Quodlibet XII*, q. 13, 67-79: «Utrum non sperans vitam futuram debeat, secundum rectam rationem, eligere mori». Voir le commentaire de FIORAVANTI 2002.



future étude et nous nous contenterons ici de quelques remarques sur l'arrivée de cette problématique dans les commentaires de la *Physique* d'Aristote à partir de Nicole Oresme.

### 3. Le désir de persévérer dans l'être dans la physique de Nicole Oresme

La *quaestio* de Nicole Oresme suit les codes traditionnels du genre et contient donc une première partie dialectique comprenant des arguments *pro et contra*, puis une *determinatio* dans laquelle il donne sa propre solution, et enfin des réponses aux arguments opposés. Les arguments *contra* se divisent eux-mêmes en deux séries distinctes: la première concerne les êtres animés et connaissants, l'autre les êtres inanimés. Nous limiterons notre analyse à la première, laquelle se compose essentiellement de *casus* contraires à ce que nous pourrions appeler «la loi d'Averroès», selon laquelle tout étant désire persévérer dans l'être.

On argumente d'abord en sens contraire :

Parmi les étants doués de connaissance, certains choisissent de mourir pour éviter la misère; donc ils préfèrent ne pas persister dans l'être. L'antécédent est évident à partir du cas des désespérés qui se pendent; et puisqu'il en est parmi eux qui croient qu'ils vont vivre une autre vie après la mort <mais que ce n'est pas le cas de tous>.

De plus, il existe des petites vieilles qui disent qu'elles sont fatiguées de vivre et qui veulent aussi mourir.

De plus, Robert Grosseteste raconte que Pline dans ses <Histoires> *naturelles* et <Solin> dans son traité *Sur les merveilles du monde* et de nombreux autres auteurs décrivant diverses régions disent que dans certaines montagnes, comme les montagnes hyperboréales, près du pôle, des hommes vivent dans un air extrêmement salubre et tempéré, et ils vivent si longtemps qu'ils sont dégoûtés de la vie et se précipitent dans la mer du haut des falaises<sup>34</sup>.

---

34 NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.*, I, q. 20, 152: «Et arguitur primo quod non, quia in cognoscentibus aliqui eligunt mori propter miseriam evitandam, ergo non diligunt permanere. Antecedens patet primo de quibusdam desperatis, qui suspendunt se; et cum sint

Le premier contre-exemple est donc celui du suicide pur et simple, *propter miseriam evitandam*, selon la formule d'Augustin. Des gens se pendent pour échapper à leur malheur. Cette vie-ci ne vaut rien, il vaut mieux en finir. La fin de cet argument n'est pas absolument claire et il n'est pas certain qu'il faille ajouter que certains suicidaires ne croient pas en une vie après la mort, comme le suggèrent les éditeurs. Car cet élément ne semble pas jouer un rôle important dans la réponse qu'apporte Nicole Oresme à cet argument dans la dernière partie de sa *quaestio*. On a plutôt l'impression que la croyance en une vie après la mort ne change rien à l'argument et que Nicole Oresme souhaite surtout insister, à la manière d'Augustin, sur la nature du raisonnement pratique qui préside à ce choix: les désespérés ne choisissent pas la vie future, ils désirent mourir pour supprimer un état particulier de la vie présente.

Le second exemple fait appel à une figure récurrente dans la philosophie médiévale: la *vetula*. La figure de la vieille femme à plusieurs fonctions dans la littérature médiévale, mais elle sert souvent à désigner une personne simple, croyante, mais dont la foi est irréfléchie<sup>35</sup>. Sa foi l'empêche de se suicider, mais, fatiguée par la vie, elle désire tout de même mourir. Il s'agit donc d'une personne qui croit probablement en l'existence d'une vie après la mort. On pourrait donc s'opposer au désir naturel de persévérer dans l'être sans se

---

aliqui tales qui credunt postea vivere alia vita <non tamen omnes>. Iterum, sunt aliquae vetulae quae dicunt quod sunt attediate vivere, etiam quod vellent mori. Iterum, recitat Lincolniensis quod Plinius in *Naturalibus* et [Solinus] *De mirabilibus mundi* et multi alii describentes regiones dicunt quod in quibusdam montibus, ut in montibus hyperboreis iuxta polum, sunt homines habentes aerem saluberrimum et temperatissimum, qui tam diu vivunt quod fastidiunt vitam, et se precipitant in mare a rupibus.»

35 Pour l'usage que fait Jean Buridan, par exemple, de cette figure, voir GRELLARD 2014. On retrouve aussi cette figure dans d'autres types de discours. Voir à ce sujet AGRIMI, CRISCIANI 1993; DELAURENTI 2010; et plus récemment BOUDET 2012.

suicider pour autant. Dans ce cas, ce désir de mort ne contredit pas la volonté et les commandements de Dieu, mais seulement le désir naturel de subsister dans l'être.

Le dernier cas est particulièrement intéressant et connaîtra d'ailleurs une longue fortune durant la Renaissance – Montaigne le discute encore dans ses *Essais* – dans la mesure où il présuppose, sinon la possibilité d'une vie éternelle ici-bas, du moins une vie très longue et en pleine santé. Plus encore, dans les représentations antiques, ce peuple mythologique des hyperboréens est associé au bonheur suprême. Homère compare ses habitants à ceux des Champs-Élysées; Pindare en fait une nation sainte; Eschyle leur attribue le bonheur le plus haut que l'on puisse atteindre<sup>36</sup>. Même dans ce pays de Cogne les habitants désirent écourter leur vie, par dégoût, nous dit ce résumé du récit de Pline et de Solin. Cela signifie donc qu'il est possible de désirer mourir pour autre chose que pour éviter des douleurs corporelles ou d'autres malheurs. Sans se soucier d'une vie future, puisque la leur est déjà quasi-éternelle, les hyperboréens exercent leur liberté en choisissant, de manière apparemment collective et ritualisée, de mettre fin à leurs jours.

Dans ces trois cas, l'espoir d'une vie future n'entre pas ou peu en ligne de compte, à part peut-être pour la *vetula*. Le choix de ces personnes n'est pas guidé par l'envie de vivre une autre vie, dans un autre monde, mais par la volonté d'en finir avec celle-ci ou plutôt avec un certain état de celle-ci. La vie présente étant devenue insupportable pour cette galerie de personnages, du pendu aux tribus qui ritualisent leur suicide en passant par la petite vieille qui attend sagement la mort, tous choisissent de la quitter. Ces exemples illustrent donc des cas envisagés par Augustin de personnes qui souhaitent

---

36 Voir DION 1976.

d'abord nier un état présent, sans nécessairement désirer ne plus être du tout. Ils exemplifient aussi des cas de choix qui ne sont pas totalement rationnels, dans la mesure où ils sont le plus souvent guidés par une passion, une émotion, un sentiment, comme le dégoût, la fatigue ou le désespoir.

La seconde étape de l'argumentation *quod non* entend cette fois montrer un exemple de choix délibéré de mort, c'est-à-dire un choix qui n'est pas seulement volontaire – c'est-à-dire non contraint – mais qui est en outre rationnel. Il s'agit de la mort volontaire pour la *bona fama*, pour la bonne réputation, exemple qui connaîtra une fortune considérable jusqu'à Pietro Pomponazzi.

Deuxièmement, de nombreuses personnes choisissent de mourir pour acquérir une bonne réputation (*bonam famam*) ou en perdre une mauvaise, et cela par un raisonnement droit (*recta ratione*); ils ne désirent donc plus subsister dans l'être; de plus, puisqu'ils n'espéraient pas une autre vie – le cas des martyrs n'est donc pas pertinent ici – donc, etc. L'antécédent est évident à partir du cas des bons militaires; de plus, Aristote dit au troisième livre de l'*Éthique à Nicomaque* qu'il est meilleur de mourir que de commettre quelque chose de honteux, comme fuir bassement ou quelque chose de ce genre. On raconte aussi qu'une femme, Lucrece, s'est tuée à Rome et les Romains louèrent cela, comme le raconte Ovide dans les *Fastes* et Augustin <dans la *Cité de dieu*>.<sup>37</sup>

Dans les trois premiers cas, on pouvait encore arguer, comme Augustin, que ces hommes désespérés raisonnent mal. Ils croient désirer mourir alors qu'ils désirent autre chose. Ils se mentent à eux-mêmes et sont prisonniers d'une

---

<sup>37</sup> NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.*, I, q. 20, 152: «Secundo, multi propter bonam famam acquirendam et malam deperdenda eligiunt mori, et hoc recta ratione; ergo non appetunt plus permanere. Etiam quia tales fuerunt qui non sperabant aliam vitam, et ideo non esset ad propositum de martiribus, ergo etc. Antecedens patet de quibusdam bonis militibus; etiam dicit Aristoteles tertio *Ethicorum* quod melius est mori quam committere aliquod turpe, sicut fingere viliter vel aliquid tale. Etiam narratur quod quedam mulier, sicut Lucretia in Roma se interficit; et romani ni hoc laudaverunt eam sicut narrat Ovidius *Fastorum* et etiam Augustinus.»

croyance erronée. Mais dans le cas présent, celui qui se sacrifie pour sa patrie raisonne bien, il a une *recta ratio*. Car il choisit délibérément de mourir pour quelque chose de positif (la *bona fama*) et non seulement pour supprimer quelque chose de négatif (la *miseria*). Ce raisonnement reste droit même chez ceux qui ne croient pas en une vie après la mort, puisqu'ils peuvent croire à une autre forme d'immortalité à travers la mémoire collective de leurs actes héroïques. Il s'agirait donc d'un cas dans lequel on désire réellement mourir tout en désirant se rendre immortel, du moins par procuration.

Le cas du suicide de Lucrèce à Rome illustre à lui seul plusieurs aspects importants du raisonnement de Nicole Oresme. Après avoir été violée par Sextus Tarquinius, lequel la menaçait de lui faire porter la responsabilité du meurtre d'un esclave, Lucrèce décide de raconter la situation à son mari et à son père, en leur demandant à tous deux de la venger. À peine a-t-elle terminé son discours qu'elle se tue d'un coup de poignard. Ce faisant, elle voulait certes éviter le risque d'une mauvaise réputation, mais elle savait aussi quelles seraient les conséquences de son acte. Immédiatement après le suicide, le corps de Lucrèce fut apporté dans le forum par son père et son mari, lesquels enjoignirent la foule à se révolter contre la tyrannie des Tarquins. Face au soulèvement populaire, ils durent fuir la ville et furent condamnés à l'exil, laissant ainsi la place aux parents de Lucrèce. Ce fut, dit-on, un nouveau départ pour la République romaine. L'acte suicidaire n'avait donc pas pour seule fin le rétablissement de la réputation de Lucrèce, mais aussi, de manière concomitante, le bien commun des citoyens, les deux étant intimement liés, dans la mesure où la mémoire de Lucrèce est désormais liée au retour de la République.

Dans sa propre réponse, Nicole Oresme suit scrupuleusement le com-

mentaire d'Averroès et distingue un désir naturel et sans connaissance (*appetitus naturalis et sine cognitione*), qui correspond à une simple inclination naturelle (*inclinatio*), toujours portée vers un bien, et un désir avec connaissance (*cum cognitione*), un désir animal, qui peut même être rationnel chez l'homme. Tout en conservant la validité générale de la loi *omnis res appetit se permanere* au niveau de la simple inclination naturelle, du *conatus*, il précise que dans le cas des êtres animés, et plus particulièrement des êtres humains, la mort volontaire peut être le fruit d'un désir délibératif fondé sur une connaissance. Selon les cas, le raisonnement pratique qui préside à un tel choix peut être erroné et mauvais ou bon et valide. Par conséquent, seule une véritable casuistique peut permettre de répondre à la question éthique posée par la liberté que nous avons *de facto* de nous opposer à cette inclination naturelle à persévérer dans l'être.

Sur le plan physique, Oresme suit pleinement Aristote et Averroès.

Je pose donc des conclusions. La première est que toute chose désire se maintenir dans l'être. On le prouve, car toute chose permanente peut subsister, comme on l'a dit, elle possède donc une inclination à subsister. Et ceci n'est rien d'autre qu'un désir (*appetitus*), comme on l'a dit. La conséquence est aussi évidente, car autrement une chose subsisterait contre son inclination et contre sa nature. C'est pourquoi Averroès dans le commentaire 81 dit que «la nature aurait produit une telle chose sans but (*otiose*), du fait qu'elle serait contraire à elle-même». [...] Deuxièmement, être est un bien, parce que l'être et le bien sont convertibles; il est donc meilleur d'être plus et plus longtemps, comme il apparaît au livre III des *Topiques*; il suit donc qu'il est bon de subsister dans l'être, et aussi meilleur de subsister longtemps; mais tout le monde désire le bien, comme cela apparaît dans le premier livre de l'*Éthique*, donc tout le monde désire subsister dans l'être. Troisièmement, le premier étant divin et parfait, c'est-à-dire Dieu, est maximalelement permanent, parce qu'éternel, comme cela apparaît au livre VIII de la *Physique*; mais tous les étants désirent lui être semblables dans la mesure du possible; ils désirent donc tous subsister dans l'être. Averroès pose la mineure dans le commentaire 81 lorsqu'il affirme «tous désirent s'assimiler au maximum à la perfection divine selon ce que leur nature leur permet de recevoir». C'est pourquoi Platon, dans le *Timée*: «Dieu a produit toute chose sem-

blable à lui de sorte que chaque nature soit capable de bonheur».<sup>38</sup>

À la loi physique d'Averroès, Nicole Oresme ajoute donc l'argument de la convertibilité de l'être et du bien, ce qui lui permet de réintroduire une thèse augustinienne dans un cadre aristotélicien. Car selon Augustin tout ce qui est, c'est-à-dire tout ce qui a été créé par Dieu, est un bien. Or, selon Aristote, tout étant vise le bien. Donc tous les étants désirent être. Même chose pour la troisième conclusion qui rapproche Averroès et Platon, alors que le texte de la *Physique* d'Aristote était clairement anti-platonicien. L'idée est ici d'affirmer que notre désir de persévérer dans l'être vise une forme de divinisation, dans la mesure où nous désirons devenir maximalelement permanents, c'est-à-dire semblables à Dieu.

Dans la suite du texte, Nicole Oresme commente le passage du commentaire 81 dans lequel Averroès dit que nous désirons être maximalelement permanents selon ce que notre nature nous permet, c'est-à-dire selon ce qu'il nous est possible de désirer. C'est pourquoi, explique-t-il, lorsque nous ne pouvons pas subsister dans l'être par nous-mêmes, nous désirons subsister

---

38 *Ibid.*, 156: «Tunc pono conclusiones. Prima est ista: quod omnis res appetit se permanere. Probatur, quia omnis res permanens permanere potest, ut dictum est, ergo habet inclinationem ad permanendum; et hoc non est aliud nisi appetitus, ut dictum est. Etiam patet consequentia, quia aliter res permaneret contra inclinationem suam et contra naturam suam. Ideo Commentator commento 81 dicit quod '<natura> fecisset talem rem otiose, ex quo esse contraria sibi ipsi'. [...]. Secundo, esse est bonum, quia ens et bonum convertuntur; ergo plus esse et diutius est melius, ut patet tertio *Topicorum*; ergo sequitur quod bonum est permanere, et adhuc melius diutius permanere; sed omnia appetunt bonum, <ut patet> primo *Ethicorum*, ergo omnia appetunt permanere. Tertio, primum ens divinum et optimum, scilicet Deus, est maxime permanens, quia eternum, ut patet octavo huius; sed omnia appetunt sibi assimilari secundum posse, ergo appetunt permanere. Minorem ponit Commentator commento 81, dicens 'omnia appetunt assimilari maxime perfectioni divine secundum quod natura eorum potest recipere'. Unde Plato in *Timeo*: 'Deus cuncta facit sibi similia prout uniuscuiusque natura erat capax beatitudinis'.»

par autre chose. Le désir de persévérer dans l'être serait donc aussi à l'origine du désir d'engendrer son semblable, un autre soi-même, c'est-à-dire un enfant<sup>39</sup>. Ceci explique non seulement pourquoi les individus participent à la préservation et à l'éternité des espèces, mais cela justifie en outre, à un niveau individuel, que l'on puisse désirer subsister dans l'être par procuration, c'est-à-dire dans l'être d'un autre.

Dans la troisième conclusion, Nicole Oresme ajoute même que ce désir de subsister dans l'être n'a de sens que parce qu'il existe un Dieu permanent qui est à l'origine du ciel et de toute la nature<sup>40</sup>. Mais Dieu n'est pas simplement un garant de l'ordre naturel, les étants créés sont liés à lui. Et Oresme d'ajouter, en utilisant le concept de *proportio* qui lui est cher, que le rapport des créatures à Dieu est comme le rapport des rayons de lumière avec leur source, le Soleil<sup>41</sup>. Toute proportion gardée, donc, l'homme désire se diviniser selon la mesure de ses possibilités, de même que la matière tend désespérément vers la forme et même vers la forme des formes.

Nicole Oresme admet donc pleinement l'élan de la matière vers la forme et le désir des substances animées de persévérer dans l'être, mais a-t-il répondu à la question de la mort volontaire? Pas vraiment. En répondant à un *dubium* qui lui est adressé à propos de la durée de l'existence, on comprend qu'il admet certains cas de mort volontaire. Le doute est le suivant: s'il est bon d'être et de subsister dans l'être aussi longtemps que possible, ne

---

39 *Ivi*, 157: «Secunda conclusio est quod hoc est secundum suam possibilitatem, sicut dictum est. Et ideo, quando non possunt permanere in se, saltem appetunt permanere in suo simili; et tunc ille appetitus est causa quare appetunt generare, sicut patet in secundo *De anima* per Aristotelem et Commentatorem.»

40 *Ibid.*: «Tertia conclusio est quod posito illo appetitu, adhuc nihil sufficit permanere absque Deo permanente, quia ab eo dependet celum et tota natura.»

41 *Ibid.*: «Et ideo proportio entium ad ipsum est quodammodo sicut proportio luminis ad solem, unde omnia sunt quasi radius et lumen ipsius Dei.»



faut-il pas affirmer qu'une pierre est meilleure qu'un homme? La question est sophistique, mais elle suggère malgré tout que le désir de permanence ne suffit pas pour dépasser le niveau de la physique. Nicole Oresme répond qu'il est meilleur de perdurer longtemps *ceteris paribus*, mais qu'il vaut parfois mieux vivre moins longtemps et bien que longtemps et mal, comme le dit Aristote au livre IX de l'*Éthique à Nicomaque*<sup>42</sup>. Le désir est là, il est la règle, mais nous devons faire selon nos possibilités.

Que faire à présent des arguments *quod non*? Pour le cas du suicide, Nicole Oresme s'appuie une fois de plus sur la *Cité de Dieu* d'Augustin. D'abord, le désir de ceux qui mettent volontairement fin à leurs jours n'est pas naturel au sens de l'*inclinatio* qui nous fait tendre vers l'être et la permanence. Il s'agit d'un acte de volonté qui est mauvais et corrompu, explique Oresme. Et d'ajouter avec Augustin que ceux qui se suicident ne désirent pas mourir, mais désirent simplement que leur malheur cesse<sup>43</sup>. Seulement, dans la présentation qu'il fait de l'argument augustinien, le fait qu'ils ne désirent pas mourir passe pour une excuse, puisque l'on ne peut pas leur attribuer la volonté de mourir (on peut vouloir quelque chose sans vouloir sa conséquence).

---

42 *Ibid.*: «Tunc est unum dubium: si esse est ita bonum et durare et permanere, quanto aliquid diutius permanebit, tanto videtur quod sit melius; ergo lapis habebit melius esse quam sit homo vel cornix secula<ris> <que> vix moritur per nonge<n>tos annos, sicut dicit Ovidius. Respondetur quod illud debet intelligi ceteris paribus quod diutius est melius. Ideo melius est bene esse per modicum tempus quam minus bene per longum, sicut dicit Aristoteles nono *Ethicorum*.»

43 *Ivi*, 157-158: «Ad primam, de illis qui se interficiunt etc., respondeo dupliciter: primo, quod hoc non appetunt appetitu naturali, qui semper est in bonum, ut dictum est, sed appetitu voluntario malo et corrupto. Aliter respondet Augustinus in *De civitate Dei*, et dicit quod tales non appetunt se non esse, sed magis appetunt suam miseriam non esse, sed tamen eorum miseria non potest non esse nisi eorum esse tollatur, et ideo, licet consequatur, tamen non appetunt ipsi illud consequens. Ideo cum arguitur: qui appetit antecedens appetit et consequens, illud negatur, nisi appetat cum hoc quod consequatur, sicut multi appetunt <cibum> et tamen non appetunt consequens, scilicet laborem.»

Quant à la petite vieille, Nicole Oresme pense qu'elle dit cela à voix haute, mais ne le pense pas vraiment (*licet dicat in ore, non in mente*), pour les mêmes raisons que précédemment. Même chose pour les hyperboréens: ce ne sont que des histoires<sup>44</sup>. Jusqu'ici Oresme reste donc totalement augustinien.

En ce qui concerne la mort courageuse, Nicole Oresme commence par répéter l'adage d'Aristote selon lequel il est parfois meilleur de vivre peu, mais vertueusement, que longtemps et dans le vice. De ce point de vue, ceux qui choisissent de mourir à la guerre pour la patrie sont parfaitement vertueux et agissent de surcroît avec un raisonnement droit, puisqu'ils visent un plus grand bien que celui vers lequel les pousse l'inclination naturelle à persévérer dans l'être, même si celle-ci est aussi un bien.

Au second argument, à propos de ceux qui veulent mourir pour une bonne réputation, on pourrait dire, en reprenant le propos d'Aristote au livre IV de l'*Éthique*, qu'il est meilleur d'agir bien et vertueusement ou de vivre pendant peu de temps que d'agir moins bien dans un temps long. Et ainsi, lorsque ceux-là meurent en raison de tels actes vertueux, par exemple à la guerre, alors vers la fin de leur vie ils sont grandement et intensément vertueux, et ce peu de vie vaut plus que toute la vie qu'ils pourraient avoir en fuyant. On pourrait aussi dire qu'ils ne désirent pas cela par un appétit naturel, mais par un appétit avec connaissance, qui porte vers un plus grand bien que ne le pourrait leur appétit naturel. On pourrait aussi dire, et bien, qu'ils désirent cela naturellement pour la réputation qui s'ensuit; et de là on peut argumenter que l'âme est immortelle, comme l'affirme Cicéron dans les *Tusculanes*, lorsqu'il déclare ainsi: «l'homme plante un arbre et il est pourtant impossible qu'il ait à nouveau un fruit»; il souhaite par là que l'on conserve sa mémoire. Et Cassiodore, dans son traité *De l'âme*, affirme: «les auteurs de littérature profane ont démontré de bien des façons que les âmes sont immortelles»; et il dit ensuite: «car à propos de son immortalité, je veux dire de l'âme, nous devons savoir qu'elle désire penser de toute éternité; elle désire en effet que reste la réputation de son nom après la mort de son corps; elle souhaite être louée sans fin»<sup>45</sup>.

---

44 Sur l'usage des fictions chez Nicole Oresme, voir PIRON 1997 et GRELLARD 2008.

45 NICOLE ORESME 2013, *Qu. Phys.*, I, q. 20, 158: «Ad secundam, de illis qui volunt mori propter bonam famam, posset dici per dictum Aristotelis quarto *Ethicorum*, quod melius est bene <et> virtuose agere vel vivere per modicum tempus quam minus bene per longum. Et ideo, quando tales moriuntur propter tales actus virtuosos, sicut in bello, tunc

Contrairement à Augustin, Nicole Oresme donne une valeur inédite à l'argument de la *bona fama*. Mais c'est là une manière de poursuivre le raisonnement d'Augustin: s'il est vrai, comme il est dit dans la *Cité de Dieu* et le *De libero arbitrio*, que même ceux qui prétendent vouloir mourir désirent en réalité subsister dans l'être, accepter que l'infidèle puisse vouloir s'immortaliser dans la mémoire collective vient en quelque sorte renforcer cet argument, même s'il affaiblit par ailleurs la valeur morale de l'acte, dans la mesure où en visant la bonne réputation l'homme courageux n'accomplit pas l'acte vertueux pour la vertu elle-même, mais pour autre chose. La forme d'immortalité dont parlent Cicéron et Cassiodore vient donc se substituer à l'immortalité des chrétiens, mais prouve encore la réalité du *conatus*. Bien que les héros meurent, ils ne désirent pas mourir complètement, mais espèrent devenir éternels, non pas à la manière d'un étant, d'une substance complète, mais comme un souvenir ou une pensée, c'est-à-dire, d'une certaine manière, comme une forme.

On pourrait voir dans ce rapprochement entre le sacrifice du héros et l'immortalité de l'écrivain profane une relecture laïque du thème averroïste de la participation collective – et donc politique – à la pensée globale de l'in-

---

versus finem vite ipsi sunt valde intense virtuosi, et illud parum de vita prevalet toti vite quam posse<n>t habere propter fugam illius. Et etiam posset dici quod hoc non appetunt appetitu naturali, sed appetitu cognoscitivo, qui fertur in maius bonum quam posset appetitus naturalis eorum. Aliter potest dici, et bene, quod naturaliter illud appetunt propter famam sequentem; et ex hoc potest sumi argumentum quod anima est immortalis, sicut dicit Tullius in libro *De difficilibus questionibus*, quod declaratur sic: homo plantat arborem et tamen impossibile est quod de novo habeat fructum; cupit tamen <quod> ex eo eius memoria habeatur. Et Cassiodorus in libro suo *De anima* dicit: immortales animas auctores litterarum secularium multifarie probaverunt; et postea dicit: nam cum de immortalitate eius, scilicet anime, debemus cognoscere quod appetit de eternitate cogitare; desiderat enim post corporis sui mortem relinquere sui nominis famam, cupit sine fine laudari.»

tellect unique. Comme le rappelle fort justement Jean-Baptiste Brenet, dans une perspective averroïste, l'individu, la personne ne compte plus: «Nul n'est justifié comme personne, en particulier. Pas d'élus – même s'il faut une élite. Ce qui vaut, c'est l'espèce. C'est la permanence supra-individuelle de l'intelligible en acte, laquelle ne demande rien sinon la succession ininterrompue de corps humains quelconques»<sup>46</sup>. Ne pouvant devenir Dieu ou se fondre totalement dans l'intellect séparé, il ne reste à l'homme que deux voies pour satisfaire son désir de subsister dans l'être, toujours par procuration: engendrer d'autres étants semblables à lui-même (la génération) ou fournir à la collectivité un exemple moral ou une pensée intellectuelle qui subsistera à un niveau supra-individuel. Mourir au champ de bataille pour que l'on se souvienne de ce qu'est le courage ou mourir à son lutrin pour qu'on se souvienne de ses idées.

L'image d'un Nicole Oresme scientifique, occupé à mathématiser les changements qualitatifs, a quelque peu occulté celle du philosophe lecteur d'Augustin et des classiques latins, fin connaisseur d'Averroès, et intéressé très tôt à des questions d'éthique et de théologie. En effet, quoique son commentaire de la *Physique* soit probablement antérieur à son accession au grade de maître en théologie en 1355<sup>47</sup>, l'influence d'Augustin, dont il cite à plusieurs reprises *La cité de Dieu*, est très importante dans cette *quaestio* 20 sur le premier livre de la *Physique*. Il paraît même raisonnable d'affirmer que c'est la lecture d'Augustin qui a probablement poussé Nicole Oresme à transformer le questionnaire traditionnel des commentateurs sur ce passage d'Aristote et

---

46 BRENET 2015, 136-137.

47 Il ne reste quasiment rien de son œuvre théologique, à part une question de son commentaire sur les *Sentences* de Pierre Lombard (Voir BÖHNER 1947) et un sermon (CAESAR 2002 et CAESAR 2008).

non seulement sa lecture d'Averroès. De manière générale, Sylvain Piron a parfaitement raison de présenter notre auteur comme «un théologien physicien sans théologie explicite»<sup>48</sup>. Mais nous avons là, avec le commentaire de la *Physique*, un cas d'étude intéressant qui permet d'entrevoir certaines orientations théologiques. Car si sa théologie est peut-être augustinienne, son éthique, elle, est orientée vers le bien commun et laisse une place importante à une morale laïque, y compris pour ceux qui ne croient pas en une vie après la mort. Il suit donc Augustin jusqu'à un certain point, mais propose aussi de penser l'existence d'impératifs moraux purement rationnels et indépendants de nos croyances religieuses.

#### **4. Le courage et le bien commun dans les gloses sur l'Éthique à Nicomaque**

Certains thèmes abordés dans le commentaire de la *Physique* se retrouvent dans les gloses qui accompagnent la traduction française de l'*Éthique à Nicomaque* réalisée par Nicole Oresme à la cour de Charles V<sup>49</sup>. C'est notamment le cas dans le livre I, lorsqu'il commente le passage dans lequel le Stagirite se demande si les maux qui affectent nos descendants nous affectent aussi après notre mort<sup>50</sup>. Aristote doute que ce soit le cas, mais il faut attendre le livre III pour trouver la réponse la plus claire, lorsqu'il affirme sans détour que la mort est «un point final, et pour celui qui est mort, rien, selon l'opinion courante, ne peut plus lui arriver de bon ou de mauvais»<sup>51</sup>. Le mort n'éprouvant rien, on ne peut lui attribuer quelque bonheur ou malheur, quoi qu'il en soit

---

48 PIRON 1997, 3.

49 Sur l'articulation entre ses œuvres latines et françaises, voir CAROTI 2003 et GRELLARD 2012(2).

50 *Eth. Nic.*, I, 1100a10-1101b9, dans ARISTOTE 2000, 71-77.

51 *Eth. Nic.*, III, 1115a26-27, dans ARISTOTE 2000, 148.

de ses descendants. Dans ses gloses, Nicole Oresme ajoute une dimension absente du texte d'Aristote: les morts peuvent rester en vie dans la mémoire de leurs descendants ou de leurs amis, mode d'être qui, précise-t-il, n'a guère plus de consistance ontologique qu'une ombre<sup>52</sup>. Comme dans le commentaire de la *Physique* d'Aristote, Nicole Oresme aborde donc la question de la survie après la mort en terme de mémoire seulement et non d'un point de vue métaphysique ou théologique. Se plaçant du point de vue de l'aristotélicien, c'est-à-dire du point de vue de la philosophie païenne, la mort n'est rien d'autre qu'un terme, qu'une fin. Mais si la mort n'est qu'un point final, peut-on et même doit-on désirer et même choisir rationnellement de mourir dans certains cas? Comme dans la *Physique*, la réponse de Nicole Oresme est ici positive. De plus, ses choix de traduction du passage du livre III mentionné plus haut manifestent clairement ses options théoriques:

Or est il ainsi que la mort est la tres plus terrible chose qui soit, car c'est le terme et la fin de ceste vie. Et semble que celui qui est mort ne sente après la mort ne bien ne mal. Et ne sembleroit pas .i. homme estre fort ou preuz pour non craindre ou soustenir mort en chascun cas ou pour chascun negoce, si comme en la mer ou en une maladie. Mais en quelles choses, donques? Pour certain, en tres bonnes. Et telz sont ceuls qui soustiennent peril de mort en bataille *pour le bien commun*. Car c'est en un peril tres grant et tres bon<sup>53</sup>.

La traduction est globalement fidèle au texte original, à ceci près que l'idée de «bien commun» est totalement absente du texte grec et de sa traduction la-

---

52 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, I, 18, glose 8, 138: «Comme il est dit devant, les mors ne sont en ceste presente vie fors tant seulement ou mémoire des vivans. Et pour ce, quant les filz du trespasé sont vaillans hommes, le memoire du pere en croist en bien et en diminue quant ils sont mauvais? Mais c'est très peu de chose et tres fragile que ce qui est tant seulement ou memoire des genz, et n'est fors comme un ombre.»

53 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 14, 215 (nous ajoutons les italiques).

tine<sup>54</sup>.

L'importance de cette notion dans la philosophie politique de Nicole Oresme a été remarquée de longue date, notamment par Suzan M. Babbitt<sup>55</sup> et plus récemment par Christophe Grellard en ce qui concerne l'éthique<sup>56</sup>. Ce que Nicole Oresme appelle «bien commun» est en réalité de deux sortes: d'un côté ce qui est commun par nature, à savoir la justice, la paix et le culte de dieu; de l'autre, ce qui est singulier par nature, comme les enfants, les femmes, les fruits ou le sol, mais qui participent au bien commun<sup>57</sup>. Dans le domaine de l'éthique, Oresme parle essentiellement du premier type de bien commun, qu'il nomme aussi parfois «bien public». Sur de nombreux sujets abordés par Aristote dans *l'Éthique à Nicomaque*, Nicole Oresme ajoute l'idée de bien commun comme critère ultime de la décision rationnelle. Car, selon lui, une action qui participe au bien commun est toujours meilleure qu'une action qui vise le bien individuel et privé. Ce critère est tellement important à ses yeux, tant au niveau éthique que politique, que Nicole Oresme est prêt à excuser certains crimes, y compris des meurtres, dès lors qu'ils servent *in fine* le bien commun, comme dans l'exemple du suicide de Lucrece. Il reprend à ce propos un autre exemple, déjà mentionné par Albert le Grand, d'une femme commettant un adultère avec un tyran pour le tuer. Bien que l'adultère soit condamnable en soi, comme le meurtre, il est possible d'excuser cette

---

54 Le latin dit seulement: «Terribilior autem mors; finis enim, et neque amplius mortuo videtur bonum vel malum esse. Videbitur autem non circa mortem que in omni, fortis esse. Verbi gracia, si in mari vel egritudinibus. In quibus igitur? In optima. Talis autem que in bello. In maximo enim et optimo periculo.» Cf. *Aristoteles Latinus* 26.1-3.1, 37. Les révisions de Robert Grosseteste et de Guillaume de Moerbeke n'ont pas modifié le texte. Voir *Aristoteles Latinus* 26.1-3.2, 191 et 26.1-3.3, 421.

55 BABBITT 1985, en particulier 69-97. Sur les débats médiévaux sur l'idée de bien commun, voir KEMPSHALL 1999.

56 GRELLARD 2017.

57 BABBITT 1985, 78.

femme, parce qu'elle a libéré le peuple de l'oppression du tyran<sup>58</sup>.

À la lumière du passage du livre I cité plus haut, cet ajout de Nicole Oresme semble indiquer que ce n'est pas tant pour le souvenir que l'on peut laisser dans la mémoire des vivants que l'on choisit d'agir courageusement en risquant sa propre vie, que pour le bien commun qui en découlera. C'est ce qu'il explique dans son commentaire, en affirmant que pour Aristote plus le bien est commun, plus il est divin<sup>59</sup>. Oresme donne ensuite trois exemples de raisons valables de choisir ce qu'il appelle «la bonne mort»: défendre son pays pour la liberté, aider ou sauver ses amis et sa famille<sup>60</sup>. On retrouve donc dans ces gloses certains éléments présents dans le commentaire de la *Physique* d'Aristote, mais la dimension politique est ici nettement plus marquée<sup>61</sup>. On ne devrait jamais désirer mourir pour soi, mais toujours pour un autre ou pour les autres. On ne doit jamais viser qu'un bien qui nous dépasse et qui n'est jamais par essence un bien individuel. Au fond, même si ce qui compte d'un point de vue politique est la préservation de la liberté individuelle, celle-ci passe nécessairement par le maintien des structures sociales, juridiques et politiques qui la garantissent objectivement.

Selon Nicole Oresme, la vertu de courage se mesure donc à la fois par le degré de résistance à la souffrance de l'individu, comme chez Augustin, par

---

58 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 11, 163: «Albert fait ici une objection. Car un sage appelé Ticias disoit que l'en devoit espargnier a une femme qui avoit fait adultère avecques un tyrant pour le tyrant trahir et tuer. Albert respont et dit bien que adultere ne peut estre bien fait. Mais pour le bien que la femme fist en ce que elle delivra le pays du tyrant, pour ce le mal de l'adultere li devoit estre pardonné.»

59 *Ivi*, 205-206: «Il est tres grant, car l'en y meurt de legier; et est tres bon, car c'est pour tresgrant bien. Car, si comme il fu dit ou premier chapitre du premier livre, tant est un bien plus commun, tant est meilleur et plus divin.»

60 *Ivi*, glose 13, 206: «Si comme pour la defense du pays pour garder les loys pour liberté, pour ses amis, pour sa famille.»

61 Sur l'aspect politique de la vertu de courage chez Nicole Oresme, voir l'excellent article de Sylvain Piron: PIRON 1997.



l'absence de peur de la mort, comme chez Aristote, et aussi, plus positivement, par le bien visé au moment de l'action. Selon ce dernier critère, la mesure n'est autre que celle du plus grand bien, défini non pas en termes individualistes et utilitaristes, comme chez Épicure ou John Stuart Mill, mais toujours en fonction du bien commun<sup>62</sup>. C'est pourquoi la guerre juste justifie la mort volontaire et courageuse. C'est même la seule raison valable pour mourir volontairement selon Nicole Oresme, puisque d'autres morts volontaires, pour échapper au malheur ou par simple désespoir, sont des vices et non de vertus<sup>63</sup>.

Si, au début du premier livre, Nicole Oresme était amené dans ses gloses à accepter l'idée de félicité contemplative<sup>64</sup>, si chère aux artiens parisiens depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, dès qu'il aborde les vertus sociales, comme la vertu de courage, il semble plus prompt à limiter le bonheur de l'homme à la félicité politique.

Car mourir deüement pour le bien publique est si grant bien que il est plus a eslire que les autres dessus diz, qui sont mendres. Mesmement car en tel cas, se il

---

62 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 15, 206: «Car l'en n'emprunt tel chose tres viguerusement comme operacion de fortitude, ne ce n'est bien que ainsi mourir, ne pour le bien commun. L'en doit savoir que fortitude est la vertu par quoy le courage est affermé contre les maulx du corps qui pourroient retraire du bien de raison. Et est certain que quiconques peut soustenir un grant mal, il peut soustenir les mendres mauls. Et le plus grant mal du corps qui soit, c'est la mort; et pour ce, fortitude est principalement ou resgart de la mort. Item, il convient que ce soit pour bien. Et les perilz que l'en soustient en justes batailles sont perilz de mort et pour le bien commun qui est le plus grant pour quoy l'en puisse mourir. Et pour ce est fortitude principalement en fais de batailles.»

63 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 12, 210: «Par ce que dit est, appert que fortitude est un habit selon lequel et par lequel l'en emprunt et soustient les perilz et batailles, tel comme il convient ou appartient et en la maniere que il le convient et ainsi des autres circonstances selon raison. Et appert par ce que morir ou soy occirre par desesperance n'est pas œuvre de fortitude et n'est pas vertu, mais est vice.»

64 Voir à ce sujet les remarques de QUILLET 1990(2).

ne se exposoit pas, il pecheroit et perdrait sa félicité<sup>65</sup>.

On le voit dans ce dernier texte, choisir de mourir pour le bien commun, défini ici comme le plus grand de tous les biens, est un impératif moral. Nous en avons le devoir, car s'y opposer serait un péché. Plus étonnante est la dernière remarque de Nicole Oresme: celui qui n'accomplit pas son devoir perdrait sa félicité. Cela prouve, semble-t-il, que la félicité humaine n'est pas seulement celle de la contemplation philosophique pour Oresme, mais contient toujours aussi une dimension politique. Il n'est pas impossible qu'il réponde ici à certains théologiens qui, tel Henri de Gand par exemple<sup>66</sup>, faisaient aussi du sacrifice pour la patrie un devoir moral, mais en tiraient la conclusion que ces impératifs de la vie politique rendaient impossible la félicité contemplative, dans la mesure où ils nous éloignent sans cesse de l'exercice doux et paisible de la philosophie. Nicole Oresme semble renverser l'argument, en faisant coïncider la félicité humaine ou du moins une partie de cette félicité avec l'action vertueuse dirigée vers le bien commun. Le plaisir pris à ce genre d'actions ainsi que ceux que l'on éprouve en philosophant participeraient ainsi à la félicité humaine.

En conclusion de ce bref parcours dans l'éthique de Nicole Oresme, nous pouvons dire qu'il accepte la réalité du *conatus*, de ce désir de persévérer dans l'être thématé par la *Physique* d'Aristote et repris dans le commentaire d'Averroès, mais qu'il en donne une interprétation globalement augustinienne. Ce désir est si fort que ceux qui choisissent de mourir, y compris les suicidaires, ne désirent pas vraiment mourir. Pour concilier cette analyse augustinienne avec les considérations éthiques d'Aristote sur la vertu de cou-

---

65 NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques*, III, 18, glose 6, 218.

66 Voir les remarques de FIORAVANTI 2002.

rage, Nicole Oresme va dans un premier temps ajouter l'argument de la *bona fama*: celui qui meurt courageusement à la guerre ne désire pas mourir, mais veut sauver quelque chose ou quelqu'un. Certes, il accepte cette mort, mais il peut cependant satisfaire son désir de persévérer dans l'être en s'immortalisant grâce au souvenir que ses actes laisseront dans la mémoire collective, comme ce général romain Regulus dont on parle encore des siècles après la bataille contre les Carthaginois. La raison qui justifie moralement ce choix n'est pas la *bona fama* elle-même, ce qui contredirait le caractère vertueux de l'acte, mais le bien qui en résulte, non pour l'individu, mais pour le collectif, c'est-à-dire pour la société. Avec tous ces éléments rassemblés de manière inédite à la croisée de la physique, de l'éthique et de la politique, Nicole Oresme ouvrait, sans le savoir, la voie à un renouveau du questionnaire éthique dont les effets se feront sentir de manière durable jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle et peut-être même au-delà<sup>67</sup>.

AURÉLIEN ROBERT

CENTRE D'ETUDES SUPÉRIEURES DE LA RENAISSANCE

CNRS – UMR 7323 – UNIVERSITÉ DE TOURS

---

<sup>67</sup> Je tiens à remercier Joël Biard, Christophe Grellard et Parwana Emamzadah pour leurs relectures attentives de cet article, ainsi que Olivier Boulnois et Jean-Baptiste Brenet pour leurs commentaires lorsque j'ai présenté une première version de ce papier dans leurs séminaires respectifs, à l'École Pratique des Hautes Études et au département de philosophie de l'Université de Paris 1 – Panthéon Sorbonne, en juin 2019.

## BIBLIOGRAPHIE

### Sources

ANONYME, *Qu. Eth.* = *Quaestiones super librum Ethicorum*, ms. Erfurt, Amplon. F. 13, ff. 85ra-117va.

ARISTOTE 2000 = ARISTOTE, *Physique*, trad. Pierre Pellegrin, Paris, GF-Flammarion 2000.

*Aristoteles Latinus 26.1-3.1-5* = *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima libr. II-III sive 'Ethica Vetus', Translationis Antiquioris quae supersunt sive 'Ethica Nova', 'Hoferiana', 'Borghesiana', Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive 'Liber Ethicorum' (Recensio Pura et Recensio Recognita)*, 5 voll., ed. René-Antoine Gauthier, Leiden-Bruxelles, Brill-de Brouwer 1972-1974.

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

AUGUSTIN 1998 *De libero arbitrio* = AUGUSTIN, *De libero arbitrio*, in *Œuvres*, I, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard 1998.

AUGUSTIN 2000 *De civitate Dei* = AUGUSTIN, *Cité de Dieu*, in *Œuvres*, II, éd. Lucien Jerphagnon, Paris, Gallimard 2000.

AVERROÈS 1562 *In Phys.* = AVERROÈS, *Commentarius in libros Physicorum Aristotelis*, dans *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, t. IV, Venise, apud Juancas 1562.

BURIDAN 1513 *Qu. Eth.* = JEAN BURIDAN, *Quaestiones super librum Ethicorum*, Paris, 1513 (rep. Frankfurt a. M., Minerva 1968).

BURIDAN 2015 *Qu. Phys.* = JEAN BURIDAN, *Quaestiones super octo libros Physicorum Aristotelis (secundum ultimam lecturam)*, éd. s. Michiel Streijger, Paul. J. J. M. Bakker, Leiden-Boston, Brill 2015.

GILLES D'ORLÉANS, *Qu. Eth.* = *Quaestiones super librum Ethicorum*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16089.

HENRI DE GAND 1979 *Quodlibet I* = HENRI DE GAND, *Quodlibet I*, éd. Raymond Macken, in *Opera omnia*, vol. V, Leuven, Leuven University Press 1979.

HENRI DE GAND 1987 *Quodlibet XII* = HENRI DE GAND, *Quodlibet XII*, éd. Jos Decorte, dans *Opera omnia* vol. XVI, Leuven, Leuven University Press 1987.

MAÏMONIDE 2012 *Le guide* = MOÏSE MAÏMONIDE, *Le guide des égarés*, trad. Salomon Munk, Lagrasse, Verdier 2012.

NICOLE ORESME 1940 *Livre de éthiques* = NICOLE ORESME, *Livre de éthiques d'Aristote*, éd. Albert D. Menut, New York, G.E. Stechert and Co. 1940.

NICOLE ORESME 2013 *Qu. Phys.* = NICOLE ORESME, *Quaestiones super Physicam*, éd. Stefano Caroti, Jean Celeyrette, Stefan Kirschner, Edmond Mazet, Leiden-Boston, Brill 2013.

PIETRO POMPONAZZI, *In Physicam* = PIETRO POMPONAZZI, *Commentarii in Aristotelis octo Physicorum libros*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 6533.

RAOUL LE BRETON 2008 *Qu. Eth.* = RAOUL LE BRETON, *Quaestiones super librum Ethicorum*, éd. Iacopo Costa, *Le questiones di Radulphus Brito sull'«Etica Nicomachea»*. *Introduzione e testo critico*, Turnhout, Brepols 2008.

THOMAS D'AQUIN 1984 *Sum. theol.* = THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, Paris, Les Editions du Cerf 1984.

## Etudes

AGRIMI, CRISCIANI 1993 = JOLE AGRIMI, CHIARA CRISCIANI, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)», *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations* 48/5 (1993), 1281-1308.

BABBITT 1985 = SUSAN M. BABBITT, «Oresme's *Livre de Politiques* and the France of Charles V», *Proceedings of the American Philosophical Society* 75/1 (1985), 1-158.

BELS 1975 = JACQUES BELS, «La mort volontaire dans l'œuvre de saint Augustin», *Revue de l'histoire des religions* 187/2 (1975), 147-180.

BÖHNER 1947 = PHILOTHEUS BÖHNER, «Eine Quaestio aus dem Sentenzkommentar des Magisters Nikolaus Oresme», *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 14 (1947), 305-328.

BOUDET 2012 = JEAN-PATRICE BOUDET, «Femmes ambivalentes et savoir magique: retour sur les *vetule*», dans ANNA CAIOZZO, NATHALIE ERNOULT (éds), *Femmes médiatrices et ambivalentes. Mythes et imaginaires*, Paris, Armand Colin 2012, 203-214.

BRENET 2015 = JEAN-BAPTISTE BRENET, *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles Lettres 2015.

CAESAR 2002 = MATHIEU CAESAR, «De la France à l'Italie: Nicole Oresme et la prédication de Niccoluccio da Ascoli OP», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 72 (2002), 161-185.

CAESAR 2008 = MATHIEU CAESAR, «Prêcher *coram papa Urbano V.* Édition et commentaire d'un sermon de Nicole Oresme», *Revue Mabillon* 19 (2008), 191-229.

CAROTI 1977 = STEFANO CAROTI, «Nicole Oresme precursore di Galileo e di Descartes», *Rivista critica di storia della filosofia* 32 (1977), 11-23 et 413-435.

CAROTI 1979 = STEFANO CAROTI, «La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento», *Atti dell'Accademia nazionale dei Lincei (Memorie di scienze morali, storiche e filologiche)*, ser. VIII, XXIII/6 (1979), 545-685.

CELEYRETTE, GRELLARD 2014 = JEAN CELEYRETTE, CHRISTOPHE GRELLARD (éds), *Nicole Oresme philosophe. Philosophie de la nature et philosophie de la connaissance à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols 2014.

CERAMI 2015 = CRISTINA CERAMI, *Génération et substance. Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin-New York, de Gruyter 2015.

DELAURENTI 2010 = BÉATRICE DELAURENTI, «La sorcière en son milieu naturel. Démon et *vetula* dans les écrits sur le pouvoir des incantations», dans MARTINE OSTORERO, GEORG MODESTIN, KATHRIN UTZ TREMP (éds), *Chasses aux sorcières et démonologie. Entre discours et pratiques (xiv<sup>e</sup>-xvii<sup>e</sup> siècles)*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2010, 367-388.

DION 1976 = ROGER DION, «La notion d'Hyperboréens. Ses vicissitudes au cours de l'Antiquité», *Bulletin de l'association Guillaume Budé* 2 (1976), 143-157.

FIORAVANTI 2002 = GIANFRANCO FIORAVANTI, «*Pro patria mori*. Un conflitto di modelli etici nel pensiero medievale», dans MARIA BARBANTI, GIOVANNA R. GIARDINA, PAOLO MANGANARO (éds), *Unione e amicizia. Omaggio a Francesco Romano*, Catania, CUECM 2002, 643-651.

GAUTHIER 1947-1948 = RENÉ-ANTOINE GAUTHIER, «Trois commentaires 'averroïstes' sur l'Éthique à Nicomaque», *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge* 16 (1947-1948), 187-336.

GRELLARD 2012(1) = CHRISTOPHE GRELLARD, «Dieu, les autres et moi: la hiérarchie des dilections à la fin du Moyen Âge», *Médiévales* 63 (2012), 105-121.

GRELLARD 2012(2) = CHRISTOPHE GRELLARD, «Nicole Oresme et l'élaboration d'une science pour les laïcs, entre esbatement et contemplation», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 59 (2012), 447-463.

GRELLARD 2014 = CHRISTOPHE GRELLARD «How is it possible to believe falsely? John Buridan, the *vetula* and the psychology of error», dans KANTIK GOSH, DALLAS G. DENERY II, NICOLETTE ZEEMAN (éds), *Uncertain Knowledge: Interdisciplinary Conversations about Doubt and Scepticism in the Middle Ages*, Turnhout, Brepols 2014, 91-113.

GRELLARD 2017 = CHRISTOPHE GRELLARD, «Le philosophe et le glouton. Le plaisir de boire et de manger dans les commentaires de l'*Éthique à Nicomaque* de Jean Buridan et Nicole Oresme», dans CHRISTOPHE GRELLARD (éd.), *Miroirs de l'amitié. Mélanges offerts à Joël Biard à l'occasion de ses 65 ans*, Paris, Vrin 2017, 371-385.

GUENÉE 197 = BERNARD GUENÉE, *Entre l'Église et l'état. Quatre vies de prélats français à la fin du Moyen Âge*, Paris, Gallimard 1987.

KEMPSHALL 1999 = MATTHEW S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, Oxford University Press 1999.

KNOPS 1952 = JAN PIETER HUBERT KNOPS, *Études sur la traduction française de la Morale à Nicomaque d'Aristote par Nicole Oresme*, La Haye, Uitgeverij Excelsior 1952.

PIRON 1997 = SYLVAIN PIRON, «Nicolas Oresme: violence, langage et raison politique», *Working Paper, European University Institute (EUI HEC)*, 1997, disponible en ligne à l'adresse URL=<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00489554/document> (consulté le 20/06/2019).

QUILLET 1990(1) = JEANINE QUILLET (éd.), *Autour de Nicole Oresme. Actes du Colloque oresme organisé à l'Université de Paris XII*, Paris, Vrin 1990.

QUILLET 1990(2) = JEANINE QUILLET, «Quelques aspects de l'idée de bonheur selon Nicole Oresme», dans QUILLET 1990(1), 235-245.

ROBERT 2019 = AURÉLIEN ROBERT, «L'éthique de Blaise de Parme dans ses *Questions sur la Physique*», dans JOËL BIARD, AURÉLIEN ROBERT (éds), *La philosophie de Blaise de Parme. Physique, psychologie, éthique*, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2019, 33-58.

SÈRE 2007 = BÉNÉDICTE SÈRE, *Penser l'amitié au Moyen Âge. Étude historique des commentaires sur les livres VIII et IX de l'Éthique à Nicomaque (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Turnhout, Brepols 2007.

SOUFFRIN, SEGONDS 1988 = PIERRE SOUFFRIN, ALAIN-PHILIPPE SEGONDS (éds), *Nicolas Oresme. Tradition et innovation chez un intellectuel du XIV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Les Belles Lettres 1988.



# LA CRITICA DI ROBERT HOLCOT ALLA CAUSALITÀ

ONORATO GRASSI

Nell'incunabolo di Lione del 1497 e nelle edizioni a stampa del 1505, 1510 e 1518 delle opere di Robert Holcot (*Super quattuor libros Sententiarum questiones. Quedam Conferentie. De imputabilitate peccati questio longa. Determinationes quarundam aliarum questionum*), vengono riportate, nella parte delle *Determinationes*, una serie di questioni quodlibetali, che, con diverso ordine e numerazione, si ritrovano nei seguenti codici: ms. Cambridge, Pembroke College, 236; ms. Oxford, Balliol College, 246; ms. London, Royal British Museum, 10. C. VI. La storia delle edizioni e dei codici è stata ampiamente studiata e, oltre alla sicura attribuzione al maestro domenicano, sono state avanzate ipotesi sul periodo in cui le *Quaestiones quodlibetales* furono discusse: negli anni 1333-1334, secondo Paul Streveler e Katherine Tachau<sup>1</sup>, negli anni della sua reggenza a Oxford (1336-1338, e probabilmente fra il 1336-1337), secondo Hester Goodenough Gelber<sup>2</sup>, o fra il 1333 e il 1337, come più prudentemente sostiene Rondo Keele<sup>3</sup>.

Lo studio dei testi, delle evidenze interne e degli autori citati, ha fornito

---

1 STREVELER, TACHAU 1995, 16-27.

2 GELBER 2004, 92-101, in particolare pp. 94-95. Si veda inoltre l'ampia bibliografia su Holcot riferita nella nota 105 di p. 92.

3 KEELE 2007, 680-684.

un quadro dettagliato della struttura e dell'articolazione delle questioni, e dei reciproci rapporti.<sup>4</sup> In appendice a *Exploring the Boundaries of Reason* la Gelber ha ricostruito, con chiare e utili tavole di comparazione, le corrispondenze fra le *Determinationes* e le *Quaestiones quodlibetales*, riproponendo altresì l'ordine delle questioni della *tabula* contenuta nel ms. London, Royal British Museum, 10. C. VI, che tuttavia non è rispettato in nessun codice a noi noto.<sup>5</sup> Le ampie lacune che si riscontrano in Royal confermano che esso non può essere considerato "a redaction of the quodlibets that represents Holcot's editorial intentions"<sup>6</sup>. Anche la questione sulla causalità, qui esaminata, corrispondente alla q. III delle *Determinationes*, non si trova in Royal. Inoltre è improbabile che Pembroke derivi da Balliol, che è meno completo (nella parte da noi considerata, ad esempio, presenta un'omissione per omoteleuto). L'ipotesi che Pembroke derivi da una versione originale dei *Quodlibeta*, come fu proposto da Schepers<sup>7</sup>, risulta plausibile, sebbene questo codice riporti talvolta lezioni più problematiche rispetto a quelle di Balliol. Anche per il testo qui riferito Pembroke si è rivelato maggiormente attendibile di Balliol, sebbene in alcuni casi si sia preferito quest'ultimo<sup>8</sup>. Naturalmente la questione dell'autorevolezza di ciascun codice rimane aperto; tuttavia, come ha suggerito Keele, se il procedere caso per caso è la strada migliore per lo studio dei codici e delle loro relazioni<sup>9</sup>, il presente studio potrà offrire qualche elemento utile a chiarire l'in-

---

4 GILLESPIE 1971; STREVELER, TACHAU 1995, 28-35; KEELE 2007, 678-687.

5 GELBER 1983, 113-117.

6 STREVELER, TACHAU 1995, 7.

7 SCHEPERS 1970, 350-352.

8 Tachau, che considera Balliol generalmente più attendibile, ritiene però che nessuno dei tre codici possa essere preso per maggiormente autorevole rispetto agli altri. «But however we understand the origins of the three surviving witnesses to Holcot's debates, it is clear that none faithfully maintains his editorial intentions. Hence, our edition gives weight to each manuscript, treating none as a base.» (STREVELER, TACHAU 1995 *Introduction*, 35).

9 KEELE 2007, 683: «(...) it is clear that in the end each one approaches the text in part by

tricata questione delle opere di Holcot e il valore dei testimoni, manoscritti e stampati, pervenuti<sup>10</sup>.

Come è già stato rilevato dalla Gelber, alla q. 58 del *Quodlibet* I, riportata in Pembroke, corrisponde la q. 53 del medesimo *Quodlibet* in Balliol, mentre, come si è detto, non vi traccia di essa in Royal. Tale questione, secondo l'ordine formulato nella *Tabula* di Royal, avrebbe dovuto corrispondere alla q. 17 del *Quodlibet* I.<sup>11</sup>

Tali questioni si ritrovano, come q. III delle *Determinationes*, nelle edizioni a stampa e in un manoscritto, il Düsseldorf, Universitäts-und Landesbibliothek, ms. F. 5, già incluso nella lista dei manoscritti che contengono i libri delle Sentenze da Tachau<sup>12</sup> e segnalato da Keele<sup>13</sup> come testimone delle *Determinationes*. Tale manoscritto presenta un testo e una struttura affine all'incunabolo del 1497 e alle successive edizioni e potrebbe apparire una loro fonte. Tuttavia, nel colophon è indicata una data di composizione (1512)<sup>14</sup> che suggerisce altre ipotesi. Di nuovo, il testo qui esaminato può offrire qualche indicazione. Vi è infatti un'espressione («constat fidei») che si trova solo nell'incunabolo del 1497 e nell'edizione del 1505 – la medesima si trova anche nei manoscritti, compreso il ms. F.5 – e che compare modificata («constat fidei») nelle edizioni del 1510 e del 1518. Ciò indica una stretta relazione fra queste

---

feel, taking readings and manuscript relations on a case-by-case basis. Moreover, it is clear that this less grand approach is the right one, given the situation.»

10 Come è noto, le prime informazioni sulle opere di Holcot risalgono a MICHALSKI 1928, 215-224, e a GLORIEUX 1935, 258-261. Cfr. GILLESPIE 1972, 480-490. Sul pensiero di Holcot rimane fondamentale lo studio di HOFFMAN 1972, poi sviluppato in successive ricerche.

11 GELBER 1983, 113 e 117.

12 STREVELER, TACHAU 1995, 36.

13 KEELE 2007, 681 e nota 72.

14 Ms. Düsseldorf, Universitäts-und Landesbibliothek, F. 5, f. 325rb: «Finis determinationum magistri Roberti Holcot...per manus fratris Henrici de Ipeis (?) Dembroch etc. Anno Domini 1512.»

due edizioni, e porta ad escludere che F.5, qualora fosse stato composto dopo e sulla base delle edizioni, possa dipendere dall'edizione del 1510. Esso dovrebbe rifarsi alle precedenti edizioni oppure a un esemplare manoscritto, differente dai codici che contengono i *Quodlibeta* e conforme alle edizioni, andato perduto.

L'argomento trattato nella q. 3 delle *Determinationes* (d'ora in poi: *Det.* III), come nelle corrispondenti questioni quodlibetali, è la libertà dell'agire umano: *Utrum voluntas humana in utendo creaturis sit libera*. Il problema della causalità, presentato come *dubium*, si trova nella terza conclusione, ove si discute della volontà umana come causa totale delle operazioni umane in rapporto alla causalità divina, quale causa totale del volere. Esso segue immediatamente la presa di posizione di Holcot contro la possibilità che Dio possa sostituirsi alla volontà umana in quanto atto di volizione («Et haec est neganda: Deus potest facere actum voluntatis voluntate non concausante»)<sup>15</sup>. Il *dubium* è messo in chiara evidenza nella *tabula questionum*, posta all'inizio delle edizioni a stampa e di F.5, come unico argomento specifico di *Det.* III: «Quomodo posset evidenter probari quod una res sit causa effectiva alterius rei». Tale segnalazione indica evidentemente l'importanza attribuita alla questione e, plausibilmente, può avere attirato l'attenzione dei lettori di Holcot dal secolo XV in poi.

Il testo riferito nelle edizioni lionesi è pressoché identico, a eccezione della già segnalata variante *fideli* / *fidei*. Tale testo, che presenta una sua coerenza, si discosta, in varie parti, dai codici di Pembroke e di Balliol, che non sempre concordano fra loro, mentre corrisponde quasi pienamente con il ms.

---

<sup>15</sup> ROBERT HOLCOT, *Quaestiones quodlibetales*, I, q. 53, ms. Cambridge, Pembroke College, 236, f. 167ra; I, q. 58, ms. Oxford, Balliol College, 246, f. 227ra; *Determinatio*, q. 3, ed. Lugduni 1497, 1518.

F. 5. Per una migliore comprensione del testo, si è preferito presentare in modo distinto le due versioni, che sostanzialmente corrispondono nei contenuti, ad eccezione della parte finale: nell'Appendice A è riproposto il testo sulla base dei manoscritti di Pembroke e Balliol, mentre nell'Appendice B si trova il testo del ms. F. 5 e delle edizioni del 1497, 1505, 1510 e 1518.

Il *dubium* sollevato da Holcot sulla causalità è tutto sommato breve. Esso si compone essenzialmente di tre parti. Nella prima viene esposta la *regula* della causalità; nella seconda vengono presentati tre argomenti contro il principio di causalità; nella terza, infine, viene avanzata la soluzione più accettabile per concepire il rapporto di causa ed effetto.

La questione si apre con l'interrogativo sulla evidenza del nesso causale fra due *res*, formulato in modo sostanzialmente identico nel ms. F. 5 e nelle edizioni e nei codici:

Hic posset esse dubium an posset evidentiter probari quod aliqua res est causa effectiva alterius<sup>16</sup>.

Nei codici la *regula* della causalità, che è espressamente definita «regula qua sciri potest quae res est causa alterius», è attribuita a più autori («Dicunt quidam»), mentre in F. 5 e nelle edizioni è riferita a un singolo autore («Dicit quidam»). La specificazione che si trova poco dopo («Addit autem») può avvalorare quest'ultima versione.

La *regula* è così presentata:

Illud ad cuius positionem ponitur aliquid et praesupponitur naturaliter ante il-

---

16 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B).

lud, quidquid naturaliter causatur, illud est causa illius: ut si 'a' praesupponitur naturaliter ante 'b': et ad positionem 'a' sequitur 'b' poni: et 'b' naturaliter causatur: igitur 'b' causatur ab 'a'<sup>17</sup>.

Nella sua sinteticità, la formulazione riflette le idee sulla causalità dibattute nei primi decenni del secolo XIV, su versanti contrapposti. In particolare la frase «ad cuius positionem ponitur aliquid» si trova riferita anche in Walter Chatton, che la prende in esame in più occasioni. Nella q. 2 della dist. 1 del primo libro della *Lectura super Sententias*<sup>18</sup>, discutendo del concorso della volontà umana nella fruizione di Dio, egli esamina, a proposito della conoscenza delle cause, l'opinione di chi sosteneva che *causa* è ciò «ad cuius positionem aliud ponitur» e nella q. 8 della successiva dist. 3<sup>19</sup> attribuisce tale tesi («illa est causa ad cuius positionem ponitur aliud») a Guglielmo di Ockham, come si trova detto, con termini un po' modificati, nella q. unica della dist. 45 del primo libro della *Reportatio super Sententias*<sup>20</sup> a proposito della causalità immediata («Hic ponitur opinio Ockham, quod sufficit ad essendum causam immediatam, esse scilicet rem absolutam, qua posita cum aliis, ponitur effectus») e nella q. 3-4 del secondo libro<sup>21</sup> («hoc est esse causam, scilicet esse quo posito ponitur effectus, et quo non posito non ponitur effectus nec ponere-

---

17 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B).

18 WALTER CHATTON 2007 *Lectura*, I, d. 1, q. 2, 47-48.

19 WALTER CHATTON 2008 *Lectura*, I, d. 3, q. 8. Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 2-3, 559.

20 WALTER CHATTON 2002 *Reportatio*, I, d. 45, q. unica, 433. Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I, d. 45, q. unica, 664-665.

21 WALTER CHATTON 2004 *Reportatio*, II, d. 1, q. 3-4, 66. Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 3-4, 60-61. In questa occasione Ockham critica Scoto, perché un medesimo effetto potrebbe dipendere da due cause totali: «Nec illud est verum quod dicit Ioannes, quod causa totalis est illa qua posita ponitur effectus, et qua non posita non potest poni. Quia, sicut alias dictum est, idem effectus potest habere duas causas totales; et si una destruat, nihilominus potest causari per aliam. Sed sicut dictum est, causa totalis est illa qua posita, omni alio circumscripto, potest poni effectus» (64, 1-6). Cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO 1950, *Ord.*, I, p. 1, q. unica, 36, n. 59.

tur»). Tuttavia, per quanto riguarda Holcot, è difficile concludere ad una simile identificazione dell'interlocutore, così come non risulta, dai testi che si è potuto esaminare e tenendo conto delle sue opinioni sulla causalità, che la critica sia rivolta contro Adam Wodeham, come in altre occasioni era avvenuto<sup>22</sup>.

Quale che sia il maestro o il *socius* contro il quale Holcot solleva il suo *dubium*, la critica che egli rivolge al principio di causalità, nella sua radicalità, mira a porre in discussione il rapporto naturale fra causa ed effetto. L'avverbio *naturaliter* compare più volte nell'esposizione e tale aggiunta è debitamente sottolineata («Addit autem quod effectus naturaliter causetur»), giacché una causalità diversa potrebbe produrre gli stessi effetti delle cause naturali<sup>23</sup>.

---

22 Sui rapporti fra Robert Holcot e Adam Wodeham, si vedano COURTENAY 1978, 102-104, e STREVELER, TACHAU 1983, 19-22 e 24-27. In Wodeham il tema della causalità è trattato prevalentemente nell'ambito della conoscenza e della causazione dei concetti. Nella *Lectura secunda*, I, d. 8, q. 4 («Utrum cognitiones communes praecedant origine minus communes»), dopo aver preso in considerazione la posizione di Scoto («causa naturalis agit secundum ultimum potentiae sua quando non est impedita»: cfr. GIOVANNI DUNS SCOTO 1950 *Ord.*, I, d. 3, p. 1, q. 1-2, 49-56, nn. 71-82), e le critiche di Ockham (cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970, *Ord.*, I, d. 3, q. 5, 450-454), Adam Wodeham esprime così la propria opinione (*Defensio pro secunda ratione*, in ADAM WODEHAM 1990 *Lectura secunda*, I, d. 8, q. 4, vol. 3, 117): «Ad illud de igne, dico quod ignis quando habet passum quod est in sola carentia respectu effectus ab eo producendi, sicut est in instanti generationis substantialis ignis de aere, ibi subito introducit calorem suum et omnem effectum ad quem producendum ipse solus sufficit vel cum causis naturalibus tunc praesentibus. Alias autem quando habet passum indispositum formaliter vel virtualiter, quomodo indisponitur aqua tam frigida formaliter quam solum virtualiter, non oportet quod statim inducat calorem suum, sed successive partem ante partem.»

23 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B): «Addit autem quod effectus naturaliter causetur, quia posito quod deus ad omnem punctum causaret lumen in medio ita tamen quod nollet causare lumen in medio nisi ad praesentiam solis; tunc illud lumen non causatur naturaliter, ideo sol non est eius causa in proposito.» L'argomento della "doppia causalità" fu ampiamente dibattuto nei primi anni del secolo XIV. Ockham lo presentò in più occasioni in opposizione alle dottrine di Duns Scoto, come ad esempio nella *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (qq. 3-4), ove critica alcune definizioni che Scoto aveva dato nel Prologo dell'*Ordinatio* (GIOVANNI DUNS SCOTO 1950 *Ord.*, I, p. 1, q. unica, 36) e nelle *Quaestiones in tertium librum Sententiarum* (GIOVANNI DUNS SCOTO 1891 *Qu. Sent.*, III, d. 1, q. 2, 65-66, n. 5: «si enim habet A pro totali causa efficiente et

Per Holcot, dunque, la regola per conoscere la causa efficiente di una cosa non è evidente:

Sed ista regula ad cognoscendum de causa effectiva rei non est evidens<sup>24</sup>.

In altri termini, in base all'esistenza di qualcosa non si può porre l'esistenza di un'altra cosa, sia in senso consequenziale – dalla causa all'effetto – sia in senso inferenziale – dall'effetto alla causa.

Gli argomenti che provano la non evidenza di tale principio sono segnalati in modo esplicito nei manoscritti, ma sono facilmente rintracciabili nelle edizioni a stampa. La formulazione è in buona parte la stessa, con alcune diversità, anche rilevanti, che verranno segnalate.

Il primo argomento si basa sul principio di implicazione e sull'esistenza propria, o assoluta, di ogni singola cosa. Una *res* che non sia parte di un'altra non trae la sua esistenza da questa e non può essere considerata un suo effetto:

Primo, quia nulla res est ad cuius positionem sequitur aliquid aliud poni quod non est pars ipsius nec deus; ergo nulla res est quin potest esse et poni in effectu, licet nihil aliud ponatur in esse<sup>25</sup>.

---

cum hoc B similiter, A sufficienter efficeret ipsum, quocumque alio circumscripto»), fondate sulla possibilità di più cause totali di un medesimo effetto (“possibile est quod Deus producat aliquam rem et quod creatura post producat eandem rem”: GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 3-4). Anche Adam Wodeham (ADAM WODEHAM 1990 *Lectura secunda*, I, d. 3 q. 2, vol. 2, 144-148) utilizza l'argomento della doppia causalità, intesa anche dal punto di vista naturale, discutendo la causalità *totale* e la *dependentia essentialis*. Altri autori, come ad esempio William Crathorn (WILLIAM CRATHORN 1988 *Quaestiones*, q. 1, 77 e q. 4, 299) furono di parere diverso.

24 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B).

25 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B).



Ma ogni *res* può essere separata dalle altre, per il principio, che Holcot considera *verissimum*, secondo il quale «*deus potest separare omnem rem ab alia quae non est pars eius et conservare eam in esse sine quacumque alia re quae nec est deus nec pars eius*». Pertanto il sole può esistere senza che vi sia la luce nell'aere («*in medio*»), l'acqua senza il freddo, e luce e freddo non si possono considerare effetti di determinate cause.

Ancor più precisamente, nel secondo argomento, che nelle edizioni a stampa è detto derivare da questo principio, mentre nei codici è semplicemente introdotto come ulteriore passaggio, si sostiene che dal punto di vista formale (*formaliter*) non è possibile porre un effetto in forza di una causa. Il motivo è nuovamente dato dall'intervento di Dio, che, dice Holcot, come risulta chiaro ad ogni credente («*constat fideli*»), può causare direttamente un effetto senza bisogno di una causa naturale (*creatura*). In questo caso l'effetto sarebbe sempre lo stesso, ma non si potrebbe distinguere se esso derivi da Dio o da una cosa creata. La lezione del ms. F. 5 e delle edizioni, in questo caso, aiuta maggiormente a comprendere l'argomentazione («*ergo non est possibile scire an deus esset vel creatura, quia eodem modo potest deus causare sicut creatura*»), mentre il testo riferito dai codici («*ergo non est possibile scire an deus sic causet, quia eodem modo potest causare sicut creatura*») è di difficile interpretazione. Una conferma dell'impossibilità di risalire dall'effetto alla sua causa, quando si ammetta che tale causa non è unica ma vi possono essere differenti cause, è data da un confronto fra effetti prodotti naturalmente o artificialmente. In entrambi i casi ciò che viene prodotto «*a natura vel ab arte*» – nel ms. F 5 e nelle edizioni è detto «*ab ente*» – è sempre la stessa cosa («*uniformiter potest provenire ex utraque*») e non si può sapere da quale

delle due cause derivi. Così come, in base all'effetto, non si può conoscere con evidenza se esso sia frutto di un'azione di Dio oppure di una causa naturale. In questo senso, il ricorso alla *potentia Dei* porta a una delegittimazione della causalità naturale e della sua necessità, in quanto non unica. Mentre nei codici la conclusione è formulata in termini dubitativi – non vi è evidenza «ad sciendum quod deus determinate produxit hoc sicut causa totalis vel ad sciendum quod creatura produxit sicut causa partialis» –, nel ms. F. 5 e nelle edizioni, pur con qualche imprecisione sintattica, essa è più perentoria: non si può sapere quale sia la causa naturale di una determinata *res* («ad sciendum quod natura produxit haec sicut causa»).

Infine, ed è il terzo argomento, Holcot esamina il problema sul versante della causa: come dall'effetto non si può risalire alla causa, così dalla causa non si può giungere all'effetto, poiché l'azione di ogni causa può essere sospesa. Richiamandosi di nuovo alla *potentia Dei*, che è evidente per il credente («constat fidei») – le edizioni del 1510 e del 1518 ne trattano invece come questione dottrinale («constat fidei») – egli afferma che Dio può sospendere l'azione del fuoco verso un combustibile, conservando il fuoco, e può addirittura creare il calore del fuoco senza il fuoco. La separazione dell'agente dalla sua azione scava un ulteriore solco nel rapporto fra causa ed effetto e ne pregiudica alla radice la conoscenza. Di qui la conclusione, che è anche conclusione generale dell'intera argomentazione: «non est homini possibile scire quae res est causa effectiva alterius vel scire an aliqua res creata sit causa alterius».

In tal modo Holcot, sulla base della separabilità fra gli enti o i fenomeni, nega che si possa conoscere in modo evidente il rapporto che lega in modo causale due *res* fra loro. Tuttavia egli sembra rendersi conto che tale cono-

scenza non può essere eliminata del tutto e cerca allora di darne una spiegazione. I testi – codici e ms. F. 5 ed edizioni – riportano due versioni divergenti, nella parte iniziale, che conviene riportare distintamente (in corsivo sono indicate le differenze).

Nel *Quodlibet* 53 (ms. Cambridge, Pembroke College, 236) e nel *Quodlibet* 58 (ms. Oxford, Balliol College, 246) si legge:

*Non dico in hoc articulo quod nulla ars est ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius, sed tenetur solum probabiliter quod 'a' est causa 'b'<sup>26</sup>.*

La soluzione, in questo caso, non comporterebbe una netta opposizione fra certezza e probabilità e ammetterebbe altresì una disciplina (*ars*) che possa dimostrare la causalità, ancorché nel modo di una certezza probabile.

Diversa è, invece, la conclusione riferita nel ms. F. 5 e nelle edizioni, ove l'opposizione fra certezza e probabilità è sottolineata con maggior forza e il principio o la *regula* della causalità viene decisamente negata:

*Ideo dico in hoc articulo quod nulla est regula ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius, sed tenetur probabiliter quod 'a' est causa 'b'<sup>27</sup>.*

Pur nelle sue differenti versioni – una moderata, l'altra radicale – la soluzione proposta da Holcot considera la causalità una relazione non evidente ma probabile e, di conseguenza, la conoscenza del rapporto di causa ed effetto non può superare la soglia della conoscenza probabile. Dopo aver dimostrato, con

---

26 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice A).

27 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B).

argomenti teologici – la possibilità dell'intervento soprannaturale – e logico-filosofico – il principio di implicazione –, che non vi è alcuna evidenza del rapporto causale che può legare due *res* fra di loro, la conclusione che «tenetur probabiliter quod 'a' est causa 'b'», mentre conserva, per un verso, la possibilità di conoscenza delle relazioni causali, per altro verso apre la strada ad una sorta di indeterminatezza di tale conoscenza e del suo fondamento. La spiegazione dell'idea della causalità è una conferma di tale opinione. Holcot, infatti, per spiegare come si giunga a considerare due *res* in rapporto di causa ed effetto ricorre alla consuetudine che deriva dall'esperienza. La ripetuta constatazione, «in diversi locis et temporibus»<sup>28</sup>, che al porsi di una cosa se ne presenti immediatamente un'altra, porta a dire che quest'ultima deriva dalla prima e che la prima è la sua causa («tunc dicimus quod 'a' est causa 'b'»)<sup>29</sup>. Così, in ogni epoca e parte del mondo, quando vi è un fuoco l'uomo sente *uniformiter* – ma si potrebbe leggere, almeno in Balliol, anche *universaliter* – caldo e da ciò conclude che il fuoco è causa naturale del calore. Ma lo può dire, appunto, perché di solito e dovunque le cose avvengono in tal modo. Il «tunc dicimus» si collega così, intrinsecamente, al «tenetur probabiliter» e il *dubium* sulla causalità, sollevato e trattato da Holcot, palesa tutta la sua importanza per la storia del pensiero, non solo tardo medioevale, ma anche dei secoli successivi. Il confronto della posizione di Holcot con quella di altri autori coevi, nell'ambito delle discussioni sulla causalità, e, in particolare, con quanto Nicola d'Autrecourt<sup>30</sup> ci ha lasciato, nel *Tractatus universalis* o *Exigit*

---

28 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B).

29 ROBERT HOLCOT, *Det.* III (si veda sotto, Appendice B).

30 La probabile dipendenza di Nicola d'Autrecourt da Holcot era stata a suo tempo segnalata da MICHALSKI 1928, il quale, su questo specifico aspetto, oltre che per l'importanza generale che le *Determinationes* ebbero sul modo di pensare di Nicola e, anche, sulle dottrine di Giovanni di Mirecourt (18), aveva sostenuto che «l'influence (...) est indéniable» (39). Su Autrecourt si veda GRELLARD 2002.

*ordo* e nelle *Epistulae*, potrà gettare nuova luce su questo discusso e controverso problema.

ONORATO GRASSI

UNIVERSITÀ LUMSA, ROMA

## APPENDICE A

### Conspectus siglorum

mss.

ROBERT HOLCOT, *Quodlibet* I, q. 53

(P): ms Cambridge, Pembroke College, 236, f. 167ra

ROBERT HOLCOT, *Quodlibet* I, q. 58

(B): ms. Oxford, Balliol College, 246, f. 227ra-b

### In apparatu

*add.* addit, additum

*corr.* correxit, correctum

*exp.* expunxit, expunctum

*inv.* invertit, inversum

*om.* omisit, omissum

Hic posset esse dubium an posset evidenter probari<sup>31</sup> quod aliqua res est cau-

---

<sup>31</sup> evidenter probari *inv.* B

sa effectiva alterius. Dicunt hic quidam quod haec est regula qua sciri potest quae res est causa alterius: illud ad cuius positionem /B 227rb/ ponitur aliud et praesupponitur naturaliter ante illud, quidquid<sup>32</sup> naturaliter causatur, illud est causa illius, ut si 'a' praesupponitur naturaliter ante 'b' et ad positionem 'a' sequitur 'b' poni, et 'b' naturaliter causatur, igitur<sup>33</sup> 'b' causatur ab 'a'. Addit autem quod effectus naturaliter causetur, quia posito quod deus ad omnem punctum causaret lumen in medio ita tamen quod nollet causare lumen in medio nisi ad praesentiam solis, tunc illud lumen non causatur naturaliter, ideo sol non est eius causa in proposito. Sed ista regula ad cognoscendum de causa effectiva rei non est evidens.

Primo, quia nulla res est ad cuius positionem sequitur aliquid aliud poni<sup>34</sup> quod non est pars ipsius nec deus; ergo nulla res est<sup>35</sup> quin potest esse et poni in effectum, licet nihil aliud ponatur<sup>36</sup> in esse. Antecedens probo, quia solem posset deus servare in esse sine hoc quod aliquod lumen esset in medio et aquam sine hoc quod frigidum esset. Et generaliter ex isto principio<sup>37</sup> quod puto esse verissimum, quod<sup>38</sup> deus potest separare omnem rem ab alia quae non est pars eius et conservare eam in esse sine quacumque alia re quae nec est deus nec pars eius, sequitur quod ad<sup>39</sup> nullius rei positionem formaliter infertur<sup>40</sup> aliquid aliud poni sicut effectum. Et constat fideli quod deus potest

---

32 quidquid] quod quidam B

33 igitur] ergo P

34 aliquid...poni] aliud poni in esse P

35 est *om.* B

36 ponatur] ponitur B

37 principio] principali B

38 quod *om.* B

39 ad *om.* B

40 formaliter infertur *inv.* B

causare<sup>41</sup> quamcumque rem effective sine alia; ergo<sup>42</sup> non est possibile scire an deus sic causet, quia eodem modo potest causare sicut creatura. Confirmatur sic: ubi aliquid omnino eodem modo potest<sup>43</sup> fieri a natura et<sup>44</sup> ab arte, non est via possibilis ad discernendum<sup>45</sup> an illud factum fuerit<sup>46</sup> a natura vel ab arte per ipsum effectum, cum effectus<sup>47</sup> uniformiter potest provenire<sup>48</sup> ex utraque. Ergo pari ratione, cum<sup>49</sup> omne productum a natura possit eodem modo<sup>50</sup> produci a deo, non potest sumi<sup>51</sup> aliqua evidentiā ad sciendum quod deus determinate produxit hoc sicut causa totalis vel ad sciendum quod creatura produxit sicut causa partialis.

Tertio, sic constat fideli quod deus potest manutenere ignem et suspendere eius actionem passo approximato; ergo non sequitur: ignis est approximatus<sup>52</sup> combustibili, ergo comburit. Et simul<sup>53</sup> cum hoc possibile est quod deus creet ad praesentiam ignis calorem sine igne; ergo non est homini possibile scire quae res est causa effectiva alterius vel scire an aliqua res creata sit causa alterius.

Non dico in hoc articulo quod nulla ars est ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius, sed tenetur solum probabiliter quod 'a' est causa 'b', quia non videmus causam; posito communiter<sup>54</sup> in di-

---

41 causare] creare P

42 ergo *om.* B

43 causare...potest *om. hom.* B

44 et *om.* B

45 discernendum] dicernendum B

46 factum fuerit *inv.* B

47 cum effectus *inv.* P non *add.* B

48 potest...utraque] provenit ex utraque per positionem B

49 cum] quia B

50 modo *om.* B

51 sumi] sine B

52 approximatus] proximatus B

53 simul *om.* B

54 causam...communiter] communiter quin posito P



versis locis et diversis<sup>55</sup> temporibus tali<sup>56</sup> quale est 'a', statim invenitur tale quale est 'b', tunc dicimus quod 'a' est causa 'b', sicut quia in diversis temporibus et regionibus applicato igne homo sentit calorem uniformiter<sup>57</sup> adesse, dicimus quod ignis est naturaliter causa caloris.

---

55 diversis *om.* P

56 tali] tale B

57 uniformiter] universaliter B

## APPENDICE B

Mss.

ROBERT HOLCOT, *Determinatio* q. III

(D) ms. Düsseldorf, Universitäts-und Landesbibliothek, ms. F. 5, ff. 276vb-277ra

(I) Editio Lugdunensis, 1497

(V) Editio Lugdunensis, 1505

(X) Editio Lugdunensis, 1510

(L) Editio Lugdunensis, 1518 [unveränderter Nachdruck, Minerva G.M.B.H., Frankfurt 1967].

Hic posset<sup>58</sup> esse dubium an posset probari evidenter quod aliqua res posset esse causa effectiva alterius rei. Dicit hic quidam quod haec est regula qua illud<sup>59</sup> sciri potest: illud ad cuius positionem ponitur et praesupponitur naturaliter aliud, quicquid naturaliter causatur, illud est causa eius, ut si 'a' praesupponitur naturaliter ante 'b' et ad positionem 'a' sequitur 'b' poni, et 'b' naturaliter causatur, igitur 'b' naturaliter causatur ab 'a'. Addit quod effectus naturaliter causetur, quia ponatur quod deus ad praesentiam solis causet lumen in medio, ita quod nollet causare lumen in medio nisi ad praesentiam so-

---

58 posset] potest D

59 illud] istud D

lis; cum ergo lumen non possit esse nisi per praesentiam solis, tunc quia illud lumen non causatur naturaliter, ergo sol non erit eius causa in proposito. Sed ista regula ad cognoscendum de cau / I / sa effectiva non est evidens.

Probatur, quia nulla res est ad cuius positionem sequitur aliquid aliud poni quod non est pars ipsius, nec deus; ergo nulla res est quin potest poni in effectu, licet nihil demonstratur in esse. Antecedens probo, quia<sup>60</sup> solem deus posset servare sine hoc quod aliquod lumen esset in medio, et aquam sine hoc quod frigidum esset. Et generaliter ex isto principio, quod puto esse verissimum: deus potest separare omnem rem ab alia quae non est deus neque est pars eius et conservare eam in esse / D f. 277ra / sine quacumque alia re quae nec est deus nec pars eius; ex isto principio sequitur quod nullius rei positio infert formaliter aliquid aliud poni super effectum. Et constat fideli quod deus potest causare quamcumque<sup>61</sup> rem effective sine creatura; ergo non est possibile scire an deus esset vel<sup>62</sup> creatura, quia eodem modo potest deus causare sicut creatura. Confirmatur ista ratio, quia quando aliquid eodem modo potest fieri a natura vel ab ente<sup>63</sup>, non est via possibilis discernendi an illud factum fuerit a natura vel<sup>64</sup> ab ente<sup>65</sup> per<sup>66</sup> ipsum effectum, quia effectus non uniformiter ex utraque provenit; quod est propositum. Ergo pari ratione, cum omne productum a natura possit eodem modo produci a deo, non potest sine alia evidentiā ad sciendum / LVX/ quod natura produxit haec sicut causa. Et sic constat fideli<sup>67</sup> quod deus potest manutenere ignem et suspendere ipsius

---

60 quia *om.* D

61 quamcumque] quantumquecumque *sed corr.* quantumcumque D

62 vel] an L

63 ente] *sic* DIVXL, *fortasse pro arte*

64 vel] an L

65 ente] *sic* DIVXL, *fortasse pro arte*

66 per *om.* XL

67 fideli] fidei XL

actionem passo approximato; ergo non<sup>68</sup> sequitur: ignis est approximatus combustibili, ergo comburit. Et simul cum hoc possibile est quod deus creet ad praesentiam ignis calorem sine igne; ergo non est possibile homini scire quae res est causa effectiva alterius vel scire an aliqua res creata sit causa alterius.

Ideo dico in hoc articulo quod nulla est regula ad probandum certitudinaliter unam rem esse causam effectivam alterius<sup>69</sup>, sed tenetur probabiliter quod 'a' est causa 'b'. Quando videmus posito communiter in diversis locis et temporibus aliquo tali quale est 'a' statim invenitur aliquid tale quod est 'b', tunc dicimus quod 'a' est causa 'b', sicut quia in diversis temporibus et regionibus applicato igne homo sentit calorem uniformiter adesse, dicimus quod ignis est causa caloris naturaliter.

---

68 non] semper *add. sed exp. D*

69 alterius] vel scire an aliqua res *add. sed exp. D*

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

ADAM WODEHAM 1990 *Lectura secunda* = ADAM WODEHAM, *Lectura secunda in librum primum Sententiarum*, 3 voll., ed. Gedeon Gál, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1990.

GIOVANNI DUNS SCOTO 1950 *Ord.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio*, in *Opera omnia*, vol. I, edd. Carlo Balić *et alii*. Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1950.

GIOVANNI DUNS SCOTO 1954 *Ord.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio*, in *Opera omnia*, vol. III, edd. Carlo Balić *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1954.

GIOVANNI DUNS SCOTO 1891 = IOANNIS DUNS SCOTI *Quaestiones in tertium librum Sententiarum*, in *Opera omnia*, vol. XIV, Paris, Louis Vivès 1891-1895 (rist. Westmead-Hants, Franborough-Gregg International Publishers 1969).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II-III*, edd. Stephan Brown, Gedeon Gál, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1970 (*Opera Theologica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, edd. Girard I. Etzkorn, Francis E. Kelley, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1979 (*Opera Theologica*, t. IV).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*, edd. Gedeon Gál, Rega Wood, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1981 (*Opera Theologica*, t. V).

ROBERT HOLCOT, *Quaestiones quodlibetales*, ms. Cambridge, Pembroke College, 236.

ROBERT HOLCOT, *Quaestiones quodlibetales*, ms. Oxford, Balliol College, 246.

ROBERT HOLCOT, *Super quattuor libros Sententiarum questiones. Quedam Conferentie. De imputabilitate peccati questio longa. Determinationes quarundam aliarum questionum*, ms. Düsseldorf, Universitäts-und Landesbibliothek, F. 5.

ROBERT HOLCOT, *Super quattuor libros Sententiarum questiones. Quedam Conferentie. De imputabilitate peccati questio longa. Determinationes quarundam aliarum questionum*, Lugduni, Johanne Trechsel 1497.

ROBERT HOLCOT, *In quattuor libros Sententiarum questiones. Quedam Conferentie. De imputabilitate peccati questio longa. Determinationes quarundam aliarum questionum quattuor libros Sententiarum quaestiones*, Lugduni, Johanne Cleyn 1505, 1510, 1518 (rist. Frankfurt a. M., Nachdruck Minerva G.M.B.H. 1967).

WALTER CHATTON 2007 *Lectura* = WALTER CHATTON, *Lectura super Sententias*, Liber I, Distinctiones 1-2, edd. Joseph C. Wey, Girard J. Etzkorn, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2007.

WALTER CHATTON 2008 *Lectura* = WALTER CHATTON, *Lectura super Sententias*, Liber I, Distinctiones 3-7, edd. Joseph C. Wey, Girard J. Etzkorn, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2008.

WALTER CHATTON 2002 *Reportatio* = WALTER CHATTON, *Reportatio super Sententias*, Liber I, distinct. 10-48, edd. Joseph C. Wey, Girard J. Etzkorn, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2002.

WALTER CHATTON 2004 *Reportatio* = WALTER CHATTON, *Reportatio super Sententias*, Liber II, ed. Joseph C. Wey, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 2004.

WILLIAM CRATHORN 1988 *Quaestiones* = WILLIAM CRATHORN, *Quästionen zum ersten Sentenzenbuch: Einführung und Text*, hrsg Fritz Hoffmann, Münster, Aschendorff 1988 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, NF 29).

## **Studi**

COURTENAY 1978 = WILLIAM J. COURTENAY, *Adam Wodeham. An Introduction to His Life and Writings*, Leiden, Brill 1978.

GELBER 1983 = HESTER G. GELBER, *Exploring the Boundaries of Reason: Three Questions on the Nature of God by Robert Holcot, O.P.*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto 1983.

GELBER 2004 = HESTER G. GELBER, *It Could Have Been Otherwise. Contingency and Necessity in Dominican theology at Oxford 1300-1350*, Leiden, Brill 2004.

GILLESPIE 1971 = RICHARD E. GILLESPIE, «Robert Holcot's Quodlibeta», *Traditio* 27 (1971), 480-490.

GLORIEUX 1935 = PALÉMON GLORIEUX, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, vol. 2, Paris, Vrin 1935 (Bibliothèque Thomiste, 21).

GRELLARD 2002 = CHRISTOPHE GRELLARD, «Le statut de la causalité chez Nicolas d'Autrécourt», *Quaestio* 2 (2002), 267-289.

HOFFMANN 1972 = FRITZ HOFFMANN, *Die theologische Methode des Oxforder Dominikanerlehrers Robert Holcot*, Münster, Aschendorff 1972 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», NF 5).

KEELE 2007 = RONDO KEELE, «Oxford Quodlibeta from Ockham to Holcot», in CHRIS SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden-Boston, Brill 2007, pp. 651-692.

MICHALSKI 1928 = KONSTANTY MICHALSKI, «La physique nouvelle et les différents courants philosophiques au XIV<sup>e</sup> siècle», *Bulletin international de l'Académie Polonaise des Sciences et des Lettres, classe d'histoire et de philosophie* 1928, 93-164 (rip. in *La philosophie au XIV siècle*, hrsg. Kurt Flash, Frankfurt a. M., Minerva 1969, pp. 205-276).

SCHEPERS 1970 = HEINRICH SCHEPERS, «Holkot contra dicta Crathorn. I. Quellenkritik und biographische Auswertung der Bakkalaureatsschriften zweier Oxforder Dominikaner des XIV. Jahrhunderts», *Philosophisches Jahrbuch* 77 (1970), 320-354.

STREVELER, TACHAU 1995 = PAUL A. STREVELER, KATHERINE H. TACHAU (eds), *Seeing the future clearly. Questions on Future Contingents by Robert Holcot*, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1995.

# ESSERE È VOLERE. IL PROBLEMA DELL'ONNIPOTENZA IN DUNS SCOTO

GIAN PIETRO SOLIANI

Trattare il tema dell'onnipotenza in Duns Scoto<sup>1</sup> significa affrontare una questione che ha avuto una lunga influenza nella Scolastica medievale e moderna, con ricadute sulla filosofia del diritto e della politica.<sup>2</sup> Come si vedrà, tale questione coinvolge diversi aspetti del discorso filosofico scotiano e, per essere compresa, va inquadrata tenendo conto anche del dibattito scolastico successivo alle condanne del 7 marzo 1277. In questo articolo cercheremo di svolgere una ricognizione dei luoghi testuali nei quali Scoto affronta il tema dell'onnipotenza divina, riferendola sempre alla volontà e mai all'intelletto.

Nella prima parte, ci soffermeremo sull'*Ordinatio* e sull'oggetto dell'onnipotenza, cercando di chiarire il nesso tra *esse intelligibile* ed *esse possibile*. Questo ci costringerà ad analizzare il vocabolario della *potentia* contenuto nelle questioni 1 e 2 del commento di Scoto a *Metafisica IX*, per concludere che il possibile si dice in molti modi e che, nonostante una certa ambiguità da parte

1 Gli studi sul tema sono numerosi: PRENTICE 1965; PRENTICE 1966; ALLUNTIS 1976; RANDI 1986; TODISCO 1989; CROSS 1997. Ultimamente gli studi sembrano essersi orientati, invece, sul referente dell'onnipotenza, ossia sul possibile, andando ad analizzare, spesso attraverso gli strumenti della tradizione analitica, la teoria delle modalità in Scoto.

2 Si considerino l'ormai classico OAKLEY 1984 ma anche i saggi contenuti in CANZIANI, GRANADA, ZARKA 2000.



di Scoto, non bisogna vedere come alternative la tesi dell'indipendenza e la tesi della dipendenza del possibile da Dio.<sup>3</sup>

Nella seconda parte, ci concentreremo sulla dimostrabilità razionale dell'onnipotenza e sui diversi sensi nei quali tale termine può essere assunto. In particolare, analizzeremo i testi dell'*Ordinatio* e, soprattutto, del *Quodlibet*, q. 7, nel quale Scoto torna nuovamente sul tema della dimostrabilità dell'onnipotenza divina in un confronto, ben più ampio rispetto all'*Ordinatio*, con la filosofia aristotelica e, in generale, con i filosofi della facoltà delle Arti. Questo ci permetterà di mostrare che il francescano intende salvaguardare la razionalità della fede, sebbene neghi la possibilità di dimostrare razionalmente l'onnipotenza teologica.

Nella terza parte, più breve, si analizzerà la dialettica di potenza assoluta e potenza ordinata nel contesto delle analisi svolte in precedenza. Al termine dell'articolo, alcune osservazioni raccorderanno il tema dell'onnipotenza con quello della volontà – intesa da Scoto come unica potenza veramente razionale – e con l'essere, secondo alcune delle caratteristiche essenziali che il francescano ha inserito nei suoi scritti. L'essere, per Scoto, è originariamente, nella sua perfezione somma, innanzitutto volontà e poi anche intelletto, ma solo nella misura in cui l'attività intellettuale è precondizione necessaria per l'attività volitiva.

## 1. Il possibile dell'onnipotenza

In diverse occasioni Scoto spiega che «l'onnipotenza si rivolge a tutto ciò che non include contraddizione»<sup>4</sup>, ma occorre subito precisare che il possibile,

---

<sup>3</sup> Sul dibattito degli ultimi anni tra queste due tesi si rimanda a CIRAMI 2016, 137-154.

<sup>4</sup> DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, q. unica, 310, n. 17: «omnipotentia est ad omne illud

«correlato convertibile» dell'onnipotenza, in quanto potenza attiva, va inteso in senso oggettivo (*obiective*) e non in senso soggettivo (*subiective*). Soltanto il possibile *obiective*, infatti, è termine (*terminus*), cioè oggetto (*obiectum*) della potenza attiva.<sup>5</sup> La nuova distinzione tra possibile oggettivo e possibile soggettivo non ricalca la distinzione aristotelica tra potenza passiva e potenza attiva, ma la arricchisce. Si può dare, infatti, sia una potenza attiva oggettiva sia una potenza attiva soggettiva; lo stesso dicasi per la potenza passiva. Nella *Lectura*, opera che come noto precede l'*Ordinatio*, troviamo probabilmente il testo più chiaro su questa distinzione:

Qualcosa si dice in potenza in modo duplice. In un modo, poiché è termine della potenza o è ciò verso cui (*ad quod*) [tende] la potenza e questo si dice in potenza in senso oggettivo, come l'Anticristo si dice che è in potenza e analogamente la bianchezza da generare). In altro modo, si dice che qualcosa è in potenza come soggetto della potenza o come ciò in cui (*in quo*) vi è la potenza, e in questo modo si dice che qualcosa è in potenza in senso soggettivo, poiché è in potenza verso altro, per il quale tuttavia non è ancora stato perfezionato (come la superficie da imbiancare).<sup>6</sup>

Dunque, si dà una potenza come oggetto, ossia termine di una tendenza o an-

---

quod non includit contradictionem».

5 *Ibid.*, 315, n. 28: «Quod autem dictum est de primo correlativo potentiae activae, quod sit 'possibile', intelligendum est de possibili obiective (scilicet quod est terminus potentiae), non de possibili subiective, quia illud non est correlativum convertibile respectu potentiae activae: non enim omnis potentia activa habet aliquod sic possibile, sibi correspondens, sed tantum illa potentia activa quae est transmutativa. Aequatur ergo 'possibile obiective', ut correlativum, potentiae activae, non autem 'possibile subiective', et tale est illud 'possibile' de quo adductus est Avicenna, quod scilicet opponitur 'necessario ex se formaliter'».

6 DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, II, d. 12, 80, n. 30: «aliquid dicitur esse in potentia dupliciter: uno modo, quia est terminus potentiae, sive ad quod est potentia, et istud dicitur esse in potentia obiective (sicut Antichristus modo dicitur esse in potentia, et similiter albedo generanda); alio modo, dicitur aliquid esse in potentia ut subiectum potentiae sive in quo est potentia, et sic dicitur aliquid esse in potentia subiective, quia est in potentia ad aliud, quo tamen nondum perficitur (ut superficies dealbata)».

che di una potenza attiva non ancora attualmente dispiegata, e una potenza come soggetto, ossia come sostrato che tende verso un perfezionamento non ancora attuale. Sempre nella *Lectura*, Scoto precisa, in primo luogo, che il possibile oggettivo non è la potenza nel senso di ciò che divide l'ente (*differentia entis*) opponendosi all'atto e, in secondo luogo, che il possibile soggettivo non è la potenza intesa come principio. In alcuni casi, i due tipi di possibile (oggettivo e soggettivo) potrebbero addirittura trovarsi sovrapposti, pur differendo nella denominazione, per la seguente ragione: la potenza si dice soggettiva rispetto ad alcunché in cui vi è ciò che è in potenza verso il termine, mentre si dice oggettiva rispetto al termine. Il fatto che, in alcuni casi, il possibile oggettivo e il possibile soggettivo si trovino l'uno insieme all'altro è dovuto alla presenza di una imperfezione della potenza attiva, la quale può prevedere come proprio correlato il possibile soggettivo e non soltanto il possibile oggettivo.<sup>7</sup> Si pensi, ad esempio, al caso della generazione naturale in cui la potenza attiva generante necessita di una materia (la potenza passiva soggettiva) su cui imprimere la propria forma, pur avendo come termine proprio della generazione il composto di materia e forma (potenza passiva oggettiva). Nel caso di Dio, invece, la potenza attiva, cui ci si riferisce tradizionalmente con il termine "onnipotenza", non agisce su alcunché di potenziale imprimendovi la propria forma e, quindi, non necessita di una potenza passiva soggettiva, ma soltanto di una potenza passiva oggettiva, ossia del possibi-

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, 288, n. 21: «Ideo dico quod proprium obiectum potentiae activae est possibile obiective: possibile enim obiectivum et possibile subiectivum non differunt sicut potentia quae est differentia entis et potentia quae est principium, sed possunt esse idem et differre secundum diversam rationem denominandi; nam potentia subiectiva est respectu alicuius in quo est quod est in potentia ad terminum, sed potentia obiectiva est respectu termini; possibile igitur obiectivum et non possibile subiectivum, quia quamvis aliquando concurrant, hoc est ratione imperfectionis potentiae activae, quae praesupponit possibile subiectivum».

le oggettivo.

La distinzione tra *possibile obiective* e *possibile subiective* è probabilmente un'elaborazione di Enrico di Gand, introdotta nel contesto della riflessione sull'atto creatore e lo statuto delle essenze.<sup>8</sup> Ogni potenza attiva ha un proprio soggetto e un proprio oggetto, cioè un termine del suo agire, ma nel caso della potenza creatrice vi è soltanto un oggetto, senza un soggetto. Diversamente, non si tratterebbe di una creazione dal nulla. Si è dunque costretti a porre il problema dello statuto del possibile.<sup>9</sup> Per ora, annotiamo che il possibile *obiective* di Scoto si oppone a ciò che per Aristotele e Avicenna è il «necessario formalmente di per sé» (*necessario ex se formaliter*)<sup>10</sup> e va a costituire la controparte della potenza attiva aristotelica, in quanto questa è il «principio del mutamento che si trova in altra cosa oppure in una stessa cosa in quanto altra».<sup>11</sup> Occorre sottolineare anche che l'atto creatore è, per Scoto, un tipo di *transmutatio* dal non essere all'essere<sup>12</sup>, ma priva di connotazioni temporali, al

---

8 Cfr. PORRO 1996; PORRO 2004.

9 Il problema si presenta già in Enrico di Gand. Cfr. PORRO, 1996 e PORRO 2004.

10 Cfr. *Met.*, V, 1, 1013a17; AVICENNA LATINUS 1977 *Liber de philosophia prima*, 42. DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, q. unica, 315, nn. 28-29: «Aequatur ergo 'possibile obiective', ut correlativum, potentiae activae, non autem 'possibile subiective', et tale est illud 'possibile' de quo adductus est Avicenna, quod scilicet opponitur 'necessario ex se formaliter'»; anche DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 20, q. unica, 289, n. 21-22: «Illud autem possibile, quod sic est obiectum potentiae activae, non est possibile quod opponitur impossibile, quia sic Deus est possibile, sed est possibile acceptum particularius, de quo possibili loquitur Avicenna VI Metaphysicae et VIII quod est possibile ex se. Possibile igitur quod est proprium obiectum potentiae activae, est possibile quod opponitur 'necesse esse ex se', quod est habens esse ab alio et de se possibile. De virtute igitur sermonis, omnipotentia non est nisi respectu eorum quae de se non sunt necessaria, quae suntabilia ex se, distincta secundum essentiam ab illo a quo sunt. Cum igitur nihil sit in Deo quod sit 'ex se possibile esse', sed quidquid est ibi, est 'necessarium esse ex se', non est ibi potentia ad intra nec respectu alicuius ad intra, sed tantum respectu eorum quae producuntur ad extra».

11 DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, 315-316, n. 30. Cfr. *Met.*, Δ, 12, 1019a15-16, 19-20

12 Al contrario, Tommaso d'Aquino nega che la creazione sia una *mutatio* in senso proprio, ma soltanto in un senso immaginifico. Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1942 *Qq. de pot.*, q. 3, a. 2, 40a-b.

contrario del *motus*.<sup>13</sup> La tesi opposta a questa era, tra l'altro, la numero 217 (secondo la numerazione del *Chartularium*) delle 219 proposizioni condannate da Tempier: «*Quod creatio non debet dici mutatio ad esse. – Error, si intelligatur de omni modo mutationis*».

### 1.1 Lo scarto tra essere intelligibile ed essere possibile

La potenza divina insiste su una *omnitudo* infinita. Si tratta, in fondo, di qualcosa di analitico. Non c'è onnipotenza senza una potenza che sia infinita, cioè priva di limiti, e quindi, poi, senza che vi sia un'essenza infinita che possieda quella potenza.<sup>14</sup> Tuttavia, questa sinonimia tra potenza infinita e onnipotenza non può essere data per scontata nel contesto della polemica tra teologi e filosofi sorta tra XIII e XIV secolo, e come testimonia, ad esempio, il *Quodlibet*, q. 7, sul quale dovremo tornare. Scoto rileva che tra l'attributo divino dell'onniscienza e quello dell'onnipotenza vi è una certa differenza, in ragione, come vedremo, della distinzione tra intelletto e volontà, ma non solo. Infatti, l'onniscienza si estende ad ogni ente, poiché ogni ente, in quanto tale, è di per sé conoscibile. Tra i due termini della relazione, ossia tra il conoscente e il conoscibile, non vi è un rapporto di posteriorità e priorità, così come non si può dire che la scienza divina sia determinata a un qualche particolare conoscibile. Le cose, invece, stanno in modo diverso per l'onnipotenza, la quale non si estende a ogni ente in quanto conoscibile, ma ad ogni *ente possibile*, prendendo il possibile come qualcosa la cui natura è posteriore rispetto

---

13 Come rilevava già Porro, la *mutatio* è il termine del mutamento. Cfr. PORRO 1996, 223-224.

14 DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio*, I, d. 20, q. 20, 319, n. 35: «si deitas non est infinita, ergo habens eam non est omnipotens: nihil enim est omnipotens (cum omnipotentia requirat infinitam potentiam) nisi habeat infinitam essentiam».

all'intelletto.<sup>15</sup>

A nostro modo di vedere, occorre rifuggire dalla tentazione di vedere nell'*omnitudo* cui si rivolge l'onnipotenza una sorta di infinità inferiore rispetto all'infinità propria dell'*omnitudo* cui mira la scienza divina, sebbene Scotus ponga un'effettiva distinzione tra ciò che è ente in quanto intrinsecamente conoscibile e ciò che è semplicemente ente possibile. Egli sembra, infatti, separare in qualche modo conoscibilità e possibilità, distinguendo la proprietà di 'essere conoscibile', ossia intelligibile – in quanto appartenente intrinsecamente a ogni ente – dalla proprietà di 'essere possibile', propria di ciò che è posto da una potenza attiva. La situazione sembra dar luogo a un'aporia. Scotus, infatti, ha legato in alcuni testi l'essere, l'essere conoscibile e l'incontradittorietà<sup>16</sup>, ma rilevando, come già ricordato, che l'onnipotenza si rivolge a tutto ciò che è possibile, ossia a tutto ciò che è non contraddittorio.<sup>17</sup> La situazione diverrà più chiara nel prosieguo.

Intanto, però, nell'*Ordinatio*, l'equivalenza tra conoscibilità e possibilità sembra trovare uno scarto per quanto riguarda Dio. Si tratta, infatti, di osservare che l'atto divino eterno che pone le creature nell'essere è internamente scandito da alcuni istanti logici (di *natura*) che hanno un ordine ben preciso.

15 *Ibid.*, 319, n. 36: «dico quod scientia non requirit ordinem determinatum ad scibilia, nec ordinem prioris nec posterioris, - et ideo scientia de necessitate extendit se ad omne ens, quia omne ens est scibile; potentia autem non extendit se - ut ad obiectum - ad omne ens, sed tantum ad ens possibile, quod, quomodocumque sumendo 'possibile', natum est esse posterius».

16 Si pensi DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 3, 93, n. 8: «ens ergo vel res primo modo accipitur communissime, et extendit se ad quodcumque quod non includit contradictionem sive site ens rationis [...] sive site ens reale»; *ibid.*, 94, n. 9: «Et isto intellectu communissimo, prout res vel ens dicitur quolibet conceptibile quod non includit contradictionem, [...] posset poni ens primum obiectum intellectus, quia nihil potest esse intelligibile quod includit rationem entis isto modo, quia ut dictum est prius, includens contradictionem non est intelligibile, et isto modo, quaecumque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re, sive de ente».

17 Cfr. *supra*, nota 3.

Prima, in senso logico, viene l'azione dell'intelletto divino e solo dopo giunge l'azione dell'onnipotenza, poiché quest'ultima è definita da Scoto come «la volontà al cui atto di volere segue che la cosa è». <sup>18</sup> L'atto dell'intelletto è, dunque, soltanto presupposto dall'azione dell'onnipotenza, in quanto quello costituisce la *ratio possibilitatis* degli oggetti della potenza attiva divina. <sup>19</sup> In *Ordinatio*, I, d. 37, in polemica con Enrico di Gand, Scoto sostiene che

la potenza attiva per la quale Dio è detto onnipotente, non è formalmente l'intelletto, ma presuppone per così dire l'azione dell'intelletto, sia che quella onnipotenza sia la volontà sia che quella sia un'altra potenza esecutiva; ma la pietra è possibile di per sé formalmente; quindi riducendo per così dire al primo principio estrinseco, l'intelletto divino sarà quello da cui deriva la prima ragione della possibilità della pietra. Quella potenza attiva per la quale Dio è detto onnipotente non è quindi la prima ragione della possibilità nella pietra. <sup>20</sup>

Dal testo si comprende che il possibile, nel senso di ciò che è privo di qualsiasi contraddizione intrinseca, è tale per propria natura (*formaliter ex se*); ma a questo punto Scoto aggiunge la necessità di porre un principio estrinseco al possibile, ossia l'intelletto divino, in quanto condizione di possibilità. Inoltre, Scoto esclude che la prima ragione della possibilità possa essere la volontà divina. Il possibile è piuttosto il correlato dell'onnipotenza/volontà divina e la sua connotazione viene ristretta semplicemente a ciò che è causabile o creabile nell'esistenza attuale. <sup>21</sup> Si tratta, dunque, di indicare due condizioni del

---

18 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 37, 301, n. 8: «omnipotentia est voluntas ad cuius velle aequitur rem esse».

19 *Ibid.*, 301, n. 6.

20 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, 354, n. 6: «Potentia activa qua Deus dicitur omnipotens, non est formaliter intellectus, sed quasi praesupponit actionem intellectus, sive illa omnipotentia sit voluntas sive alia potentia executiva; sed lapis est possibilis esse ex se formaliter; ergo et reducendo quasi ad primum extrinsecum principium, intellectus divinus erit illud a quo est prima ratio possibilitatis in lapide. Non ergo illa potentia activa a qua Deus dicitur omnipotens, est prima ratio possibilitatis in lapide».

21 Chiaro in questo senso è il seguente testo. DUNS SCOTUS 1968 *Quodlibet*, q. 7, 253, n. 8:

possibile: una formale e intrinseca (la non ripugnanza) fondata sul principio di non contraddizione (d'ora in poi, PDNC) e una principiativa, ma estrinseca, ossia l'intelletto divino.

Riassumendo, il possibile che fa da termine dell'onnipotenza è ciò a cui non ripugna l'essere ed è insieme ciò che si oppone al necessario; tuttavia esso è prioritariamente pensato dall'intelletto divino.<sup>22</sup> In altre parole, la pietra è possibile perché tra le sue caratteristiche essenziali non vi è contraddizione, mentre ciò che è impossibile è tale per la contraddizione tra le proprietà che dovrebbero costituirne l'essenza. La ripugnanza o non ripugnanza si dà tra i termini che costituiscono la ragione formale di qualcosa, senza necessità di porre una relazione di dipendenza da altro. Il 'bianco' e il 'nero', ad esempio, si oppongono vicendevolmente e non possono essere affermati dello stesso sotto il medesimo rispetto. Sebbene, infatti, siano formalmente contrari, il 'nero' appartiene al campo semantico del 'non-bianco' e, in virtù di questa appartenenza, si oppone per contraddizione al 'bianco'. Lo stesso dicasi del 'bianco' rispetto al 'nero'. Se, quindi, per assurdo, Dio non esistesse, l'impossibile e il possibile continuerebbero ad essere tali<sup>23</sup>, sebbene Scoto conceda

---

«[Omnipotentia] est respectu alterius in essentia causabilis: quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter; ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter, ut opponitur impossibili: nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se, prout convertitur cum producibili: sed respectu possibilis, prout possibile idem est, quod causabile [...]. Omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis».

22 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, q. unica, 354, n. 7: «possibile, secundum quod est terminus vel obiectum omnipotentiae, est illud cui non repugnat esse et quod non potest ex se esse necessario; lapis, productus in esse intelligibili per intellectum divinum, habet ista ex se formaliter et per intellectum principiative; ergo est ex se formaliter possibilis et quasi principiative per intellectum divinum».

23 *Ibid.*, 353-354, nn. 5-6: «nihil simpliciter impossibile nisi quia simpliciter repugnat sibi esse; cui autem repugnat esse, repugnat ei ex se primo, et non propter respectum aliquem affirmativum vel negativum eius ad aliquid aliud primo. Repugnancia enim quaecumque est extremorum ex ratione sua formali et per se essentiali, circumscripto quocumque alio respectu utriusque extremi – positivo vel negativo – ad quodcumque aliud, sicut album et nigrum per se ex suis rationibus formalibus contrariantur et habent repu-



che l'intelletto divino sia, come si è detto, la *ratio possibilitatis* dei possibili. L'ipotesi della non esistenza di Dio è, in effetti, un assurdo, perché il radicamento ultimo del possibile è nell'intelletto divino. Occorre notare anche che la non ripugnanza tra termini, ossia tra i costituenti essenziali di qualcosa, sembra essere equivalente alla non ripugnanza verso l'essere (*esse*). Un passo del *Quodlibet*, q. 9, ci aiuta a distinguere i significati di 'essere' secondo Scoto:

In un modo si può intendere l'essere [come] ciò per cui, innanzitutto, qualcosa si allontana formalmente dal non essere. In primo luogo, si allontana dal non essere per il fatto che qualcosa è fuori dall'intelletto e dalla potenza della sua causa. In questo modo, di qualunque ente che sia fuori dall'intelletto e dalla causa è proprio l'essere. In un altro modo, si dice essere l'ultimo atto, a cui cioè non sovrappiunge qualcos'altro che dia l'essere in senso assoluto (*simpliciter*), e si dice che lo stesso possiede l'essere in senso assoluto, a cui innanzitutto conviene l'essere così detto; dico innanzitutto, così che non vi sia qualche altra ragione d'essere per quell'essere. In questo modo il composto perfetto nella specie si dice essere e solo quello.<sup>24</sup>

Si potrebbe interpretare la non ripugnanza verso l'essere come riferita a entrambi i significati di essere, poiché il creabile è ciò che non contraddice la possibilità di esistere *simpliciter* e di stare fuori dalla causa, ma ciò che più ci

---

gnantiam formalem, circumscribendo per impossibile omnem respectum ad quodcumque aliud. Illud ergo est simpliciter impossibile cui per se repugnat esse, et quod ex se primo est tale quod sibi repugnat esse, - et propter aliquem respectum ad Deum, affirmativum vel negativum; immo repugnaret sibi esse, si per impossibile Deus non esset». Cfr. anche DUNS SCOTO *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica.

<sup>24</sup> DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 9, 362, n. 46: «Uno modo esse potest intelligi illud quo primo formaliter aliquid recedit a non esse; primo autem receditur a non esse per illud per quod aliquid est extra intellectum et potentiam suae causae. Hoc modo cuiuslibet entis extra intellectum et causam, est proprium esse. Alio modo dicitur esse aultimus actus, cui scilicet non advenit aliquis alius dans esse simpliciter, et ipsum dicitur simpliciter habere esse, cui primo convenit esse sic dictum, primo inquam, sic quod non sit alicui alteri raio essendi illo esse. Isto modo compositum perfectum in specie dicitur esse, et solum illud». Su questo tema, cfr. HONNEFELDER 1990, 141-142.

interessa ora è notare che la non ripugnanza verso l'essere è intesa da Scoto, innanzitutto, come l'incontraddittorietà di qualcosa. La condizione affinché qualcosa possa fare da oggetto correlativo della onnipotenza divina è l'incontraddittorietà.

In effetti, l'onnipotenza è la potenza attiva di Dio produttiva *ad extra* e i possibili sono gli oggetti eventualmente da porre nell'essere in senso assoluto (*esse simpliciter*), cioè da creare; ma l'essere possibile di tali oggetti dev'essere preceduto dall'essere intelligibile.<sup>25</sup> Dunque, lo statuto del possibile, nel senso del non contraddittorio, da collocare in una posizione intermedia tra l'essere intelligibile e il possibile, nel senso di ciò che può essere posto nell'esistenza dall'onnipotenza divina. Quest'ultima non produce i possibili in quanto possibili, poiché, sostiene Scoto, se così fosse, negare l'onnipotenza di Dio vorrebbe dire negare anche la possibilità delle cose che, invece, è tale formalmente di per sé.<sup>26</sup> A nostro modo di vedere, occorre leggere in stretta connessione i testi di *Ordinatio*, I, d. 35 e *Ordinatio*, I, d. 36 per cercare di chiarire i rapporti tra intelligibilità e possibilità *in divinis*.

In *Ordinatio*, I, d. 35, Scoto si chiede se in Dio vi siano delle relazioni eterne verso tutti gli oggetti conoscibili in quanto conosciuti quidditativamente, cioè nella loro essenza. Per chiarire la questione, Scoto premette che Dio è dotato di intelligenza e che l'oggetto proprio del suo intelletto è la stessa essenza divina. Se non che, Dio conosce anche tutti gli intelligibili distinta-

---

25 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, q. unica, 355, n. 9: «potentia activa 'quae est omnipotentia' non dat alicui aliquod esse nisi producendo illud, quia illa est potentia productiva rei ad extra; sed ante omnem productionem rei ad extra, res habet esse, quia [...] rem produci in intelligibili non est rem produci in esse simpliciter, et si esset, non esset per illam potentiam qua Deus dicitur omnipotens».

26 *Ibid.*, 355-356, n. 10: «si potentia activa, quae est omnipotentia in Deo, esset praecisa causa possibilitatis in creatura, negatio potentiae activae in Deo esset causa negationis 'possibilis esse' in creatura».

mente, perché conoscerli soltanto in modo confuso sarebbe un'imperfezione.<sup>27</sup> Ora, affinché vi sia un atto di intellesione, spiega Scoto, sono solitamente richiesti tre elementi: l'oggetto conoscibile; un intelletto e una ragione del conoscere.<sup>28</sup>

Prima di risolvere la questione, Scoto prende in considerazione le opinioni di Bonaventura da Bagnoregio e di Enrico di Gand, mostrando che le relazioni eterne, poste dai due maestri, tra Dio e la creatura, sebbene diverse, determinano l'essenza divina e, dunque, ne diminuiscono l'assolutezza.<sup>29</sup> Tralasciando le critiche che Scoto rivolge a entrambe le opinioni, ci sembra che l'interesse principale del francescano sia quello di difendere l'assolutezza di Dio rispetto alle creature. Infatti, egli sostiene che la relazione di Dio verso le creature, diversamente dalle opinioni di Bonaventura ed Enrico, non possa essere reciproca (*mutua*), poiché uno dei due termini della relazione deve essere qualcosa di assoluto. Per chiarire la questione, Scoto introduce un confronto tra intelletto umano e intelletto divino. Nell'intellesione umana, l'oggetto fa da termine assoluto e indipendente della relazione con l'intelletto, tanto che si dice che l'intellesione è misurata dall'oggetto. Al contrario, l'atto intellettuale divino è misura di tutti gli oggetti da lui conosciuti. Quindi, sarà la stessa intellesione divina a fare da termine assoluto della relazione. Se non che, occorre precisare che il primo atto divino di intellesione è l'essenza divi-

---

27 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 35, q. unica, 247, n. 7: «Supposito quod Deus sit intelligens [...] et quod essentia sua sit primum obiectum in ratione sui [...] et quod intellectus suus sit omnium intelligibilium, non quasi potentia sed actu et simul [...], et hoc distincte (quia impefectionis est in intelligente confuse intelligere)».

28 *Ibid.*: «circa istam quaestionem notandum est quod ad intellectionem alicuius tria videntur concurrere, videlicet obiectum cognoscibile, intellectus ipse et ratio cognoscendi».

29 *Ibid.*: «Propter ergo istam determinationem et istam assimilationem rationis cognoscendi ad obiectum, ponuntur relationes aeternae tamquam rationes determinantes essentiam ut est ratio intelligendi, et quibus ipsa essentia sit distincte similis obiectis cognitis».

na, tanto che si dà una perfetta identità reale tra essenza e intellesione.<sup>30</sup>

Se la relazione tra Dio e la creatura conosciuta fosse reciproca, si dovrebbe prevedere un «esigersi reciproco» (*coexigentia*) da parte dei due termini; ma non si tratta di una relazione siffatta. Dunque, uno dei termini, ossia Dio, rimane assoluto e l'esigenza di relazione spetta all'altro termine, ossia alla creatura in quanto oggetto conosciuto e, quindi, dipendente dall'intelletto divino.<sup>31</sup> Tuttavia, Scoto ammette che si possa comunque parlare di relazioni eterne in Dio verso gli oggetti da lui conosciuti, purché queste relazioni non precedano *naturaliter* gli oggetti stessi.<sup>32</sup>

La situazione descritta da Scoto è la seguente. Nel primo istante, Dio intende la propria essenza nella sua absolutezza pura, mentre nel secondo istante produce la creatura nel suo essere intelligibile, conoscendola. In questo modo, si instaura una relazione che va dalla creatura *intesa* verso l'atto intellettuale divino, senza bisogno di porre anche una relazione inversa che metterebbe a rischio l'indipendenza di Dio, come già si diceva. Ora, l'atto intellettuale divino coincide con Dio stesso, quindi non è un elemento terzo della relazione, ma è uno dei due termini relati, insieme alla creatura intesa. Nel terzo istante, l'intelletto divino può confrontare il proprio atto intellettuale con qua-

---

30 *Ibid.*, 256, n. 27: «Potest dici ad quaestionem quod relationes tertii modi differunt per se ab aliis aliorum duorum, quia in tertio modo non est mutuitas sicut in aliis duobus modis, - et ex hoc sequitur [...] quod terminus relationis est absolutum quid, ut absolutum. Sicut ergo obiectum intellectionis nostrae terminat relationem ipsius in quantum mere absolutum est, et sic ipsa est mensurata per ipsum, ita - videtur - cum intellectio divina simpliciter sit mensura omnium aliorum a se intellectorum, sequitur quod alia praecise referantur ad intellectionem divinam, et ipsa terminabit relationem istam sub ratione mere absoluti; hoc confirmatur, quia omnino prima intellectio divina, quae est beatifica, est essentiae ut essentia est, sine omni respectu rei et rationis, et hoc propter perfectam identitatem realem intellectus ad essentiam obiectam».

31 *Ibid.*, 256-257, n. 28.

32 *Ibid.*, 257-258, n. 31: «concedi possunt istae rationes hic iam factae; et, secundum hoc, potest concedi quod sunt relationes aeternae in Deo ad cognita, sed non priores naturaliter ipsis cognitae in ratione obiectorum».

lunque intelligibile e, grazie a questo paragone, causa in se stesso una relazione di ragione. Finalmente, nel quarto istante, l'intelletto divino si può rivolgere sopra la relazione causata nel terzo istante per conoscerla.<sup>33</sup> Le relazioni eterne di ragione sono quindi un prodotto dell'intelletto divino e, in quanto tali, sono eterne.

In termini più generali: siano "a" e "b" i due termini della relazione. Nel primo istante "a" è preso come assoluto, mentre nel secondo istante è "b" ad essere preso come assoluto, sebbene possieda l'essere grazie ad "a". Nel terzo istante "b" si relaziona ad "a" considerato comunque nella sua assolutezza, poiché la relazione non è reciproca. Nel primo istante, precisa Scoto, l'intelletto divino è in atto per essenza e in modo puramente assoluto, cioè deve essere considerato nella condizione di un atto primo che non ha ancora prodotto, ma che è in grado di produrre qualunque cosa nell'essere intelligibile. Solo nel secondo istante l'intelletto divino produce la creatura in quanto intesa, di modo che questa sia termine della relazione con un proprio essere, ma dipendente dall'atto intellettuale divino e senza che la relazione tra "a" e "b" sia reciproca.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> *Ibid.*, 258, n. 32: «Deus in primo instanti intelligit essentiam suam sub rationem absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili et intelligit lapidem, ita quod ibi est relatio in lapide intellecto ad intellectionem divinam, sed nulla adhuc in intellectione divina ad lapidem, sed intellectio divina terminat relationem 'lapidis ut intellecti' ad ipsam; in tertio instanti, forte, intellectus divinus potest comparare suam intellectionem ad quodcumque intelligibile ad quod nos possumus comparare, et tunc comparando se ad lapidem intellectum, potest causare in se relationem rationis, et in quarto instanti potest quasi reflecti super istam relationem causatam in tertio instanti, et tunc illa relatio rationis erit cognita».

<sup>34</sup> *Ibid.*, 266, n. 49: «intelligo quod in primo instanti est *a* sub ratione absoluti; in secundo est *b* sub ratione absoluti, habens esse per *a*; in tertio *b* refertur ad '*a* sub ratione absoluti', si est relatio non mutua, - vel *a* et *b* referuntur relationibus mutuis. Hic ergo, in primo instanti intellectus est in actu per essentiam ut mere absolutam, tamquam in actu primo, sufficiente ad producendum quodlibet in esse intelligibili; in secundo instanti producit lapidem in esse intellecto, ita quod terminus ille est et habet respectum ad intellectionem divinam: nullus autem est respectus e converso in intellectu divino, quia respectus

Attraverso questo susseguirsi di istanti logici e atemporali, Scoto intende sostenere che, affinché Dio abbia conoscenza della creatura come oggetto, non è necessario far precedere quest'ultima da una relazione di ragione. Questa è, invece, causata da Dio stesso posteriormente – in senso logico – alla creatura conosciuta.<sup>35</sup> Nemmeno la relazione della creatura verso Dio è, dunque, originaria, ma piuttosto logicamente posteriore all'atto intellettuale divino. Innanzitutto, viene la conoscenza che Dio ha di sé e poi la conoscenza della creatura, per mezzo di un intelletto che è essenzialmente attività produttiva con una sua processualità sottratta al tempo. In questo modo, Scoto intende certamente preservare l'assolutezza di Dio e la relatività della creatura, ma insieme ribadire il carattere originariamente produttivo dell'intelletto.

In *Ordinatio*, I, d. 36, q. un., Scoto si chiede se il fondamento della relazione eterna che lega la creatura, in quanto intesa, con Dio, in quanto intelligente, possieda l'essere proprio dell'essenza (*esse essentiae*). Occorre subito precisare che il fondamento cui si fa riferimento è la creatura stessa, sebbene quest'ultima abbia Dio come proprio fondamento. Il francescano scozzese sostiene che Dio conosca la creatura prodotta nell'essere intelligibile, non soltanto nella sua essenza (*esse essentiae*), ma anche nella sua sussistenza (*esse existentiae*), come se fosse creata. Sulla scorta del *De Genesi ad litteram* di Agostino, Scoto rifiuta la tesi che Dio conosca eternamente soltanto l'essenza delle creature, conoscendone la sussistenza attuale soltanto "dopo" averle effettivamente create. La tesi in parola, come nota Agostino, introdurrebbe in Dio il mutamento e la temporalità.<sup>36</sup> La relazione eterna, come si è detto prima, è

---

non est mutuus».

<sup>35</sup> *Ibid.*, 258, n. 32: «Sic ergo non est relatio rationis necessaria ad intelligendum lapidem – tanquam prior lapide – ut obiectum, immo ipsa 'ut causatam' est posterior (in tertio instanti), et adhuc posterior erit ipsa 'ut cognita', quia in quarto instanti».

<sup>36</sup> DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, 281, n. 27: «Ad quod specialiter videtur

prodotta dall'atto dell'intelletto divino e si fonda su qualcosa di conosciuto nella sua essenza e insieme nella sua sussistenza, anche quando la volontà divina non ha "ancora" creato. Del resto, Scoto osserva che, se confrontassimo il nostro intelletto con quello divino, ci potremmo accorgere del fatto che, anche quando la cosa non è (sia nel senso dell'essere di essenza sia nel senso dell'essere di esistenza), possiamo conoscerne sia l'essenza sia la sussistenza, senza per questo porre il conosciuto in uno dei due "essere", e in particolare nell'*esse simpliciter*. Questo dovrebbe valere a maggior ragione per Dio. La differenza tra il nostro intelletto e l'intelletto divino sta nella capacità di quest'ultimo di produrre originariamente le cose nell'essere intelligibile, azione che noi siamo in grado di imitare per mezzo dell'intelletto agente, ma quando le cose sono già state prodotte da Dio.<sup>37</sup>

Uno degli argomenti posti all'inizio della questione che Scoto sta affrontando sostiene che la stabilità veritativa della creatura consista nella relazione che essa intrattiene con Dio in quanto esemplare e onnisciente, non in quanto causa efficiente. Se, infatti, la stabilità della creatura in Dio fosse intrinseca ad

---

esse hoc, quod non tantum esse essentiae fundat ad Deum relationem talem, sed etiam esse existentiae, quia secundum Augustinum V *Super Genesim* 7 'non aliter novit facta quam fienda'; praecognovit ergo esse existentiae sicut esse essentiae». Si veda anche AGOSTINO D'IPPONA 1894 *De Genesi ad litteram*, V, 18, 36, pars II, 161.

<sup>37</sup> DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 36, 281-282, nn. 28-29: «Omnia etiam motiva quae adducuntur de intellectu divino, dividentur posse adduci de intellectu nostro: quia si aliquid non sit, potest a nobis intelligi (et hoc sive essentia eius sive existentia eius) et tamen non propter intellectionem nostram ponitur quod illud habeat verum esse essentiae vel existentiae; nec est differentia aliqua - ut videtur - inter intellectum divinum et nostrum, quoad hoc, nisi quod intellectus divinus produci tilla intelligibilia in esse intelligibili, noster non producit primo. Sed si istud esse non est ex se tale quod requirit esse simpliciter, 'producere illud in tali esse' non est producere in aliquo esse simpliciter: et ideo videtur quod si istud esse intelligibile - comparando ad intellectum nostrum - non requirit esse simpliciter, comparando etiam ad intellectum 'producentem in isto esse' non erit esse simpliciter [...]. Similiter, intellectus noster agens producit rem in esse intelligibili, licet sit producta prius, - et tamen propter illud producere intellectus nostri agentis non ponitur res 'sic producta' habere esse simpliciter».

essa, quest'ultima sarebbe come Dio e se, al contrario, la sua stabilità consistesse nella relazione con Dio in quanto causa efficiente, essa sarebbe stabile nella sua verità, ma insieme necessariamente esistente in atto, contraddicendo la libertà dell'atto creatore.<sup>38</sup>

Per rispondere a questo argomento, Scoto distingue preliminarmente due sensi nei quali si può intendere l'espressione «ente stabile» (*ens ratum*). In un primo senso, l'espressione significa l'ente che possiede di per sé un essere vero o di essenza o di esistenza, poiché, sebbene questi due tipi di essere si distinguano, non possono stare l'uno senza l'altro. In un secondo senso, invece, *ens ratum* indica ciò che originariamente si oppone all'ente finto e menzognero, in quanto non gli ripugna l'esser vero, sia esso di essenza o di esistenza.<sup>39</sup>

Se si considera il primo senso di *ens ratum*, l'uomo, come ogni altra creatura, non è stabile e vero di per sé, ma grazie alla causa efficiente che gli conferisce l'esser vero, sia di essenza sia di esistenza. In questo senso, l'*ens ratum* è anche effetto e, in quanto tale, ha una sua esistenza. Tuttavia, Scoto nega che da questa conclusione si possa trarre la conseguenza per cui appartiene alla definizione di *ens ratum* il fatto di essere esistente eternamente come Dio. La definizione, infatti, è la conoscenza distinta del definito secondo tutte le

---

38 *Ibid.*, 272, n. 1: «Homo non est ens ratum (quia tunc esset Deus), ergo per aliquid est ratum formaliter; non nisi per respectum ad ipsum primum ratum ex se: non autem per respectum ad illud ut ad efficiens, quia cum definitio sit entis rati et efficiens 'in quantum efficiens' roducat existens in actu, si hom haberet esse ratum ab efficiente in quantum efficiens, definitio non esset eius nisi ut existens, et ita definitio terminaret quaestionem 'an est', quod est inconueniens; ergo est ens ratum in quantum participat primum ut exemplar; hoc autem est in quantum habet relationem aeternam ad Deum ut scientem et exemplantem».

39 *Ibid.*, 290, n. 48: «dico quod 'ens ratum' aut appellatur illud quod habet ex firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur), aut 'ens ratum' dicitur illud quod primo distinguitur figmentis, cui scilicet non repugnat esse verum essentiae vel existentiae».



sue parti essenziali, ma si può avere conoscenza definitoria (*definitiva*) anche di ciò che non è *ens ratum*. L'unica condizione necessaria è che l'*ens ratum* sia termine di una conoscenza definitoria, ma da questo non consegue, che poiché l'*ens ratum* è inteso in modo definitorio, allora sia.<sup>40</sup> Sembra si debba intendere la stabilità dell'*ens ratum*, in questo primo senso, come consistenza ontologica e non soltanto logica. Scoto, infatti, ammette che l'esser vero dell'*ens ratum* consente di attribuire ad esso una qualche esistenza, sebbene causata da Dio. A proposito di questa esistenza, Scoto esclude che la si possa considerare alla stregua dell'*esse simpliciter*. Nel secondo istante in cui la creatura è prodotta nell'essere intelligibile essa non acquista né un *esse essentiae* né un *esse existentiae*, ma soltanto un *esse secundum quid* (relativo), *cognitum* (conosciuto) e *deminutum* (diminutivo) come tutto ciò che esiste soltanto in relazione a un intelletto che lo pensa. Scoto identifica l'*esse deminutum* con l'*esse verum*. Con ciò, la creatura nell'*esse intelligibile* rimane un assoluto, sebbene di un tipo particolare, e insieme fonda la relazione ideale (*relatio idealis*) che Dio intrattiene con essa.<sup>41</sup>

---

40 *Ibid.*, 290, n. 49: «Si primo modo accipitur ens ratum, dico quod homo non est ex se ens ratum, sed ab efficiente, - a quo habet omne verum esse, et essentiae et existentiae. Et cum dicis quod tunc numquam est ens ratum nisi effectum, - concedo, hoc modo; et quando est effectum, est existens, ergo non est eius definitio nisi ut est existens, - nego istam consequentiam, quia definitio est distincta cognitio definiti secundum omnes partes essentiales eius. Distincta autem cognitio potest esse alicuius, licet ipsum non sit ens ratum».

41 *Ibid.*, 288, n. 44: «Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, - et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel existentiae, sed secundum esse deminutum (quod est 'esse verum'), quod esse est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen 'ens absolutum' secundum istud esse deminutum concomitantur relatio rationis». Ci riferiamo alla risposta alla seguente obiezione contro la risposta di Scoto. *Ibid.*, 283, n. 31: «productio non est tantum alicuius relationis, quia relatio non est nisi in absoluto; ergo cum concessum sit in praecedente quaestione Deum producere res in esse intelligibili 'secundum quod res cognita dicitur esse idea', sequitur quod in illo instanti secundo oportet ponere aliquam entitatem absolutam rei productae, ita quod in ente absoluto habente talem entitatem fundetur relatio ad producens»; DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 36, 468-

Se al contrario si prende *l'ens ratum* nel suo secondo significato, allora l'uomo, come ogni altra creatura, è di per sé un ente stabile e vero, poiché formalmente non gli ripugna l'essere. Infatti, spiega Scoto, tutto ciò che ripugna a qualcosa ripugna ad esso formalmente secondo la propria essenza. Se all'uomo di per sé ripugnasse l'essere, non sarebbe sufficiente l'introduzione di una relazione estrinseca con alcunché che sopraggiunga a togliere la ripugnanza. Ciò non significa che l'uomo, come *ens ratum* in questo secondo senso, sia Dio, poiché a quest'ultimo non soltanto non ripugna l'essere, ma è Egli l'essere stesso.<sup>42</sup>

Si può osservare che, come nel caso del possibile oggettivo, anche nel caso dell'*ens ratum*, Scoto distingue il piano dell'azione divina per cui si può dire che *l'ens ratum* esiste *principiative* grazie all'intelletto divino e il piano formale per il quale si può dire che, in altro senso, *l'ens ratum* è formalmente tale per propria natura. *L'ens ratum* preso nel suo secondo significato coincide di fatto con il possibile *formaliter ex se* della potenza logica, la quale, è bene ricordarlo, ha già un qualche tipo di essere sebbene *secundum quid*. Come precisa Scoto nella *Lectura*, la relazione di Dio con la creatura si rivolge a qualcosa di

---

469, n. 26: «Ideo dico quod res ab aeterno non habuit esse verum essentiae vel existentiae, sed fundat relationem idealem secundum esse deminutum, quod habuit ab aeterno (quod est esse verum, distinctum contra esse essentiae et esse existentiae, sicut patet ex VI *Metaphysicae*): sicut si ponatur quod ego fuissem ab aeterno et quod ab aeterno intellexissem rosam, ab aeterno tunc intellexi rosam secundum esse suum essentiae et secundum esse existentiae; et tamen non habuit esse nisi cognitum; - sicut si modo rosa omnino nihil esset, intelligo rosam et secundum esse essentiae et existentiae, et tamen neutrum habet. Unde terminus intellectionis est esse essentiae vel esse existentiae, - et tamen illud quod obicitur intellectui, tantum habet esse deminutum in intellectu».

42 *Ibid.*, 291, n. 50: «Si secundo modo intelligatur ens ratum, dico quod homo est ex se ens ratum, quia formaliter ex se non repugnatsibi esse: sicut enim cuicumque aliquid repugnat, repugnat ei formaliter ex rationes eius, ita cui non repugnat formaliter, non repugnat propter rationem ipsius; et si homini de se repugnaret esse, per nullum respectum advenientem posset ei non repugnare. Et si ex hoc inferas 'homo est ex se ens ratum hoc modo, ergo est Deus', consequentia non valet, quia Deus non tantum est cui non repugnat esse, sed est ex se ipsum esse».

potenziale e non attuale.<sup>43</sup> A nostro avviso, occorrerebbe parlare più di potenza onto-logica che di potenza logica. In effetti, l'essere conoscibile che spetta all'*ens ratum* non è altro che il trascendentale *verum*, ossia quella passione (*passio*) dell'essere che ne indica la conoscibilità.<sup>44</sup> Tuttavia, bisogna ammettere che, in *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, Scoto ha concesso, da un lato, che l'intellezione divina della creatura nell'*esse intelligibile* sia «reale e metafisica, non logica», pur negando, dall'altro lato, che si possa per questo dedurre che anche la creatura, termine di quella intellesione, possieda un qualche essere reale (di essenza o di esistenza).<sup>45</sup>

## **1.2 Osservazioni sulla potentia nelle Quaestiones super libros Metaphysicorum**

Come è stato segnalato da altri studiosi, nelle *Quaestiones super libros Metaphysicorum* Scoto sembra esplicitare il problema che abbiamo segnalato di una consistenza onto-logica del possibile logico. In particolare, le prime due questioni del commento a *Metafisica* IX sembrano essere piuttosto importanti per-

---

43 DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 30, 416-417, n. 62: «si ponatur quod res non habuerunt ab aeterno esse reale, ex hoc quod fuerunt possibilis-esse, sed tantum esse secundum quid, tunc non possunt esse terminus alicuius realis relationis et actualis, sed potentialis et secundum rationem, quia [...] in Deo alia est relatio secundum rationem quae est ad terminum potentialem et ad terminum actualem, et secundum hoc licet ponitur tale possibile quod non est in actu sed tantum ens secundum quid, ad ipsum tamen non erit relatio realis ipsius Dei nec alicuius alterius. Eodem modo si ponitur res esse ab aeterno secundum esse intelligibile, ad eam non erit relatio realis».

44 DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, I, d. 35, 457, n. 35: «omne ens est intelligibile, quia 'verum' est passio cuiuslibet entis».

45 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 36, q. unica, 292, n. 53: «concedo quod ab aeterno Deus intellexit lapidem, et non ut idem sibi, - et intellectui ista fuit realis et metaphysica, non logica. Nec tamen plus sequitur - ex hoc - de lapide quod sit essentia quam existentia, nec magis comparando ad intellectum divinum quam meum; sequitur quidem 'ergo res semper fuit intellecta', sed arguendo 'ergo res fuit in aliquo esse reali', est fallacia secundum quid et simpliciter».

ché ricche di osservazioni che non troviamo nell'*Ordinatio*<sup>46</sup>, a partire da una topografia dei diversi tipi di potenza. Il testo di Scoto delle *Questioni sulla Metafisica* è, come noto, particolarmente complesso da seguire per la sovrapposizione di argomenti e questioni risalenti probabilmente a fasi compositive diverse. Riteniamo, però, importante il luogo testuale che stiamo analizzando per la ricchezza delle considerazioni e perché, proprio per questo, potrebbe essere stato rivisto da Scoto in vista di una sistemazione generale del commento alla *Metafisica*. Possiamo quindi ipotizzare che sia un testo coevo all'ultima parte della vita di Scoto.

Della potenza, spiega Scoto, il metafisico si deve occupare in ragione del fatto che egli studia l'ente e le sue passioni, tra le quali vi sono la potenza e l'atto. La potenza presa in questo senso è detta brevemente *potentia metaphysica* a significare un modo dell'ente dal quale, per traslazione, si può parlare anche di una *potentia logica* e di una *potentia metaphorica*. La prima riguarda l'ambito della logica e delle proposizioni che vertono sul possibile, mentre la seconda appartiene al campo della matematica.<sup>47</sup> Quanto alla potenza logica, secondo Scoto, se ne trovano già alcune definizioni sia in *Metafisica V* sia in *Metafisica IX*.<sup>48</sup> La prima è piuttosto breve: «il contrario dell'impossibile – scri-

---

46 Riguardo a questo testo gli studi più recenti sono CIRAMI 2016 e in parte anche KING 2011.

47 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 512-513, n. 16: «Hic ergo videndum est de potentia communius accepta, videlicet ut importat modum quendam entis in se sine ratione principii. Et quia metaphysicus considerat ens et passiones eius, ideo potentia sic sumpta ad considerationem metaphysici pertinet. Et ideo propter brevitatem in sermone potest dici 'potentia metaphysica'. Iuxta istam potentiam proprie transumitur nomen potentiae ad significandum 'potentiam metaphoricam', quae est in mathematicis, et etiam 'potentiam logicam', sive quae est in logicis, ut in propositionibus possibilibus». Per la potenza matematica si veda *Met.*, V, 12, 1019b33-34 e EUCLIDE, *Elementa*, X, def. 3, prop. 9; DUNS SCOTO 1973 *Ordinatio*, II, d. 2, p. 2, q. 5, 296, n. 327.

48 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 514, n. 18: «De potentia logica dicit Philosophus in V: "Possibile, quando non necesse fuerit contrarium falsum esse"; et in isto IX, cap. ultimo: "Semper componuntur et impossibilia dividi", etc.».

ve Aristotele –, cioè il possibile, si ha quando non è necessario che il contrario sia falso».<sup>49</sup> La seconda, invece, giunge al termine di un passaggio piuttosto lungo:

se alcune cose sono sempre unite è impossibile separarle, e altre sono sempre separate ed è impossibile unirle, mentre altre ancora possono trovarsi nei due modi opposti, e se l'essere consiste nell'essere unito e nell'essere uno, mentre il non-essere consiste nel non essere unito e nell'essere una molteplicità: ebbene, allora circa *le cose che possono trovarsi nei due modi opposti, la stessa opinione e il medesimo discorso possono diventare e veri e falsi, e può accadere che, talora, si affermi il vero e, talaltra, si affermi il falso.*<sup>50</sup>

In entrambi i testi aristotelici compare il riferimento al vero e al falso per definire il possibile. In particolare, nel secondo passaggio troviamo un significato di essere come unione o disunione nel giudizio, secondo verità, di ciò che è rispettivamente unito o diviso. A questo proposito, si capisce l'accostamento di Scoto, già osservato, tra potenza logica, *ens ratum* (nel secondo significato) ed esser vero. Commentando i testi aristotelici sopra riportati, Scoto mostra con chiarezza di intendere la potenza logica come ciò che afferisce all'ambito del giudizio, ossia come

un qualche modo della composizione fatto dall'intelletto, causato dal rapporto dei termini di quella composizione, in quanto non ripugnanti tra loro. E sebbene alla potenza logica corrisponda solitamente nella realtà una qualche potenza reale, tuttavia ciò è essenziale alla natura di questa potenza.<sup>51</sup>

---

49 *Met.*, V, 1019b29

50 *Met.*, IX, 10, 1051b9-16.

51 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 514, n. 18: «Et illa potentia est modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quia non repugnant. Et licet communiter correspondeat sibi in re aliqua potentia realis, tamen hoc non est per se de ratione huius potentiae».

Da qui sorge l'ipotesi scotiana secondo cui potrebbe essere logicamente possibile che il mondo fosse "prima" della sua creazione a patto che vi fosse stato un intelletto in grado di formulare il seguente giudizio: "il mondo sarà", come composizione del soggetto-mondo e della predicazione esistenziale al futuro. Si tratta, come è noto, di un'ipotesi per assurdo che prevede, non solo che il mondo non sia in potenza passiva prima della creazione, ma nemmeno che vi sia una potenza attiva in grado di farlo esistere, sebbene non sia contraddittorio sostenere che questa potenza attiva potrà esistere nel futuro.<sup>52</sup>

Ciò che ci preme mettere in evidenza è la condizione necessaria affinché l'esperimento mentale di Scoto possa avere seguito, ossia la presenza di un intelletto capace di giudicare e, in definitiva, di pensare. Potrebbe, per assurdo, mancare qualsiasi potenza passiva o attiva, e il mondo continuerebbe ad essere logicamente possibile, ma a patto che esista un qualunque intelletto in grado di affermare l'esistenza futura del mondo nel suo *essere vero*. Dove tale essere vero è la non contraddittorietà e, dunque, la possibilità che quella esistenza futura non ripugni al mondo. L'indipendenza del possibile logico è, quindi, solo relativa e non assoluta. Ora, questa non assolutezza ha bisogno di essere ulteriormente precisata, ma non prima di aver approfondito la natura della potenza metafisica. Di quest'ultima, spiega Scoto, Aristotele scrive all'inizio di *Metafisica IX*: «le nozioni di potenza e atto vanno oltre i significati che sono relativi al solo movimento».<sup>53</sup> Si tratta qui dell'atto e della potenza

---

52 *Ibid.*: «Et sic possibile fuisset mundum fore ante eius creationem, si tunc fuisset intellectus formans hanc compositionem 'mundus erit', licet tunc non fuisset potentia passiva ad esse mundi, nec etiam activa, posito hoc per impossibile, dum tamen sine contradictione posset fore potentia ad hoc activa». Per una discussione di questo testo e di testi simili a questo, si veda KING 2001, 183-184.

53 *Met.*, IX, 1, 1046a1-2; 5, 1048a27-29. DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 514-515, n. 20: «De potentia metaphysica dicit Philosophus in principio istius IX: "In plus est potentia et actus eorum quae dicuntur secundum motum solum". Et cap. 5: "Non solum dicimus possibile aptum natum movere etc., sed aliter"».

intese come trascendentali dell'essere, ossia come *passiones entis*, sebbene disgiuntive. In questo senso, potenza e atto superano la mera considerazione fisica e assurgono al ruolo di principi metafisici. In particolare, la potenza metafisica si può assumere secondo tre significati:

1) come ciò che si oppone all'impossibile; non nel senso apofantico della potenza logica, ma nel senso di ciò che non è complesso (*incomplexum*), quindi dell'essenza nella sua incontraddittorietà. In questo senso il possibile metafisico è da prendere come un trascendentale convertibile con tutto l'essere, poiché non vi è alcunché che sia ente e che includa la contraddizione.<sup>54</sup> Tuttavia, Scoto osserva anche che questo possibile metafisico ha una «natura abbastanza vicina» a quella del possibile logico.<sup>55</sup> Sebbene il teologo francescano non ne espliciti il motivo, si tratta chiaramente dell'incontraddittorietà. Il principio di non contraddizione, infatti, è per Scoto principio onto-logico e non semplicemente logico. Per comprendere questo punto bisogna fare riferimento al *Quodlibet*, q. 3, dove Scoto, parlando dell'oggetto adeguato dell'intelletto, afferma che

in questo concetto comunissimo, poiché *res* e *ens* si dicono di qualsiasi concepibile che non includa contraddizione, sia che quella comunanza sia di analogia o di univocità, non mi importa, si potrebbe porre l'*ens* primo oggetto dell'intelletto, poiché niente che includa la contraddizione può essere intelligibile, in questo modo, qualunque scienza, che non soltanto si chiami reale, ma anche che si chiami di ragione, riguarda la *res* e l'*ens*.<sup>56</sup>

---

54 *Ibid.*, 515, n. 21: «Ista potentia tripliciter accipitur. Uno modo opponitur impossibili, non quidem ut dicit modum compositionis, sicut in secundo membro distinctionis, sed ut dicit dispositionem alicuius incomplexi; quemadmodum, secundum Aristotelem V huius cap. 'De falso', aliqua ratio dicitur in se falsa, quia contradictionem includit. Et sic 'possibile convertitur cum toto ente, nam nihil est ens cuius ratio contradictionem includit».

55 *Ibid.*, IX, q. 13, 622, n. 10: «... escluso 'possibili' ut convertitur cum ente (cuius ratio videtur satis propinqua rationi 'possibilis' logice sumpti) ...».

56 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 3, 94, n. 9: «Et isto intellectu comunissimo, prout res vel

La *ratio entis*, cioè la natura stessa dell'essere, espressa innanzitutto dall'incontraddittorietà, è ciò che lega logica e metafisica come loro terreno comune.

2) In un secondo significato, la potenza metafisica si oppone al necessario per come ne parla Avicenna nella sua *Metafisica*, ossia – nell'interpretazione di Scoto – secondo l'opposizione di defettibile e indefettibile.<sup>57</sup> Per il filosofo persiano, si trattava di sostenere l'indipendenza e assolutezza del necessariamente esistente contro la dipendenza e contingenza ontologica del possibilmente esistente.<sup>58</sup> In questo ha ragione Scoto nel vedere nel possibile – preso secondo questo significato – ciò che può venir meno opposto a ciò che esiste per essenza. Del resto, come si è già fatto rilevare, Scoto condivide la preoccupazione di Avicenna quanto alla volontà di preservare l'assolutezza dell'Ente necessario, ribadendo insieme la dipendenza del possibile. Su questo

---

ens dicitur quolibet conceptibile quod non includit contradictionem, sive illa communitas sit analogiae sive univocationis, de qua non curo modo, posset poni ens primum obiectum intellectus, quia nihil potest esse intelligibile quod includit rationem entis isto modo, quia [...] includens contradictionem non intelligibile, et isto modo, quaecunque scientia, quae non solum vocatur realis, sed etiam quae vocatur rationis, est de re, sive de ente».

57 *Ibid.*: «Alio modo sumitur potentia ut opponitur necessario, et sic loquitur Avicenna de possibili, I *Metaphysicae* suae; et sic dicitur 'necesse' quod ex se habet entitatem indefectibilem; 'ens possibile' quod defectibilem».

58 AVICENNA LATINUS 1977 *Liber de philosophia prima*, I, 6, 45-46: «Dicemus igitur quod oportet illud fieri necessarium esse per causam et respectu eius. Si enim non fuerit necessarium esse existente essentia causae et comparatione eius, erit etiam possibile. Unde potest concedi illud esse et non esse non appropriatum aliquo illorum duorum; et hoc iterum eget ut sit aliquid tertium per quod assignetur ei esse post non esse, vel post esse non esse, cum causa habuerit esse; est ergo illud alia causa, et sic itur in infinitum et cum hoc non erit ei appropriatum esse nec acquireretur ei esse, et hoc est absurdum, non ob hoc tantum quod causae eunt in infinitum [...], sed ob hoc quod nondum habet per quod approprietur; iam autem positum est illud habere esse. Igitur manifestum est quod quicquid possibile est esse, non habet esse nisi cum necessarium est esse respectu suae causae». Utilizzo l'espressione "contingenza ontologica" per indicare ciò che può essere e non essere. Diversa da questa contingenza è la contingenza metafisica che prevede il riferimento ad una causa creatrice libera.



sensu del possibile ci eravamo già soffermati quando si diceva del possibile *obiective* come correlativo dell'onnipotenza divina. La *potentia obiectiva* è, quindi, anche *potentia metaphysica*.

3) Il terzo modo di intendere la potenza metafisica è il più ristretto, poiché dice di ciò che non può stare in alcun modo insieme al proprio atto corrispondente, secondo l'insegnamento aristotelico di *Metafisica V*: «l'atto è l'esistere della cosa, non però nel senso in cui in cui diciamo che è in potenza».<sup>59</sup>

Tra l'altro, l'opposizione di potenza e atto è relativa in senso non reciproco. Soltanto l'atto è assoluto, mentre la potenza dipende per il suo esistere dall'atto. In questo Scoto intende rimanere fedele alla dottrina aristotelica del primato dell'atto sulla potenza. In effetti, la stessa intelligibilità della potenza dipende dal proprio atto corrispondente.<sup>60</sup> La relazione tra potenza e atto è trascendentale (*transcendens*), poiché è transcategoriale. Lo stesso si può dire della relazione tra principio e principiato o tra causa e causato, poiché non si tratta di una relazione che cade sotto un genere particolare.<sup>61</sup> Al contrario, sia-

---

<sup>59</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, IX, 6, 1048a31-32. DUNS SCOTO 1997, *Qq., Met.*, IX, qq. 1-2, 515, n. 21: «Tertio modo strictissime sumitur potentia metaphysica, prout non stat cum actu circa idem. Et sic loquitur Aristoteles cap. 5, ubi notificat actum, quod "actus est quando res est, non ita sicut in potentia"».

<sup>60</sup> *Ibid.*, 516, n. 23: «Ad secundam quaestionem dicendum quod 'relative opponi' possunt aliqua dupliciter intelligi: vel mutuo, scilicet quod utrumque habet habitudinem per se ad alterum; vel non mutuo. Non primo modo opponuntur actus et potentia, quia cum talia sint simul natura et definitione, sequeretur tunc quod actus non esset prior ratione quam potentia; nec ratio potentiae sumeretur ab actu magis quam e converso, quod est contra Aristotelem in isto IX cap. 7. Secundo modo opponuntur, nam supponendo significatum nominis, patet quod potentia sic sumpta dicit ordinem ad actum, et iste ordo essentialiter est respectus ad actum. Habens autem respectum essentialiter ad aliud, in quantum huiusmodo, illi alii non opponitur nisi relative. Sed hoc non est e converso, quia ratio actus est absoluta, ut probatum est ex intentione Philosophi».

<sup>61</sup> *Ibid.*, 534, n. 68: «relatio potentiae non est determinati generis, sed transcendens. Et ita etiam posset dici de relatione principii et causae, de quibus minus videtur; nec cadunt istae relationes sub aliquo modo illorum qui ponuntur in V huius». Si veda anche DUNS SCOTO 1973, *Ordinatio*, II, d. 1, qq. 4-5, 277, n. 137: «relatio est transcendens, quia convenit enti antequam descendat in genera, est transcendens; sed quod convenit omni enti, con-

mo di fronte a una relazione essenziale o sostanziale (*respectus essentialis sive substantialis*) distinta dalla relazione accidentale di cui parla solitamente Aristotele. Dobbiamo la sottolineatura di questo tipo di relazione al *Commento alle Categorie* di Simplicio, di cui uno dei primi lettori fu Enrico di Gand, grazie alla traduzione di Guglielmo di Moerbeke. In *Metafisica V*, Aristotele aveva parlato di quei 'relativi' che stanno tra loro come ciò che è misurabile rispetto alla misura o come il conoscibile rispetto alla scienza<sup>62</sup>. L'essenza della scienza e della misura, ad esempio, consiste in un *riferirsi* a qualcos'altro, ossia rispettivamente al conoscibile e al misurabile. La scienza, ad esempio, è sempre scienza di qualcosa, e la sua relatività non può consistere semplicemente nel fatto che qualcosa è *in relazione* con essa. Al contrario, il 'conoscibile', ossia l'altro termine della relazione, significa che di esso c'è scienza, ma la scienza non è relativa al conoscibile lasciato nella sua indeterminatezza, a meno che non si volesse dire con un'evidente ripetizione che la scienza è scienza di qualche cosa e non di ciò di cui è scienza<sup>63</sup>. Rimanendo all'esempio aristotelico, Scoto commenta il non semplice passo del filosofo greco, affermando che la scienza *si riferisce* essenzialmente al conoscibile e non viceversa. Quindi, il conoscibile è il termine assoluto della relazione in quanto la relazione della scienza è orientata verso di esso. Se non che, 'riferirsi' non significa 'essere termine di una relazione', tanto che quando le due proprietà si presentano insieme nello stesso, lo fanno accidentalmente, come sembra accadere tra quelle cose che sono in relazione in modo reciproco. Tale 'riferirsi' si presenta in quella relazione irreciproca del tutto peculiare per la quale la creatu-

---

venit sibi antequam descendat in genera; ergo quod est tale, est transcendens et non alicuius generis. Et ideo istae relationes quae consequuntur ens antequam descendat in entia cuiuscumque generis, cum sint transcendentes, non erunt alicuius generis determinati». PATTIN 1957, 153-154; HENNINGER 1989, 78-85.

62 *Met.*, V, 15, 1020b30-32.

63 *Ibid.*, 1021a26-1021b3.

ra si riferisce essenzialmente a Dio, sebbene non si dia una relazione uguale e contraria di Dio verso la creatura.<sup>64</sup>

Riguardo alla natura relazionale della potenza rispetto all'atto, vi è un dubbio particolarmente interessante per gli scopi della nostra ricerca. Esso nasce dal fatto che Scoto ha, per lo meno inizialmente, presentato una possibile soluzione alla domanda sul fondamento di quella relazione che è la potenza metafisica. Questa potrebbe fondarsi sull'esser possibile che appartiene all'essenza "prima" di ricevere l'esistenza attuale. In questo modo, l'essenza possibile, ad esempio, dell'anima dell'Anticristo, denominerebbe sia il proprio fondamento sia il termine verso il quale tende, cioè il suo essere in atto.<sup>65</sup> Questa, tuttavia, è soltanto un'ipotesi per Scoto e non può essere considerata come la soluzione definitiva al problema dello statuto ontologico della potenza metafisica. Il dubbio sopra citato riguarda proprio questa ipotesi di soluzione. Infatti, affinché vi sia relazione della potenza all'atto è necessario un fondamento. Occorre, quindi, chiedersi dove o su che cosa si fondi la potenza,

---

64 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 516-517, n. 23: «Exemplum autem, quomodo potest per se esse relatio ad aliquid absolutum, patet secundum Philosophum, in V cap. de 'Ad aliquid', de scientia, quae essentialiter refertur ad scibile, non e converso. Ergo scibile est absolutum in quantum ad ipsum est relatio scientiae. Non enim idem est referri et relationem terminare; immo ubi concurrunt in eodem, videntur per accidens coniuncta, sicut in relativis mutuis, licet hoc ibi sit dubium. Ita posse dici creaturam referri ad Deum, sine omni correlatione in Deo correspondente relationi creaturae». Cfr. *Met.*, V, 15, 1021a27-1021b4.

65 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 518-519, n. 27: «intelligendum quod potentia metaphysica praecise sumpta, scilicet ut abstahit ab omni potentia naturali, fundatur praecise in essentia, quae dicitur possibilis esse, et est ordo illius essentiae ad esse tanquam ad terminum, sicut in essentia animae Antichristi fundatur potentia ad suum esse. Ista autem potentia quae est inter duo, utrumque illorum potest denominare: unum ut quasi subiectum, aliud ut quasi terminum. [...] Et fundamentum est possibile potentia fundata in ipso; et terminus est possibilis eadem potentia, quia eadem est ad ipsum terminum. Sed propriissime et completissime dicitur totum quando dicitur 'essentia est possibilis esse' sive 'potest esse', quia tunc exprimitur habitudo amborum. Unde haec propositio 'possibile est hoc esse' plus explicat qual ista 'hoc est possibile', quia prima includit fundamentum et terminum».

poiché materia e forma sono principi fisici che non possono fondare alcunché di metafisico e non si vede come altri enti possano fare da fondamento. Lo stesso dicasi del non-essere che per sua natura non può fondare alcunché. Del resto, la relazione non può essere ontologicamente migliore del suo fondamento.<sup>66</sup>

A questo dubbio Scoto risponde che la potenza per la quale l'anima (dell'Anticristo) può essere creata si fonda nella stessa anima da creare e non richiede un precedente soggetto esistente in atto, non essendo un accidente attuale. Inoltre, si deve concedere che ciò che si fonda sul non esistente, non possa essere a sua volta esistente e che la potenza non è alcunché di esistente, altrimenti sarebbe un atto o in atto.<sup>67</sup> Tuttavia, ci si deve chiedere per quale motivo si ponga la potenza come un essere qualcosa (*esse aliquid*), pur non essendo esistente. Ciò che non esiste, infatti, non può avere alcuna entità. Lo stesso dicasi del suo fondamento. Ritornando all'esempio precedente, l'anima è nulla prima della creazione, altrimenti l'atto per la quale è creata non sarebbe un vero atto di creazione.<sup>68</sup>

Scoto risponde ricordando la necessità di dover porre sempre un qualche possibile corrispondente alla potenza attiva, che in questo caso è la capacità creatrice di Dio. Se non che, Dio è creatore prima di creare, quindi il crea-

---

66 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 518, n. 26: «si potentia est relatio, ergo fundatur in aliquo. Non in materia nec in forma, quia iam esset potentia naturalis [...], nec videtur aliquod aliud ens posse dari in quo fundetur. Si in non-ente fundetur, ergo est non-ens, quia relatio non est magis ens suo fundamento».

67 *Ibid.*, 520, n. 30: «dico quod potentia qua anima creanda potest esse, fundatur in ipsa anima creanda; nec requirit subiectum actu existens, cum non sit accidens actuale. – Et concedendum est quod illud quod fundatur in non-existente, non est existens; nec potentia est aliquid existens, quia tunc esset actus vel in actu».

68 *Ibid.*, 520, n. 31: «Sed quare ponitur potentia esse aliquid, cum non sit existens, nec aliqua ratio concludat entitatem aliqua convenire non existenti? Et eodem modo de fundamento eius. Anima enim illa nihil est antequam creetur, alias non crearetur».

bile è possibile che sia creato, non soltanto secondo la potenza logica, poiché questa potenza di per sé può stare anche senza una potenza attiva, come si è già detto. Per questo, nell'essenza possibile occorre introdurre la potenza metafisica che, invece, non troviamo in ciò che non è assolutamente creabile, perché impossibile, come la chimera. Tuttavia, Scoto riconosce che è particolarmente difficile comprendere quale sia il fondamento metafisico del possibile e quale entità abbia quest'ultimo prima di essere creato.<sup>69</sup>

Seguendo la prima ipotesi di soluzione al problema del fondamento della potenza metafisica siamo, dunque, condotti di fronte alla questione sull'esistenza del possibile in senso oggettivo, ma nella forma di un'*impasse* che Scoto rinuncia a sciogliere nel contesto delle *Questioni sulla Metafisica*, aggiungendo, tra l'altro, un'altra ipotesi di soluzione che di fatto toglie consistenza ontologica alla potenza metafisica. Alcuni, infatti, hanno sostenuto che la potenza sia assolutamente un non-ente e che la relazione nel non-ente sia soltanto di ragione<sup>70</sup>. In questo modo, la divisione tra atto e potenza sarebbe *quasi* per contraddizione. Certo, non si intende dire che l'ente in potenza sia un assoluto non-ente – altrimenti sarebbe da identificare con l'impossibile –, ma che sia come una privazione, ossia come una negazione posta sul soggetto. Ciò farebbe dell'ente in potenza una privazione in una sorta di contraddizio-

---

69 *Ibid.*, 534, n. 7: «Ad primum potentiae activae cuicumque necessario videtur ponere aliquid possibile correspondens, quia respectu ejus, quod non est in se possibile, nulla est potentia activa; Deus autem est creativus antequam creet, ergo creabile est possibile creari, non tantum potentia logica, quia illa quantum est de se posset esse sine activa, ut dictum est prius; propter hoc ergo ponitur ista potentia metaphysica in essentia possibile, aliqua entitas quali non est in chimera. Sed de fundamento ejus, qualem entitatem habet antequam existat, difficultas est magna, nec hic pertractanda, forte enim videretur diffusius et prolixius principali».

70 Riferimenti a questi autori si possono trovare in DUNS SCOTO 1993 *Lectura*, II, d. 12, 80-82, nn. 30-32. Tra questi autori vi è Tommaso d'Aquino, il quale ha negato che possa esistere una materia in atto priva di forma. Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1889 *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 66, a. 1, 154a-b.

ne con il possesso. L'ente in potenza sarebbe formalmente come un qualche non-ente a cui può succedere l'ente, in modo tale che quest'ultimo fondi la potenza e ne sia il termine; ma la relazione tra i due sarebbe posta soltanto dall'intelletto che concepisce il passaggio da questo particolare non-ente che è la potenza al suo atto corrispondente.<sup>71</sup> È chiaro che il caso paradigmatico di questa successione è il mutamento: prima che sopraggiunga l'ente in atto, l'ente in potenza è un non-ente, non come una semplice negazione, ma come una privazione che è sempre superiore ontologicamente rispetto alla pura negazione, per la quale non ha alcun senso parlare di identità e alterità. Del resto, nel mutamento, la potenza, al contrario della negazione, ha un termine naturale verso il quale tendere. Dunque, l'intelletto che osserva questa successione dalla potenza all'atto è in grado di porre una relazione di ragione tra il prima e poi; ciò che risulterebbe impossibile se il prima fosse un nulla assoluto.<sup>72</sup>

Scoto sembra ritenere questa soluzione piuttosto probabile, soprattutto nel caso in cui si ponga una distinzione di semplice ragione tra essenza ed es-

---

71 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IX, qq. 1-2, 522, n. 35: «Aliter dicitur quod ens in potentia simpliciter est non-ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis. Et divisio entis per 'ens in actu' et 'ens in potentia' est quasi divisio per contradictionem. Non simpliciter, quia tunc 'ens in potentia' converteretur cum non-ente et diceretur de impossibili. Sed sicut privatio non plus entitatis dicit quam negatio, licet sit negatio contracta ad subiectum, et ideo divisio per habitum et privationem est per contradictionem quandam, sic in proposito 'ens in potentia' nihil formaliter dicit nisi non-ens quoddam, cui scilicet potest succedere ens. Et intelligitur quasi idem ens sibi succedere, quasi primo fundet potentiam, deinde sit terminus potentiae, quod non est nisi secundum intellectum concipientem idem».

72 *Ibid.*, 522-523, n. 35: «Nam quando nihil est in re, non est idem nec aliud, quia istae sunt differentiae entis. Sic ergo differentia entis in quantum intelligitur, determinat sibi pro fundamento essentiam intellectam, quae eadem postea erit; non entitas autem nec in re nec in intellectu aliquod subiectum determinat. Et pro tanto videtur ens in potentia magis ens quam negatio entis, sicut privatio videtur magis ens quam negatio. Unde privatio ponitur terminus motus naturalis, negatio non. Sic enti in potentia intelligitur succedere ens; non sic non-enti absolute».

sere nell'ente. Occorrerà, quindi, concedere che la potenza dell'essenza verso l'essere sia analoga al rapporto tra fondamento e termine di una relazione di ragione, poiché la distinzione tra i due è soltanto di ragione, come accade nel caso dell'identità.<sup>73</sup>

Questa soluzione consente anche di uscire dall'*impasse* con la quale si chiude la prima ipotesi di soluzione ricostruita precedentemente. È sufficiente dire che la relazione di Dio con la creatura è soltanto una relazione di ragione<sup>74</sup>, dove la creatura possibile non ha, quindi, alcuna entità, sebbene non sia un niente alla stregua dell'impossibile. Ma è proprio questo non essere niente, cioè questo smarcamento costante della potenza metafisica dall'impossibile che continua a mantenere vivo il problema di una consistenza ontologica del possibile oggettivo o metafisico.

Subito dopo quella che Scoto ha chiamato la *via probabilis*, per la quale la potenza metafisica è una relazione di ragione, egli pone una divisione tra 'poter essere in senso assoluto' e 'poter essere *secundum quid*', o anche tra un 'poter essere proprio' e 'non proprio', ossia 'estrinseco'. Il poter essere assoluto e proprio appartiene a qualunque essenza sostanziale o accidentale ordinata verso il proprio essere e si fonda nell'essenza stessa. In questo senso, l'essenza dell'anima da creare è in potenza verso il proprio essere. Ci si può riferire a questo tipo di potenza metafisica, precisa Scoto, con l'espressione *potentia obiectiva*, in quanto qui il tutto è in potenza verso l'esistenza, tanto il soggetto quanto il termine della potenza.<sup>75</sup> Questo membro della divisione, cioè il 'po-

---

73 *Ibid.*, 523, n. 36: «Videtur haec via secunda probabilis, et maxime si ponant essentiam et esse non differre nisi ratione. Tunc enim videtur necessario concedendum quod potentia essentiae, ut fundamenti, ad esse, ut ad terminum, non sit nisi relatio rationis, quia non est inter distincta nisi ratione tantum, sicut identitas».

74 *Ibid.*, 523, n. 37: «Nec restat nisi respondere ad illud de creatione. – Diceretur quo dilla est relatio rationis, et sufficit quod sibi correspondeat relatio rationis».

75 *Ibid.*, 524-525, nn. 40-41: «esse aliquod potest esse alicuius vel simpliciter vel secundum

ter essere' o 'possibile metafisico assoluto e proprio' viene a convergere con il secondo significato di potenza metafisica, ossia con il possibile che si oppone al necessario avicenniano.

Diverso è il caso della potenza metafisica estrinseca e relativa, poiché qui vi è un ente che possiede un essere proprio, ma la sua natura è quella di ricevere anche un essere da altro, e prima di possederlo si dice che è in potenza verso quell'essere. Qui, il soggetto della potenza, contrariamente al termine verso il quale tende, non è in potenza, ma in atto. Si parla, quindi, di *potentia subiectiva*.<sup>76</sup> La potenza oggettiva e la potenza soggettiva, precisa Scoto, sono due potenze distinte e di tipo diverso, sebbene possano avere il medesimo termine. Per questo motivo, sono due potenze distinte, ma in modo diverso da come potrebbero esserlo due diverse potenze oggettive<sup>77</sup>, perché non sono della stessa specie.

Dal confronto tra le due potenze, emerge che esse non rimangono insieme all'atto, ma vengono sostituite dal loro atto corrispondente e, come le relazioni vengono numerate in base al loro termine, lo stesso avviene per la potenza oggettiva e la potenza soggettiva. Inoltre, la potenza soggettiva non si identifica con ciò in cui si trova, sia esso la materia o un vero e proprio sog-

---

quid, sive proprium vel non proprium, sed quasi extrinsecum, secundum hoc erit primaria divisione duplex potentia: quaedam ad esse proprium et simpliciter illius quod est in potentia; et alia ad esse extrinsecum quasi et secundum quid illius quod est in potentia ad illud esse. Prima cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentalis ad proprium esse, et fundatur in illa essentia cuius est illud proprium esse. Ita enim [...] essentia animae creandae est in potentia ad suum esse. Et haec propriissime est differentia entis, et potest dici 'potentia obiectiva', quatenus totum est in potentia ad existentiam, et non in actu, tam subiectum eius quam terminu».

<sup>76</sup> *Ibid.*, 525, n. 42: «Secunda non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius quod, praeter esse proprium, natum est recipere aliquod esse ab alio; et ita quando non habet illud, est in potentia ad illud. [...]. Et ista potest dici 'subiectiva'».

<sup>77</sup> *Ibid.*, 525, n. 43: «Et sic intelligendo, 'subiectiva potentia' et 'obiectiva potentia' non sunt una potentia diversimode considerata, sed duae, quia in duobus, licet ad eundem terminum; ac per hoc, non ita duae sicut duae obiectivae sunt duae».



getto attuato. Innanzitutto, perché la potenza non può rimanere con il proprio atto e, secondariamente, perché ciò in cui la potenza soggettiva si trova è un assoluto, mentre la potenza è essenzialmente relazione.<sup>78</sup>

In ogni caso, nessuna delle due potenze possiede più entità dell'altra, poiché si rivolgono entrambe a un termine senza il quale non sarebbero enti in atto.<sup>79</sup> La potenza soggettiva, precisa Scoto, è quella che compare nella definizione del mutamento, non perché abbia come termine il mutamento, ma perché è ordinata al termine del mutamento, in quanto quello è il suo atto.<sup>80</sup>

Quanto alla consistenza ontologica della potenza metafisica, Scoto rimane in una sorta di ambiguità, come già segnalato. Il quarto argomento a favore dell'opposizione tra potenza e atto, si basava sull'identificazione dell'atto con l'ente e della potenza con il non-ente, sostenendo che l'ente in potenza sia ente soltanto *secundum quid* e non-ente in senso assoluto.<sup>81</sup> Scoto, invece, risponde che, sebbene l'ente in potenza non sia *ens* in senso assoluto, come lo è l'ente in atto, tuttavia esso «non distrugge» del tutto la natura dell'ente (*ratio entis*), sebbene la diminuisca. Tuttavia, se si tiene come più percorribile la via che vede nell'ente in potenza un qualche non-ente fondato su una relazione

---

78 *Ibid.*, 527-528, n. 49: «Primum est: quod neutra potentia praedicta, scilicet nec subiectiva nec obiectiva, manet cum actu, quia sibi opponitur. Secundum: quod utraque numeratur secundum numerum actuum, sicut universaliter ratio secundum per se terminum. Et ex his sequitur tertium: quod potentia subiectiva in quocumque, sive in materia sive in subiecto alio, non est eadem essentialiter illi in quo est. Quia illud, in quo est, manet cum actu et non numeratur. Et secunda ratio est ad hoc: quia illud, in quo est, est absolutum; potentia non».

79 *Ibid.*, 529, n. 53: «Quartum est de comparatione istarum potentiarum ad invicem: quod non maiorem entitatem dicit de ratione sua formali potentia subiectiva quam obiectiva, quia utraque est ad eundem terminum sine cuius entitate neutra erit ens».

80 *Ibid.*, 530, n. 58: «Quintum est quod subiectiva est illa quae ponitur in definitione motus, non quae est ad motum, sed quae est ad terminum eius».

81 *Ibid.*, 510, n. 5: «illa non dividunt aliquod divisum ut opposita, quorum alterum conratur cum diviso. Actus convertitur cum ente, quia 'ens in potentia' est tantum secundum quid ens, ergo simpliciter non ens».

di ragione, allora occorre accettare l'argomento.<sup>82</sup> Tralasciando per ora questa seconda via, si potrebbe dire che per Scotto l'ente in potenza non sia un puro niente, ma piuttosto ente a tutti gli effetti, sebbene di un grado inferiore rispetto all'ente in atto. Un'affermazione analoga si può trovare nelle questioni su *Metafisica IV*, dove Scotto spiega che non vi è alcunché di medio tra l'ente e il non-ente, se si prendono come contraddittori. Tuttavia, se si intende il non-ente come "nulla" e l'ente come "ente in atto", allora vi è qualcosa di medio.<sup>83</sup> Si può senz'altro dire, quindi, che il non-ente e l'ente in atto sono per Scotto dei contrari e non dei contraddittori. Contraddittori sono, invece, il non-ente e l'ente preso come ciò che precede la divisione di ente in potenza ed ente in atto. Questo ente è il possibile come potenza metafisica nel suo primo significato, coestensivo a tutto il campo dell'ente.

Siamo ricondotti nuovamente al testo del *Quodlibet*, q. 3, dove Scotto parla di un concetto comunissimo di *ens* e di *res* come fondamento incontraddittorio e collegante della metafisica e della logica. Si tratta dell'intelligibilità stessa come condizione trascendentale di ogni possibile determinazione dell'essere che, in quanto tale, precede anche il correlativo fondamentale dell'onnipotenza divina, ossia *l'ens in potentia obiectiva*. Giunti a questo punto, riteniamo che non sia più possibile pensare *l'esse intelligibile* come esclusivamente logico, ma secondo un grado ontologico, che Scotto non esplicita, in virtù del carattere ontologico, e non semplicemente logico, del principio di non con-

---

82 *Ibid.*, 533, n. 63: «Ad quartum dicendum quod licet 'ens in potentia' non sit ita simpliciter ens sicut 'ens in actu' (ac si ratio potentiae deminuat ens), non tamen omnino destruit rationem entis. [...] Si teneatur alia via superius dicta de potentia quod omnino destruit ens et quod non est relatio nisi rationis, tunc illud argumentum est concedendum».

83 DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.*, IV, q. 4, 378, n. 9: «nihil est medium inter ens et non-ens, si accipiantur ut contradictoria. Accipiendo tamen non-ens 'nihil' et ens 'actu', est aliquid medium».

traddizione. Queste considerazioni sulla onto-logicità dell'*esse intelligibile* sono necessarie per aprire all'analisi dell'onnipotenza in Scoto, poiché l'intelletto, come si vedrà meglio nel prosieguo, e la sua relazione con l'essere sono le precondizioni necessarie al dispiegarsi dell'attività della volontà.

### 1.3 *Alcune precisazioni*

Occorre evitare alcuni equivoci quanto alla relazione tra l'onnipotenza e il possibile. In *Ordinatio*, I, d. 43 tornano alcuni dei temi già affrontati, ma con esplicito riferimento all'onnipotenza. Tale attributo divino, come abbiamo già fatto notare, non è una perfezione assoluta che preveda una relazione con le creature; diversamente Dio sarebbe dipendente da queste.<sup>84</sup> In secondo luogo, l'onnipotenza è presente in Dio nel «primo istante di natura» (*primo instanti naturae*) come ogni altra perfezione assoluta, allo stesso modo in cui la capacità di scaldare appartiene al calore in quanto forma assoluta. Se si prende l'onnipotenza nel suo concetto proprio, tale potenza attiva non trova un possibile da creare che la preceda, ma soltanto qualcosa di costituito dall'intelletto divino – il quale non è potenza attiva come l'onnipotenza – nel suo essere intelligibile. L'essere possibile giunge nel «secondo istante di natura» (*secundo instante naturae*) quando l'oggetto possiede già un *esse intelligibile*. L'essere possibile contrassegna, da un lato, la non ripugnanza verso l'essere propria dell'oggetto intelligibile e, dall'altro lato, la ripugnanza verso l'essere per sé necessario, secondo il paradigma già analizzato della *potentia obiectiva*. Ciò non

---

84 Cfr. DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, 357, n. 13: «omnipotentia ut est attributum divinum et dicit perfectionem simpliciter, non dicit aliquem respectum ad creaturam [...], quia nulla perfectio divina et simpliciter, dependet a creatura [...]. Cum illa 'relatio ad creaturam' non dicat perfectionem simpliciter etiam in Deo, quia Deus non esset talis si creatura non esset (est autem perfectum omni perfectione simpliciter, ex se et ex natura sua, et non ex aliquo respectu ad creaturam)».

significa, tuttavia, che in assoluto l'onnipotenza sia preceduta in qualche modo dal possibile. È vero, invece, che l'oggetto è possibile prima che Dio lo produca nell'essere per mezzo della sua onnipotenza.<sup>85</sup> Queste scansioni logiche, già incontrate, segnalano una distinzione tra gli attributi divini dalla quale non si deve dedurre una precedenza cronologica di un attributo sull'altro. Il possibile, in ogni caso, è affermato, una volta di più, come formalmente tale di per sé, e insieme come radicato nell'azione produttiva dell'intelletto divino, di modo che la sua assolutezza sia del tutto ridimensionata, pena il venir meno di qualunque *creatio ex nihilo sui et subiecti*.

#### 1.4 L'impossibile e Dio

Per l'impossibile vale un discorso analogo, ma non identico, a quello del possibile. L'impossibile non è tale per propria natura – che non può possedere –, ma a causa di quelle ragioni formali *formaliter* impossibili che, prese singolarmente, sono possibili e derivano la loro possibilità *principiative* da Dio, sebbene non possano costituire tra loro un'unità terza rispetto alle singole ragioni formali. Il processo da cui “sorge” l'impossibile come impossi-

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, 358-359, n. 14: «licet potentia Dei ad se – id est aliqua perfectio absoluta qua Deus formaliter est potens – sit in Deo in primo instanti naturae, sicut et quaelibet alia perfectio simpliciter (sicut calorem consequitur esse potentiam calefaciendi, qui tamen calor est absoluta forma), tamen per ipsam potentiam ‘sub ratione qua est omnipotentia’ non habet obiectum quod sit primo possibile, sed per intellectum divinum, producentem illud primo in esse intelligibili, et intellectus non est formaliter potentia activa qua Deus dicitur omnipotens; et tunc res producta in tali esse ab intellectu divino – scilicet intelligibili – in primo instanti naturae, habet se ipsa esse possibile in secundo instanti naturae, quia formaliter non repugnat sibi esse et se ipso formaliter repugnat sibi habere esse necessarium ex se (in quibus duobus stat tota ratio omnipotentiae, correspondens rationibus potentiae activae). Non est ergo possibilitas in obiecto aliquo modo prior quam sit omnipotentia in Deo, accipiendo omnipotentiam pro perfectione absoluta in Deo, sicut nec creatura est priora aliquo absoluto in Deo. Si tamen res intelligatur esse possibilis antequam Deus per omnipotentia producat, illud sic est verum, sed in illa possibilitate: non est simpliciter prius, sed producitur ab intellectu divino».

bilità di due ragioni formali possibili ha a proprio fondamento l'azione dell'intelletto divino, sebbene, *formaliter*, l'impossibilità delle ragioni formali a entrare in unità sia evidenziabile senza il ricorso all'intelletto divino. L'impossibilità degli impossibili fa sì che non si possa dare alcuna relazione con un agente, sia esso Dio o altro. Non è nemmeno necessario introdurre una relazione di negazione *ex parte Dei* con gli oggetti impossibili, sebbene il nostro intelletto possa costruire una tale relazione, mettendo a confronto la capacità di agire di Dio rispetto a ciò che è impossibile. Ad ogni modo, come accadeva per il possibile, rimane il fatto che l'impossibilità prima è *formaliter* dalla parte dell'impossibile e *principiative* dalla parte di Dio, come due lati del medesimo.<sup>86</sup> È, quindi, una *falsa imaginatio*, osserva Scoto, il pensare che l'impossibile sia tale per propria natura, allo stesso modo, ad esempio, in cui Dio è necessario per propria natura. L'impossibile, infatti, non ha natura e non è, quindi, un'unità intelligibile o entitativa di altro tipo. La nientità (*nihileitas*)

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, 359, n. 15-17: «Quantum autem ad impossibilitatem, dico quo dilla non potest esse primo ex parte Dei, sed ex parte rei [...]. Quod intelligo sic: 'impossibile simpliciter' includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia, et ab eo sunt principiative impossibilia, a quo principiative habent suas rationes formales. Est ergo ibi iste processus, quod sicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa 'producta' se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem, quam habent, formaliter ex se habent, et principiative ab eo - aliquo modo - qui ea produxit. Et istam impossibilitatem eorum sequitur impossibilitas totius figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et in impossibilitate partium suarum est impossibilitas eius respectu cuiuscumque agentis; et ex hoc habet compleri totus processus impossibilitatis rei, quasi ultimus gradus impossibilitatis vel impossibilitatis sit negatio respectus ad quodcumque agens. Nec oportet habere aliquem respectum negativum ex parte Dei, nec ex parte cuiuscumque alterius (nec est aliquis, forte, in natura rei), licet intellectus possit comparare Deum - vel aliud agens - ad istudi sub negatione respectus. Sic ergo impossibilitas prima est formaliter ex parte impossibilis et principiative in Deo; et si principiative reducat ad aliquid, non tamen reducit ad negationem possibilitatis in Deo: immo reducit principiative ad intellectum divinum, principiantem illud in illo esse in quo partes illae formaliter repugnant, propter quam formalem repugnantiam totum ex eis est simpliciter impossibile».

formale dell'impossibile non può essere messa sullo stesso piano della necessità formale dell'esistenza di Dio. Gli impossibili, in quanto tra loro contraddittori, non possono essere stretti in uno, secondo l'insegnamento di *Metafisica*, IV<sup>87</sup>, perché danno luogo al *simpliciter nihil*. Scoto ci tiene a sottolineare che, sebbene l'impossibile sia tale per la ripugnanza vicendevole delle *rationes* che dovrebbero comporlo, tuttavia la causa primaria di questa ripugnanza mette capo all'intelletto divino.<sup>88</sup>

Per usare un'espressione di Plotino, l'intelletto divino è «struttura e forma» dell'essere, “fuori” dalla quale vi è soltanto il niente, e lo è secondo quei primi principi – tra tutti il PDNC – che troviamo nella *Metafisica* di Aristotele, senza i quali non si dà essere e nemmeno pensiero.

## 2. L'onnipotenza teologica non è dimostrabile

Ci dedichiamo ora al problema della dimostrabilità dell'onnipotenza divina, secondo i due sensi che Scoto ha individuato nel dibattito a lui contemporaneo tra teologi e filosofi. Ci concentreremo inizialmente sui testi dell'*Ordinatio* e poi passeremo all'analisi del *Quodlibet*, q. 7.

---

87 *Met.*, IV, 1005b25-26: «Non è necessario che uno afferri (*hypolambánein*) tutto ciò che dice» (traduzione mia). Nella contraddizione non si può afferrare o stringere insieme con il medesimo atto di pensiero i termini impossibili.

88 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 43, 360-361, n. 18: «Et ex hoc apparet quod falsa est imaginatio quaerentium impossibilitatem aliquorum quasi in aliquo uno, quasi aliquid unum – vel intelligibile vel quaecumque ens – sit ex formaliter impossibile sicut Deus ex se formaliter est necesse esse. Nihil enim est tale primum in non-entitate, nec etiam entitatis oppositae tali non-entitati est intellectus divinus ratio possibilitatis oppositae; nec etiam intellectus divinus est praecisa ratio possibilitatis oppositae de nihil [...]. Sed omne 'simpliciter nihil' includit in se rationes plurium, ita quod ipsum non est primo nihil ex ratione sui, sed ex rationibus illorum quae intelligitur includere, propter formalem repugnantiam illorum inclusorum plurium; et ista ratio repugnantiae est ex rationibus formalibus eorum, quam repugnantiam primo habent per intellectum divinum».

Il termine 'onnipotente', spiega Scoto, indica in un primo senso l'agente che può produrre ogni possibile immediatamente o mediatamente. Qui, Scoto fa riferimento alla potenza attiva della prima causa efficiente in quanto si estende, in qualità di causa prossima o di causa remota, a ogni effetto possibile. È chiaro che ciò che è primo efficiente sarà anche onnipotente nel senso appena descritto.<sup>89</sup> A questo proposito, parleremo di *onnipotenza filosofica*.

Vi è, poi, un secondo senso del termine 'onnipotente' che Scoto chiama «propriamente teologico» e che si riferisce a quell'agente che può produrre ogni effetto e realizzare ogni possibile immediatamente senza la cooperazione di alcuna altra causa agente. Questo tipo di onnipotenza, secondo Scoto, può essere soltanto oggetto di fede e non di dimostrazione razionale.<sup>90</sup> Certamente, osserva Scoto, il primo efficiente possiede una potenza di eminenza superiore rispetto a ogni altra causa agente, tanto che si può dimostrare l'infinità di quella potenza<sup>91</sup>, ma questo è soltanto il limite ultimo, oltre il quale la ragione umana non può spingersi. Dimostrare razionalmente l'infinità della potenza di Dio non significa dimostrare o poter dedurre da questo che Dio sia in grado di produrre *immediatamente* ogni effetto<sup>92</sup>, senza la mediazione delle cause seconde, perché questa conclusione sembrerebbe contravvenire a ciò

---

89 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 42, 342-343, n. 8: «'omnipotens' aut potest dici agens quod potest in omne possibile, mediate vel immediate, - et hoc modo est potentia activa primi efficientis omnipotentia, prout extendit se ad omnem effectum in ratione causae proximaе vel remotaе; et sic, cum naturaliter possit concludi aliquod esse primum efficiens, naturaliter potest concludi ipsum esse omnipotens, hoc modo loquendo».

90 *Ibid.*, 343, n. 9: «Alio modo 'omnipotens' accipitur proprie theologice, prout omnipotens dicitur qui potest in omnem effectum et quocumque possibile (hoc est in quodcumque quod non est ex se necessarium nec includit contradictionem), ita - inquam - immediate quod sine omni cooperatione cuiuscumque alterius causae agentis; et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, ».

91 Si veda a questo proposito DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, d. 2.

92 TOMMASO D'AQUINO 1942 *Qq. de pot.*, q. 1, a. 7, 9a: «Quidam enim dixerunt, quod ideo Deus est omnipotens, quia habet potentiam infinitam. Qui non dicunt rationem omnipotentiae, sed causam; sicut anima rationalis est causa hominis, sed non eius definitio»

che *ex puris naturalibus* è l'ordine delle cause inferiori e superiori, secondo il paradigma aristotelico. Questa posizione di Scoto è esemplificata, sul piano fisico, dal fatto che il sole, causa remota di ogni generazione, pur avendo una capacità di causare ben superiore a quella del toro o di qualunque altro animale, non è in grado di generare immediatamente senza passare dalla mediazione di una causa generatrice che sia della medesima specie del toro.<sup>93</sup>

Uno dei punti fondamentali della dottrina di Scoto sull'onnipotenza riguarda l'impossibilità per la ragione naturale di dimostrare l'equivalenza tra la potenza infinita, di cui tratta Aristotele in *Fisica* VIII e in *Metafisica* XII, e l'onnipotenza in senso teologico. Per la ragione naturale è possibile dimostrare che Dio possiede una potenza infinita di operare, ma da ciò non si può razionalmente dedurre che Dio possieda anche un'onnipotenza teologica. Secondo l'argomento che apre *Ordinatio*, I, d. 42, la potenza infinita di Dio è una proprietà della quale non è possibile pensare qualcosa di maggiore senza contraddizione. Ora, la potenza infinita, suona l'argomento, è l'onnipotenza stessa, per cui si può pensare senza contraddizione che vi sia una potenza maggiore tutte le volte che ci si trova al cospetto di una potenza che non sia l'onnipotenza.<sup>94</sup> Se si sostiene – così prosegue l'argomento – che non si possa pro-

---

<sup>93</sup> DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 42, 343-344, n. 8: «licet primum efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cuiuscumque alterius causae [...] et istud sit quasi ultimum ad quod ratio naturalis possit attingere, de Deo cognoscendum, tamen ex hoc non videtur concludi omnipotentia secundum secundum intellectum, quia etsi verum sit, non tamen concederetur solem posse immediate generare bovem sicut potest mediante causa-bove generare.

<sup>94</sup> *Ibid.*, 341, nn. 2-3: «Circa distinctionem quadragesimam secundam quaero utrum Deum esse omnipotentem possit probari naturali ratione. Quod sic: [...] ratione probatur Deum esse potentiae infinitae (sicut probatur VIII Physicorum et XII Metaphysicae); potentia autem infinita nota est esse omnipotentia; ergo, etc. Probatio minoris, quia notum est potentia infinita non posse aliquam aliam maiorem cogitari sine contradictione; quaecumque autem potentia quae non est omnipotentia, potest cogitari maior sine contradictione (probatio: sine contradictione potest cogitari omnipotentia sub ratione omnipoten-



vare razionalmente la pensabilità senza contraddizione dell'onnipotenza, occorre rispondere che certamente l'onnipotenza è negli enti stessi, quindi ogni ragionamento che intenda provare l'impossibilità dell'onnipotenza è sofistico. Se non che, ogni ragionamento sofistico può essere smascherato come tale dalla ragione naturale, quindi l'intelletto da solo può conoscere che non deriva alcuna impossibilità dall'affermazione razionale dell'onnipotenza, per lo meno come possibile. Ebbene, nel momento in cui si mostra che l'onnipotenza di Dio è possibile ne deriva immediatamente la necessità, in quanto ciò che può essere necessario è necessario.<sup>95</sup>

A conclusione dell'argomento, però, Scoto pone subito un argomento contrario: nessun filosofo con la ragione naturale, pur considerando Dio come perfetto sotto l'aspetto della causa efficiente, ha concesso che esso sia onnipotente, secondo il modo di intendere l'onnipotenza da parte dei cattolici.<sup>96</sup>

Scoto, infatti, si è pronuncia contro l'argomento a favore della dimostrabilità razionale dell'onnipotenza teologica sostenendo innanzitutto che la potenza infinita non è l'onnipotenza teologica. Bisogna precisare che la potenza infinita aristotelicamente intesa è la potenza della prima causa efficiente, la quale si dispiega all'interno di un ordine essenziale e necessario di cause al

---

tiae; ipsa autem maior cogitatur quacumque alia quae non esset omnipotentia)».

<sup>95</sup> *Ibid.*, 342, n. 4: «Si dicas quod non potest naturaliter probari omnipotentiam esse cogitabilem sine contradictione, - contra: omnipotentiam esse in entibus verum est, ergo ratio probans impossibilitatem omnipotentiae sophistica est; omnis ratio sophistica potest per intellectum ex puris naturalibus solvi; ergo intellectus talis potest ex puris naturalibus cognoscere nullum impossibile sequi ex omnipotentia, et scit quod illud est possibile ad quod nullumsequitur impossibile; cognoscit ergo Dei omnipotentiam esse possibilem. Ex isto autem potest fieri ratio per se, quia si naturaliter potest probari omnipotentiam esse possibilem (quia non impossibilem), ergo naturaliter potest probari eam esse necessariam, quia non potest esse nisi posset esse necessaria; et quod potest esse necessarium, est necessarium; igitur etc.».

<sup>96</sup> *Ibid.*, 342, n. 6: «Contra: Nulli philosophi utentes naturali ratione, etiam quantumcumque perfecte considerarent Deum sub ratione efficientis, concesserunt eum esse omnipotentem secundum intellectum catholicorum».

quale non si può derogare. Quindi: in alcuni casi la potenza infinita agirà direttamente producendo l'effetto, ma in altri casi potrà produrre l'effetto soltanto grazie alla mediazione della causa o delle cause seconde. Il fatto che non si possa pensare senza contraddizione a una potenza maggiore della potenza infinita è da intendere soltanto in senso intesivo, ossia dal punto di vista della perfezione, ma non dal punto di vista estensivo. In altri termini, secondo Scoto, è possibile pensare a una potenza infinita che si estenda nella sua azione diretta a un numero maggiore di possibili, come avviene nel caso dell'onnipotenza teologica. Inoltre, sebbene non vi sia contraddizione nel pensare un'onnipotenza che ecceda in qualche modo la potenza infinita intensivamente intesa, tuttavia non può essere noto alla ragione naturale che la potenza infinita estensivamente intesa sia l'onnipotenza teologica.<sup>97</sup> Anzi, Scoto sostiene che si possa negare senza contraddizione l'onnipotenza teologica di Dio, tenendo ferma la potenza infinita intesa in senso intesivo.<sup>98</sup>

In questo modo, il teologo francescano intende mettere in evidenza la difficoltà della ragione filosofica – coincidente per larghi tratti con il paradigma aristotelico – nel dimostrare in modo certo la causalità immediata e totale di Dio. Secondo Scoto, i filosofi hanno delle buone ragioni per rifiutare tale causalità, manifestando, nel contempo, l'intenzione di preservare la perfezione divina e l'imperfezione della creatura. In primo luogo, i filosofi introdussero la necessità dell'azione delle cause seconde, concomitante necessariamente

---

<sup>97</sup> *Ibid.*, 347, nn. 17-18: «dico quod infinitam potentiam Dei etsi sit possibile concludi de Deo naturali ratione, non tamen omnipotentiam, secundum quod proprie sumitur. Et cum dicis quod 'infinita potentia nulla potest cogitari maior, verum est intensive; non tamen videtur contradictio quod sic cogitetur maior potentia, ad plura se extendens extensive. Vel diceretur quod etsi non sit contradictio omnipotentiam cogitari, quae – ut sic – aliquo modo excedit infinitam potentiam 'non intellectam ut omnipotentia', non tamen est naturaliter notum potentiam sic intellectam esse omnipotentiam».

<sup>98</sup> *Ibid.*, 347, n. 19: «Et cum dicit notum esse omnipotentiam proprie sumptam posse cogitari sine contradictione, hoc negatur».

a quella della Causa prima, non per aggiungere una perfezione alla creatura, ma piuttosto per dare ragione della imperfezione di quest'ultima. Introdurre l'azione necessaria delle cause seconde serviva per spiegare l'imperfezione strutturale della creatura rispetto al Creatore, senza attribuirgliela alla causalità divina. In secondo luogo, la necessità dell'azione della causa seconda concomitante alla Causa prima fu introdotta, sempre dai filosofi, per depotenziare la potenza infinita della Causa prima, la quale, in virtù della sua perfezione, non può creare un effetto imperfetto.<sup>99</sup>

I filosofi non sono stati nemmeno in grado di dimostrare che Dio crea in modo contingente, cioè secondo libertà, e tanto meno potevano essere in grado di dimostrare la possibilità che Dio crei immediatamente tutto ciò che può creare, senza il concorso delle cause seconde.<sup>100</sup> I *philosophi* in questione sono soprattutto Aristotele e Avicenna<sup>101</sup>, ma come vedremo più avanti anche Averroè.

La posizione di Scoto segna una frattura, ad esempio, con Tommaso

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, 344, n. 10: «Et hoc maxime ponerent philosophi, quia non posuerunt causam secundam – necessario concurrentem – propter aliquam perfectionem addendam effectui, sed quasi propter imperfectionem addendam; sed magis, causalitas primae causae est immediate perfecta, et ideo posuerunt eam non posse immediate esse causam alicuius effectus imperfecti. Et ideo oporteret causam agentem aliam concurrere (imperfectiorem), ut illa prima non produceret secundum ultimum potentiae suae, sed cum illa causa agente secunda effectum deminutum et imperfectum produceret, - hoc est, non ita perfectum effectum produceret mediante causa secunda imperfecta sicut si immediate produceret».

<sup>100</sup> *Ibid.*, 344-345, n. 11: «si philosophi non potuerunt per rationem naturalem concludere Deum posse contingenter causare, quanto magis nec posse immediate in quemcumque effectum vel in quodcumque quod potest producere mediantibus aliis causis secundis?». Sul tema della causalità contingente, si veda SYLWANOWICZ 1996.

<sup>101</sup> Riguardo alle fonti riguardanti la necessità di una mediazione per l'agire della Causa prima, cfr. e.g. *Phys.*, VIII, 6, 259b32-260a19; *Met.*, XII, 6-7; *De coelo et mundo*, I, 7, 275a15-24, 1072a9-23; AVICENNA LATINUS 1977, *Liber de philosophia prima*, IX, 4, 476-483. Riguardo alla necessità causale della Causa prima, cfr. e.g. *Phys.*, I, 4, 187a26-187b1; VIII, 1, 251a8-251b10 e 252a3-22; *Met.*, IX, 8, 1050b7-28; XII, 6, 1071b12-20; AVICENNA LATINUS 1977, *Liber de philosophia prima*, VI, 230-306; IX, 1, 434-446.

d'Aquino, il quale aveva definito la tesi della creazione divina mediata necessariamente dalle cause seconde come contraria alla fede, ma anche alla ragione<sup>102</sup>, a causa di una differenza essenziale tra la causalità di Dio e la causalità naturale, definite dal domenicano, sulla scorta dei testi di Averroè, come «cause equivoche».<sup>103</sup> Questa differenza, in Scoto sembra non essere onorata allo stesso modo. Se, infatti, la causalità divina viene trattata in modo omogeneo rispetto alla causalità naturale è chiaro che il ragionamento dei *philosophi* può avere una sua solidità. Se, invece, la causalità divina è qualcosa di differente e non omogeneo rispetto alla causalità naturale, allora difficilmente l'agire divino potrà essere trattato alla stregua dell'agire di una causa del mondo fisico. Uno dei motivi che porta ad avvicinare la causalità divina alla causalità naturale potrebbe essere proprio la condanna già ricordata della tesi secondo la quale la creazione sarebbe un qualche tipo di *transmutatio*. Prima di questa condanna, Tommaso d'Aquino aveva sostenuto proprio la differenza radicale tra la *creatio*, che non prevede alcunché di presupposto, e la *transmutatio*, che avviene sempre mediante un presupposto, per rimarcare l'impossibilità di intendere la causalità divina sul modello di una qualunque causalità naturale.<sup>104</sup>

Una delle differenze fondamentali che Tommaso ravvisava tra la causalità divina e la causalità naturale consisteva nel fatto che l'azione delle cause naturali, segue dalla necessità della loro forma e dall'unità di questa deriva

---

102 Cfr. e.g. TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2; TOMMASO D'AQUINO 1888 *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 40, a. 3, 387a-388b.

103 TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2, II, 464.

104 TOMMASO D'AQUINO 1889 *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 90, a. 3, 388a-b: «Solus autem Deus potest creare. Quia solius primi agentis est agere, nullo praesupposito; cum semper agens secundum praesupponat aliquid a primo agente [...]. Quod autem agit aliquid ex aliquo praesupposito, agit transmutando. Et ideo nullum aliud agens agit nisi transmutando; sed solius Deus agit creando».

l'unità dell'effetto. Al contrario, l'azione di Dio, spiega Tommaso, segue l'intelletto senza mediazione da parte di una forma. L'intelletto divino, infatti, intende una molteplicità di cose e non soltanto una. Questo lo rende capace di produrre diversi effetti in modo immediato come imitazioni e partecipazioni finite dell'unica Idea divina.<sup>105</sup> Nel pensiero di Scoto, invece, l'intelletto divino non ha una diretta implicazione nell'azione del creare, sebbene la sua azione sia condizione necessaria del dispiegarsi dell'onnipotenza divina.

Tornando ai testi di Scoto, aggiungiamo altre due osservazioni. In primo luogo, i filosofi hanno sempre sostenuto come loro principio, per lo meno riguardo alle cose naturali, che dal nulla non viene alcunché (*ex nihilo nihil fit*) e, quindi, non si capisce in che modo, attraverso la ragione naturale, si possa sostenere che Dio sia così onnipotente da poter produrre totalmente qualunque effetto senza alcuna concausa.<sup>106</sup>

In secondo luogo, se si volesse sostenere nel medesimo tempo la tesi dei filosofi, secondo la quale Dio agisce necessariamente, e l'onnipotenza teologica, la conseguenza sarebbe di dover ammettere che la causalità di Dio sostituisce e rende superflua in tutto e per tutto qualunque tipo di azione da parte

---

105 TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 2, 464: «sicut etiam Commentator ostendit in XI Metaphysicorum, com. 30 [...] actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi aequivoce dicta; quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formae; unde secundum unitatem formae oportet esse unitatem in effectum; sed in divinis actio sequitur intellectum; et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno immediate procedere possunt; et secundum hoc multitudo a Deo processit, prout se intellexit ut ideam plurium, id est ut participabilem diversimoda imitatione. Ipsa etiam positio veritati fidei non consonat, quae solum Deum creatorem annuntiat».

106 DUNS SCOTUS 1963 *Ordinatio*, I, q. 42, q. unica, 345, n. 12: «si ipsi habuerunt quasi pro principio quod 'de nihilo nihil fit' (saltem in istis generabilibus et corruptibilibus), non videtur Deum sic esse omnipotentem quod possit aliquem effectum totaliter producere sine omni alia causa concausante».

di ipotetiche cause seconde. Infatti, la causa che agisce necessariamente in qualunque istante è concomitante all'effetto nello stesso istante in cui causa necessariamente. Quindi, nel momento in cui la causa superiore viene accoppiata all'effetto prima della causa inferiore, la causa superiore, che viene intesa come onnipotente in senso teologico, produce in quel medesimo istante tutto l'effetto e nell'istante successivo non rimarrà alcun effetto da causare per una causa inferiore.<sup>107</sup> Per tutti questi motivi, Scoto può dire che la proposizione: "qualsiasi cosa la causa efficiente prima possa, insieme alla causa seconda, lo può immediatamente da sé sola" non è per sé nota, nemmeno per la ragione naturale, ma può essere soltanto oggetto di fede. Diversamente, i filosofi avrebbero potuto dimostrare molte più cose di quelle che hanno dimostrato e avrebbero affermato proposizioni che, invece, negano.<sup>108</sup>

Se si vuole preservare il senso teologico dell'onnipotenza di Dio, così sembra ragionare Scoto, occorrerà dunque negarne la dimostrabilità razionale, relegandola all'ambito del probabile e della fede, non della verità necessa-

---

107 *Ibid.*, 344-345, n. 13: «si philosophi posuerunt Deum esse necessario agentem (sicut videntur multi eorum sensisse et posuisse), si cum hoc ponerent quod esset omnipotens secundum istum intellectum secundum, haberent negare causalitatem omnem cuiuscumque causae secundae (quod est maximum inconveniens eis): nam causa 'necessario causans' in quocumque instanti comparatur ad effectum, necessario in eodem instanti 'necessario causat et agit'; igitur cum prius comparetur causa superior ad effectum quam causa inferior, et tunc per te necessario est omnipotens, ergo in illo instanti producit totum effectum; ergo in secundo instanti, in quo comparatur secunda causa ad eundem effectum, nihil intelligitur tunc causandum, - et ita agens secundum vel causa secunda nihil potest causare».

108 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 42, q. unica, 346, n. 14: «Et hoc apparet quod haec propositio 'quidquid potest causa effectiva prima cum causa secunda, potest per se immediate' non est nota ex terminis, neque ratione naturali, sed est tantum credita; quia omnipotentia - ex qua dependet - esset nota ratione naturali, facile esset probare ipsis philosophis multas veritates et propositiones quas ipsi negant, et facile esset probare eis saltem possibilitatem multorum quae credimus, quae ipsi negant».

ria.<sup>109</sup>

## 2.1 Sulla dimostrabilità dell'onnipotenza divina: il *Quodlibet*, q. 7

Le questioni introdotte nell'*Ordinatio*, si arricchiscono e approfondiscono nel *Quodlibet*, ossia nell'ultima opera di Scoto, dove la dimostrabilità dell'onnipotenza divina è studiata attraverso il ricorso all'epistemologia aristotelica degli *Analitici secondi* e alla distinzione tra dimostrazione *propter quid* e dimostrazione *quia*. La questione viene posta riprendendo sostanzialmente la discussione di *Ordinatio*, I, d. 42, q. unica: (*Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari?*).

L'onnipotenza, precisa Scoto, è un attributo divino che implica una qualche relazione (*respectum*) di Dio con la creatura. Il primo problema che si pone è quello della dimostrabilità razionale di un tale attributo, senza fare riferimento alle Persone trinitarie. La questione verrà poi approfondita trattando dell'onnipotenza con riferimento al Verbo divino, ma di questo non ci occuperemo.<sup>110</sup> Scoto torna a riflettere sulla relazione tra il concetto aristotelico di potenza infinita presente in *Fisica*, VII e il concetto cristiano di onnipotenza, poiché – come recita il primo argomento principale all'inizio della *quaestio*

---

109 *Ibid.*, 346, n. 15: «Omnipotentia tamen, hoc modo sumpta, licet non sufficienter demonstraretur, probabiliter tamen potest probari sicut verum et necessarium, - et probabilius quam quaedam alia credita, quia non est inconueniens quaedam 'credita' esse evidentiora quam alia».

110 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 249, nn. 1-2: «restat videre de his, qui conveniunt Deo per comparationem ad extra, sive quae important respectum Dei ad creaturas. Et primo de respectu potest esse difficultas uno modo, quantum ad extremum, cui convenit. [...] De respectu ad extra, quantum ad illud cui convenit, duo sunt quaesita. Primo, de illo extremo in generali. Secundo in speciali. Prima quaestio est ista: Utrum Deum esse omnipotentem possit naturali ratione et necessaria demonstrari; et hoc generali intelligendo, non descendendo ad aliquam personam in speciali. Secunda quaestio est, specialiter comparando ad unam personam: Utrum Verbum Dei, vel Filius in divinis, habeat aliquam causalitatem propriam respectu creaturae».

- coloro che ritengono dimostrabile razionalmente l'onnipotenza di Dio si riferiscono proprio ad Aristotele, là dove egli scrive che Dio possiede una potenza infinita in quanto è capace di muovere in un tempo infinito.<sup>111</sup> Ora, poiché la potenza infinita, in quanto infinita, non può essere superata da un'altra potenza, essa sarà equivalente all'onnipotenza.<sup>112</sup> In questo modo si ritiene di poter trovare una convergenza tra aristotelismo e fede cristiana, utilizzando un argomento in parte simile a quello di *Ordinatio*, I, d. 42, q. unica; ma, come si vedrà nel prosieguo, questa equivalenza è assai problematica sia per chi intende interpretare correttamente l'*intentio Aristotelis* sia per chi vuole argomentare correttamente dal punto di vista filosofico, senza saltare subito a conclusioni che, per Scoto, sono esclusivamente teologiche. Per Aristotele, dunque, l'attributo della potenza infinita non può in alcun modo essere equiparato all'onnipotenza teologica. L'equivalenza tra potenza infinita aristotelica e onnipotenza teologica, per Scoto, non è nota alla ragione naturale, se si intende l'onnipotenza come immediata capacità di causare ogni causabile.<sup>113</sup>

Provare l'equivalenza in parola sostenendo che la potenza infinita non possa essere superata né che si possa pensare di superarla - mentre lo si può

---

111 *Ibid.*, 250, n. 3: «Ad primum sic proceditur: videtur primo quod Deum esse omnipotentem possit naturali ratione demonstrari, quia naturali ratione demonstratur Deum esse infinitae potentiae; ergo et omnipotentiae. Antecedens probatur, quia Philosophus probat 8 *Physicorum* Deum esse infinitae potentiae ex hoc quod movet tempore infinito».

112 *Ibid.*: «Probo consequentiam, infinita potentia non potest ab aliqua potentia excedi, nec intelligi excedi, quia tunc aliqua posset esse major illa, et ita illa non esset infinita; sed omnis potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi a potentia, quae est omnipotentia».

113 *Ibid.*, 536, n. 89: «licet infinita potentia activa sit vere omnipotentia, non tamen sequitur: si ratione naturali potest concludi hoc habere infinitam potentiam, ergo et omnipotentiam; quia non est notum ratione naturali infinitam potentiam esse omnipotentiam, et hoc totum intelligendo de omnipotentia immediata respectu cuiuscumque possibilis».



fare con qualunque altra potenza, che non sia l'onnipotenza – è un tentativo a cui Aristotele risponderebbe sostenendo che la potenza può essere infinita pur non essendo l'onnipotenza teologica. Infatti, la potenza, in quanto infinita, ma non identica all'onnipotenza, può essere superata in senso estensivo, sebbene non in senso intensivo. Si può, quindi, pensare una potenza la cui infinità sia più grande di altre infinità, perché la sua azione può estendersi a un maggior numero di causabili; e tuttavia, l'onnipotenza di cui parlano i teologi, rimane per Aristotele un concetto autocontraddittorio, poiché, come avremo modo di dire meglio in seguito, distrugge qualunque ordine essenziale e necessario delle cause.<sup>114</sup> La contraddittorietà evocata è comunque tale soltanto rispetto ai principi della metafisica e della cosmologia aristotelica, non in assoluto. Questo è un punto essenziale per comprendere il modo di procedere di Scoto nel confronto tra teologia e filosofia aristotelica.

### 2.1.1 Onnipotenza e dimostrazione *propter quid*

La dimostrabilità dell'onnipotenza divina non è negata in assoluto da Scoto, ma occorre distinguere, tra diversi tipi di dimostrazione e precisare quale tipo di onnipotenza sia dimostrabile. La prima questione è del tutto assente negli altri testi che trattano il medesimo tema e ci costringe ad ampliare il discorso sul piano epistemologico e gnoseologico, mostrando come il tema dell'inni-

---

114 *Ibid.*, 537, n. 90: «Cum probatur quod infinita potentia sit omnipotentia, quia “infinita potentia non potest excedi nec intelligi excedi, quaecumque autem potentia, quae non est omnipotentia, potest intelligi excedi”, responderet Philosophus: quod potentia suprema non est omnipotentia sicut intelligimus omnipotentiam, et tamen est infinita potentia; non ergo potest intelligi excedi secundum intensionem, quia sic infinita est. Sed licet possit intelligi excedi aliquo modo secundum extensionem, quia non est omnipotentia, non tamen proprie hoc intelligi potest, quia non sine contradictione, quia diceret Philosophus quod omnipotentiam immediatam respectu cuiuslibet in aliquo eodem esse includeret contradictionem, quia destrueret ordinem essentialem causarum».

potenza divina sia fondamentale per tentare di comprendere nella sua interezza il pensiero di Scoto.

Negli *Analitici secondi*, Aristotele aveva distinto il conoscere scientificamente 'che' (ὅτι, *quia*) e il conoscere scientificamente il 'perché' (διότι, *propter quid*).<sup>115</sup> Nel primo caso, si conosce mediante dimostrazione *che* un predicato inerisce a un soggetto, mentre nel secondo si conosce mediante dimostrazione il *perché* un predicato inerisce a un soggetto. L'articolazione di questa distinzione è particolarmente complessa. Da parte sua, Scoto precisa che la dimostrazione *propter quid* avviene per mezzo della causa, mentre la dimostrazione *quia* è costruita a partire dall'effetto. La necessità di una tale distinzione è razionalmente dimostrabile osservando che ogni vero necessario, cioè ogni conoscenza scientifica ( $V_1$ ), se non è evidente a partire dai termini della proposizione con la quale viene espressa, possiede una connessione necessaria con una conoscenza precedente ed evidente a partire dai termini ( $V_2$ ) e può essere dimostrata attraverso quest'ultima. Se non che,  $V_1$  può avere due tipi di connessione necessaria con  $V_2$ , o perché  $V_2$  esprime la causa di ciò che è conosciuto per mezzo di  $V_1$  o perché  $V_2$  riguarda l'effetto di ciò che è conosciuto per mezzo di  $V_1$ .<sup>116</sup>

Da qui scaturiscono alcune osservazioni. In primo luogo, dei primi principi, cioè dei principi immediatamente noti a partire dai termini non si dà dimostrazione, mentre la dimostrazione è possibile per tutte le conoscenze in-

---

115 *An. Post.*, I, 13, 22.

116 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 252, n. 7: «Prima distinctio est nota ex primo posteriorum, quae est, quod demonstrationum alia est propter quid, sive per causam; alia quia sive per effectum. Probatur ista distinctio per ratione, quia omne necessarium verum, non evidens ex terminis, habens tamen connexionem necessariam et evidentiam ad aliud, ut necessarium evidens ex terminis, potest demonstrari per illud verum evidens. Nunc autem, aliquod verum necessarium non evidens ex terminis, habet connexionem necessariam ad aliquod verum acceptum ab effectu».

termedie che si trovano tra i principi e le conclusioni di un ragionamento. In secondo luogo, quando una conoscenza è ottenuta a partire dall'effetto, ossia mediante una dimostrazione *quia*, può essere evidente, sebbene non sia evidente la stessa conoscenza raggiunta mediante una dimostrazione *propter quid*. La dimostrazione *quia*, infatti, si basa spesso sull'esperienza sensibile per la quale si può osservare l'effetto da cui trarre una certa conoscenza, a partire da molti casi singolari. Tuttavia, non è detto che attraverso questo metodo dimostrativo si sappia anche il perché del verificarsi di qualcosa. Infatti, il perché non può provenire dalla semplice constatazione empirica di alcunché, ma da ulteriori ricerche di tipo speculativo.<sup>117</sup>

Una seconda distinzione riguarda il termine 'onnipotenza'. Esso dice di una potenza attiva e causativa il cui referente è il possibile, nel senso dell'essenza causabile. Ora, il possibile, precisa Scoto, non deve essere inteso qui, in modo generico, come ciò che si oppone all'impossibile e nemmeno come ciò che si oppone genericamente all'ente *a se*, nel senso del producibile. Il possibile che Scoto ha in mente è da prendere nel preciso senso di ciò che si converte con il 'causabile', in quanto relato con una potenza causativa. L'onnipotenza ha, quindi, una sua universalità, non nel senso che possa essere predicata anche delle creature, ma nel senso che si rivolge a tutto ciò che è causabile, in quanto possibile, ossia creabile<sup>118</sup>. L'onnipotenza, dunque, sarà attributo della

---

117 *Ibid.*, 253, n. 7: «Et videtur hinc sequi corollaria, quod principia immediata sive evidentia ex terminis, non possunt demonstrari demonstratione quia; quod si verum est, tunc quaedam media vera inter prima vera, et conclusiones ultimas, et solum illa sunt demonstrabilia, quia per vera ultima. Qualiter autem verum acceptum ab effectu possit esse evidens, et tamen verum acceptum a causa non evidens, patere potest, si aliquis consideret modum illum acquirendi scientiam, primo Metaphysicorum et secundo Posteriorum per experientiam, quia per experientia est frequenter notum de effectu, quia est ex multis singularibus acceptis a sensu, et nondum scitur propter quid ita est, quia illud non habetur a sensu, nisi mediante ulteriore inquisitione».

118 *Ibid.*, 253, n. 8: «Secunda distinctio est de omnipotentia, et illa praesupponit confusum

Prima causa e non di un generico Primo produttore – espressione che potrebbe essere rivolta anche a Dio Padre che genera il Figlio – e vedremo che molte delle considerazioni di Scoto avranno a che fare con il tema della causalità.

L'onnipotenza può essere quindi definita come la potenza attiva che si rivolge a qualunque creabile, e ciò in due sensi possibili e alternativi: 1) immediatamente o mediatamente a seconda dei casi (onnipotenza filosofica); 2) esclusivamente in modo immediato, ossia senza la cooperazione di alcuna altra causa (onnipotenza teologica).<sup>119</sup> Fatte queste lunghe premesse, Scoto si chiede se e a quali condizioni si possa razionalmente dimostrare che Dio possiede uno o entrambi i tipi di onnipotenza. In primo luogo, il francescano si concentra sulla dimostrazione *propter quid* e da queste indagini scaturiscono tre conclusioni secondo le quali la proposizione 'Dio è onnipotente':

1) può essere dimostrata *in se*, secondo entrambi i sensi, attraverso una dimostrazione *propter quid*;

2) può essere dimostrata dall'intelletto dell'*homo viator* che si trova in senso assoluto (*simpliciter*) nello stato di via;

3) non può essere dimostrata dall'intelletto dell'*homo viator* per mezzo

---

intellectum huius termini omnipotentia, qui talis est, quod omnipotentia non est passiva, sed activa, non quaecumque, sed causativa. Per hoc habetur, quod ipsa est respectu alterius in essentia causabilis, quia non est causalitas nisi respectu diversi simpliciter; ergo est potentia respectu possibilis, non generaliter, ut opponitur impossibili; nec etiam ut opponitur necessario omni modo a se, prout convertitur cum producibili, sed respectu possibilis, prout possibile idem est quod causabile, quia terminus potentiae causativae, includit etiam omnipotentia quamdam universalitatem, non quidem ipsius potentiae in se (non enim omnipotentia est, quaecumque potentia formaliter, quia non est potentia aliqua creaturae). Sed ista universalitas est ipsius potentiae, non simpliciter, sed respectu huius causabilis, quod est possibile, sive creabile, ut sit sensum)».

119 *Ibid.*, 254, n. 8: «Omnipotentia est ipsa potentia activa respectu cuiuscumque creabilis. Et hoc potest intelligi dupliciter: uno modo, quod sit cuiuscumque creabilis immediate vel mediate; alio modo quod sit cuiuscumque creabilis, et immediata saltem immediate causae, hoc est, nulla alia causa activa mediante».

di conoscenze note ad esso in modo naturale e in base alla legge comune (*lex commune*).<sup>120</sup>

Le prime due conclusioni sono rivolte a situazioni ipotetiche che non trovano realizzazione di fatto, sebbene di diritto siano possibili e non contraddicano le capacità conoscitive del nostro intelletto. La terza conclusione, invece, riguarda la situazione di fatto. Non è la prima volta che troviamo un tale modo di distinguere piano *de iure* e piano *de facto* nei riguardi dell'intelletto. Ciò è probabilmente dovuto a una considerazione dell'intelletto come facoltà ben più potente, di diritto, rispetto alle sue possibilità, stante la condizione postlapsaria.

La prima conclusione riguardante la dimostrabilità *propter quid* dell'onnipotenza divina sostiene che la proposizione 'Dio è onnipotente' (in entrambi i sensi) possa essere dimostrata per mezzo di una conoscenza precedente che è vera a partire dai termini e non è a sua volta mediata. La proposizione 'Dio è onnipotente' riposa su una proposizione immediata e per sé nota per qualunque intelletto che concepisca le caratteristiche essenziali (*rationes*) veicolate dai termini di quella proposizione, senza bisogno di un'ulteriore dimostrazione. Ciò che deve essere mostrato, invece, è il carattere mediato *propter quid* che consente di passare da una tale conoscenza per sé nota alla proposizione 'Dio è onnipotente'.<sup>121</sup>

---

120 *Ibid.*, 254-255, nn. 9-10: «De secundo articulo videndum est de demonstratione, et primo de demonstratione propter quid; secundo de demonstratione quia. De demonstratione propter quid, sunt tres conclusiones. Prima est ista: Deum esse omnipotentem, utroque modo accipiendo omnipotentiam, est verum demonstrabile in se demonstratione propter quid. Secunda conclusio, istud verum est demonstrabile viatori stante simpliciter statu viae. Tertia conclusio: istud verum non potest demonstrari viatori ex notis sibi naturaliter et de lege communi».

121 *Ibid.*, 255-256, nn. 13-15: «Prima conclusio probatur sic: illud est verum demonstrabile in se propter quid, per aliud verum prius, generaliter, quod ex terminis suis habet, quod sic posset demonstrari; tale est istud verum; Deus omnipotens, utroque modo; ergo, etc.

Scoto propone due dimostrazioni. Nella prima, egli parte dall'osservazione per cui l'ordine reale tra elementi distinti realmente coincide con l'ordine di conoscibilità dei medesimi, in qualunque modo essi siano distinti nel loro essere conoscibile. Se non che, se vi fosse una distinzione reale in Dio tra natura, intelletto, volontà e potenza *ad extra*, vi sarebbe un ordine reale tale per cui la natura divina sarebbe il primo elemento a cui seguirebbe un certo intelletto, una certa volontà e, infine, una certa potenza verso determinati possibili. Dunque, qualunque sia questa distinzione, rimane vero che vi è un ordine di conoscibilità per il quale dalla natura divina si può giungere a conoscere che quella natura possiede un certo intelletto, una certa volontà e, infine, una certa potenza che è propriamente l'onnipotenza. L'affermazione della verità dell'onnipotenza divina si fonda, quindi, sull'affermazione per sé nota *in se* dell'intelletto o della volontà divina.<sup>122</sup> Su questo ultimo aspetto Scoto non si sbilancia, poiché nulla cambia ai fini della dimostrazione<sup>123</sup>, sebbene

---

Major patet, quia tale verum est in se, quale est ex ratione terminorum, unde illud est in se verum notum per se, quod ex rationibus terminorum est per se notum. Ex hoc sequitur quod tale verum in intellectu concipiente sic terminos, sit per se notum. Minor probatur, quia verum illud quod ex terminis suis est necessarium et mediatum, ex terminis etiam habet quod in se sit demonstrabile propter quid; tale verum est istud: Deus est omnipotens, utroque modo intelligendo omnipotentiam. Probatio, patet enim quod sit verum et necessarium. Nec hoc hic probatur, quia de hoc non est quaestio, sed tantummodo de modo quo illud verum possit ostendi, sive innotescere».

122 *Ibid.*, 256, n. 16: «Quod etiam sit verum necessarium mediatum, probatur dupliciter: Primo, qualis est ordo realis inter aliqua distincta realiter, talis est ordo cognoscibilitatis inter eadem, qualitercumque distincta in esse cognoscibili; nunc autem, si esset distinctio realis inter naturam, intellectum, voluntatem et potentiam ad extra, esset tali sordo realis, quod quia natura habet talem intellectum, et talem voluntatem, ideo est sic potens respectu talium ad extra; ergo qualitercumque est haec distinctio, sempre est ordo cognoscibilitatis, quod quia natura divina habet talem intellectum et talem voluntatem, ideo habet talem potentiam, quae est omnipotentia. Patet ergo quod sic hoc verum necessarium habet medium, et quod medium, quia intellectum vel voluntatem, vel utrumque».

123 *Ibid.* 257, n. 18: «Prima probatio istarum duarum posset habere quamdam declarationem annexam, quae scilicet potentia sit formaliter omnipotentia, vel magis proprie loquendo, immediatum fundamentum respectu omnipotentiae, an scilicet intellectus in

già sappiamo che, per il teologo francescano, l'onnipotenza è radicata essenzialmente nella volontà divina.

La seconda dimostrazione sfrutta il concetto di proprietà *nozionale*. In Dio vi sono delle proprietà essenziali che riguardano esclusivamente la sua natura e le proprietà essenziali che riguardano le relazioni che Dio intrattiene *ad extra*. Tuttavia, vi sono anche proprietà nozionali che hanno il loro fondamento nelle proprietà essenziali del primo tipo e precedono logicamente le proprietà essenziali del secondo. Ad esempio, la capacità di *dire* propria di Dio appartiene ai *notionalia*, ma si fonda sulla proprietà essenziale (del primo tipo) che Dio possiede di essere *memoria perfecta*. Ora, se la proprietà nozionale del dire non è una proprietà logicamente immediata, perché prevede la mediazione della proprietà essenziale della memoria perfetta, a maggior ragione, l'onnipotenza sarà una proprietà essenziale, ma mediata, visto che prevede la relazione di Dio verso l'altro da sé, ossia verso le creature.<sup>124</sup>

Con questa prima conclusione Scoto intende dire che la proposizione 'Dio è onnipotente' è un vero necessario e dimostrabile *propter quid*, ma soltanto *in se*, cioè prevedendo un intelletto effettivamente in grado di concepire la natura di Dio come dotata di intelletto e volontà, affinché si possa compiere la necessaria mediazione che porti all'affermazione dell'onnipotenza divina.

---

Deo, an voluntas; sed huiusmodi explanatio non est ad propositum simpliciter necessaria, quia ex utroque membro aequae habetur intentum».

124 *Ibid.*, 256-257, n. 17: «Hoc idem scilicet quod illud verum sit mediatum, probatur secundo sic, quia omne verum necessarium vel est mediatum vel immediatum; illud autem non est immediatum, ergo, etc. Probatio minoris, quia notionale immediatius videtur convenire essentiae, quam illud quod dicit respectum ad extra, ut habetur ex solutione primae quaestionis. Nunc autem notionale non ita immediate convenit essentiae divinae, sicut aliquod essenziale, sicut probatur in solutione eiusdem quaestionis, quia *dicere* convenit per hoc medium, quod est perfecta memoria; ergo multo magis omnipotentia, quae dicit respectum ad extra, non convenit Deo sive cuicumque personae divinae omnino immediate».

La seconda conclusione prevede che la proposizione 'Dio è onnipotente' (in entrambi i sensi) sia dimostrabile con una dimostrazione *propter quid* anche dall'intelletto dell'uomo in via, a patto che non sia nella condizione della visione beatifica o del rapimento verso il settimo cielo che toccò a San Paolo. Quindi, l'intelletto non deve essere posto in una condizione che contraddica lo stato di via. In entrambi i casi, infatti, vi sarebbe una visione diretta di Dio, sebbene rispettivamente permanente e transeunte<sup>125</sup>. La dimostrazione di questa seconda conclusione avviene nel modo seguente. La proposizione 'Dio è onnipotente' rimane una verità mediata che prevede a fondamento una verità immediata, ma Scoto osserva che qualunque intelletto può possedere un concetto semplice che includa virtualmente la verità immediata e la verità da essa mediata, di modo che in quell'intelletto si possa avere la notizia *propter quid* della verità mediata, ma rimanendo assolutamente nello stato di via, cioè senza una notizia derivata da eventi che contraddicano tale stato<sup>126</sup>.

Ora, che l'onnipotenza di Dio sia una verità mediata era stato dimostrato nella prima conclusione. Ciò che è da dimostrare è la possibilità che nell'intelletto dell'uomo in via si possa dare un concetto semplice come quello descritto sopra, stanti le condizioni date<sup>127</sup>. Scoto comincia con il ricordare alcu-

125 *Ibid.*, 257-258, n. 19: «Secunda conclusio sic intelligitur, quod viator nihil habens quod repugnet statui viae, nec simpliciter, nec etiam ad tempus permanens, cuiusmodi ponitur raptus Pauli, potest habere istam notitiam per medium propter quid: Deus est omnipotens, intelligendo de utraque omnipotentia».

126 *Ibid.* 258, n. 19: «Haec conclusio probatur sic: in quocumque intellectu potest haberi conceptus simplex virtualiter includens veritatem immediatam, et ulterius mediatam, in illo intellectu haberi potest notitia propter quid veritatis mediatæ, sed stante simpliciter statu viae, citra omnem notitiam permanentem vel transeuntem, quæ scilicet repugnant statui viae, potest haberi talis conceptus simplex virtualiter includens istam: Deus est omnipotens, et etiam virtualiter includens suam immediatam præcedentem; ergo, etc.».

127 *Ibid.* 258, n. 20: «Minor ista, quantum ad hoc, quod aliquis conceptus simplex virtualiter includit istam, mediante aliqua alia immediata, patet ex hoc quod in probatione primæ conclusionis ostensum est, istam esse immediatam. Sed restat hic probandum, quod talis conceptus in intellectu viatoris possit haberi stante simpliciter statu viae, hoc



ne distinzioni riguardanti i modi di conoscere. Qualcosa viene conosciuto per accidente, come quando si conosce accidentalmente il concetto di ‘uomo’, conoscendo direttamente il concetto di ‘bianco’ o il concetto di ‘colui che è capace di ridere’; rispettivamente accidente e proprio della sostanza ‘uomo’. Altre cose sono conosciute per sé (*primo modo*), ma in universale, come quando si conosce il concetto di ‘uomo’ conoscendo direttamente il concetto di ‘animale’, una delle caratteristiche essenziali dell’essenza umana. Infine, si conosce qualcosa per sé anche in particolare, sebbene in modo confuso, come quando conosciamo l’individuo umano prima di conoscere la definizione di ‘uomo’. Infatti, precisa Scoto, l’ultimo grado della conoscenza scientifica è proprio la conoscenza definitoria che ci permette di conoscere l’essenza (*incomplexum*) scientificamente. La conoscenza definitoria è «conoscenza per sé nel particolare distintissima» che supera anche quella conoscenza confusa di cui parla Aristotele in *Fisica*, I, là dove spiega che

occorre procedere da ciò che si prospetta in generale verso gli aspetti particolari: quanto si offre come un insieme, infatti, è più conoscibile per la sensazione, e ciò che abbiamo chiamato “generale” è appunto una sorta di intero: ciò che è generale racchiude infatti in sé una molteplicità di cose come sue parti. Accade lo stesso – e nell’identico modo –, anche nel rapporto tra nomi e discorso: il nome infatti significa un qualcosa di generale e di indistinto [...], mentre la definizione che ne diamo determina il nome nei suoi aspetti analitici, giungendo fino agli elementi particolari.<sup>128</sup>

---

est, citra cognitionem, non tantum beatificam, sed etiam raptus».

128 *Phys.*, I, 1, 184a23-184b12. Cfr. DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 258-259, n. 20: «Hoc autem probatur, primo exemplo,; secundo ratione. Exemplo sic, aliquid intelligitur per accidens, sicut intelligitur homo, intelligendo album, vel risibile. Ulterius aliquid intelligitur per se, sed in universali, ut intelligitur homo, intelligendo animal. Tertio, intelligitur aliquid per se, etiam in particolari, sed adhuc quodammodo confuse, sicut intelligo hominem antequam intelligam definitionem [...]. Ultimus tamen gradus cognoscendi aliquid incomplexum cognitione scientifica, sive praevia scientiae, est cognitio definitiva, quia ipsa est cognitio per se in particolari distinctissima, excedens etiam illam confusam cognitionem, de qua loquitur Philosophus primo *Physicorum sustinent autem hoc, quod nomina ad rationem*, etc. Saltem in hac cognitione definitiva habetur conceptus evidenter

È la conoscenza definitoria che ci permette di possedere un concetto in modo evidente e virtualmente includente tutte le verità necessarie su quell'oggetto. Occorre qui ricordare che l'inclusione virtuale è una caratteristica fondamentale innanzitutto di quel concetto evidentissimo che è il concetto di *ens*, la cui virtualità è in grado di contenere qualunque verità sia possibile conoscere.<sup>129</sup>

Tornando al nostro tema, Scoto afferma che la conoscenza distintissima previa all'atto della conoscenza scientifica – o, detto in altro modo, il concetto che in modo massimamente evidente include le verità dei principi e delle conclusioni – che sia possibile possedere senza una visione chiara, ossia senza una conoscenza intuitiva del suo oggetto, è sufficiente ad avere conoscenza scientifica di tale oggetto<sup>130</sup>. Nel caso in cui l'oggetto da conoscere sia Dio, è possibile anche all'*homo viator* possederne una conoscenza scientifica, sebbene non intuitiva, ma astrattiva e in forma di giudizio (*verum complexum*).<sup>131</sup> La conoscenza intuitiva prevede l'esistenza attuale della cosa come una vera e propria presenza di fronte al soggetto conoscente, mentre la conoscenza astrattiva non ha bisogno dell'esistenza attuale della cosa, ma prescinde dall'esistenza e dalla non esistenza, avendo come oggetto soltanto l'essenza. La conoscenza definitoria, in quanto è conoscenza scientifica, è una conoscenza di

---

et virtualiter includens omnes veritates necessarias de tali obiecto».

129 Cfr. DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, 85-86, n. 137. Si veda SOLIANI 2012, 83-131.

130 Cfr. DUNS SCOTO *Quodlibet*, q. 7, 259, n. 21: «Ex hoc arguitur sic: cognitio distinctissima praevia actui scientiae, sive conceptus maxime evidenter includens veritates principiorum et conclusionum, qui potest haberi citra visionem claram, sive cognitionem intuitivam eius obiecti, sufficit ad habendum scientiam de tali obiecto».

131 *Ibid.*: «Sed quaecumque cognitio de Deo, quae sit citra visionem claram, vel cognitionem intuitivam, est simpliciter possibilis statui viae; ergo talis conceptus potest simpliciter haberi de Deo, stante simpliciter statu viae, qui sufficiat ad cognoscendum verum complexum».

tipo astrattivo. La conoscenza intuitiva di Dio, permanente o temporanea che sia, porrebbe l'uomo fuori dallo stato di via<sup>132</sup>.

Gli esempi portati da Scoto sono sostenuti anche da una via semplicemente razionale. Infatti, spiega il francescano, di qualunque oggetto di scienza si può avere una conoscenza assolutamente distintissima e astrattiva senza necessità della conoscenza intuitiva dell'oggetto. Quindi, senza che l'uomo sia posto fuori dallo stato di via, conoscendo intuitivamente Dio, è a lui possibile possedere un concetto semplice che virtualmente e in modo evidente sia inclusivo di tutte le verità necessarie su Dio. Del resto, ogni scienza riguarda la *res*, in qualunque senso venga presa, non in quanto esistente, ma prescindendo dalla sua esistenza attuale. L'oggetto, infatti, rimane conoscibile anche senza l'esistenza attuale<sup>133</sup>. Scoto ritiene che la conoscibilità di qualcosa non dipenda dall'esistenza attuale di quel qualcosa, ma riguardi soltanto l'essenza. In questo modo, egli ritiene di interpretare correttamente Aristotele, il quale, in *Metafisica* VII, aveva scritto che

delle sostanze sensibili particolari non c'è né definizione né dimostrazione, in

---

132 *Ibid.*, 260, n. 22: «cognitio abstractiva possit esse non existentis, aequae sicut et existentis, tamen intuitiva non est nisi existentis, ut existens est; cognitio autem hominis abstractiva et definitiva potest esse non existentis et existentis. Patet ex dictis ibi. Et patet ex se, quia ita habetur, si res non existat, sicut si existat; ergo illa cognitio definitiva est citra cognitionem intuitivam obiecti definiti universalis. Minor etiam patet ex dictis ibidem, quia sola cognitio intuitiva divinae essentiae est illa, quae ponit hominem extra statum viae; si simpliciter, simpliciter, si ad tempus, ad tempus».

133 *Ibid.* 260-261, n. 23: «Quod probatum est exemplo, probatur etiam ratione sic: de quocumque obiecto scientiae potest haberi cognitio simpliciter distinctissima abstractiva obiecti citra intuitivam; Deus autem est per se obiectum alicuius scientiae; ergo de ipso potest haberi talis notitia distinctissima citra intuitivam, et per consequens, propositum, quia illa non poneret aliquem extra statum viae, et tamen virtualiter et evidenter est includens omnes veritates necessarias de Deo. Probatio maioris, omnis scientia est de re non praecise, ut existens est, quod intelligo sic, quod ipsa existentia, etsi sit ratio intellecta in obiecto, vel cita obiectum tamen non necessario requiritur, ut actualiter conveniens obiectio, in quantum obiectum est scibile».

quanto hanno materia, la cui natura implica possibilità di essere e di non essere: perciò tutte queste sostanze sensibili individuali sono corruttibili. Ora, se la dimostrazione c'è solo di ciò che è necessario e se la definizione è un procedimento scientifico, e se, d'altra parte, come non è possibile che la scienza sia in un certo momento scienza e in un altro momento ignoranza (perché tale è la natura dell'opinione), così non è neppure possibile che ci sia dimostrazione né definizione di ciò che può essere diversamente da come è (perché di questo c'è solo opinione): ebbene, allora è evidente che di queste sostanze non ci sarà né definizione né dimostrazione.<sup>134</sup>

Dunque, non vi può essere scienza del contingente, ma soltanto di ciò a cui appartiene una qualche necessità, o per lo meno una qualche permanenza nell'anima, anche quando la cosa non esiste più attualmente. In questo senso, le essenze, così ragiona Scoto, hanno una loro necessità, tanto che la loro definizione non muta, a prescindere dalla loro esistenza attuale; per questo la scienza che se ne può avere non può venire meno<sup>135</sup>. Noi sappiamo già, per averne trattato in precedenza, che le essenze, per Scoto, possiedono davvero una loro stabilità eterna grazie all'intelletto divino dal quale dipendono nella loro verità, ossia nel loro *esse cognoscibile*. L'intelletto divino è quindi la condi-

---

134 *Met.*, VII, 15, 1039b27-1040a2. Cfr. DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 261, n. 24: «Istud probatur ex intentione Philosophi 7 Metaphysicorum c. 13 Demonstratio, inquit, est necessarium, et definitio scientifica, et non contingit, sicut nec scientiam quandoque scientiam, quandoque ignorantiam esse, ita nec demonstrationem, nec definitionem, supple quandoque contingit esse talem quandoque non esse talem. Ex hoc concludit, palam autem ipsorum, scilicet singularium corruptibilium, neque scientia neque definitio. Neque enim sunt manifesta corrupta, scientiam habentibus, cum a sensu abscesserint, et salvatis in anima rationibus eisdem, non erit determinatio neque definitio».

135 *Ibid.*: «Intelligo sic rationem Philosophi, quod si de contingenti, sive de corruptibili, ut tale, esset definitio vel demonstratio, cum illud tale possit quandoque esse, quandoque non, salvata tamen ratione in anima, sequitur quod esset quandoque scientia de illo obiecto, quandoque demonstratio, et quandoque non, quod est impossibile. Ex hoc ergo habeo istam propositionem, quod cum ratio in anima possit manere, non manente existentia actuali obiecti, sequitur quod existentia non est per se ratio obiecti, ut scibile est, quia ratio scientifica non potest manere eadem in anima, non manente illo eodem, quod est per se ratio scibilis, ut scibile est; sive autem scibile possit existere in re sive non, saltem ratione eius, ut scibile est, potest manere eadem in anima, non manente existentia; abstrahit ergo scientia ab existentia, ita quod non includit eam in ratione scibilis».

zione ultima di permanenza delle essenze. L'anima lo è soltanto in senso secondario.

Si potrebbe dire che il campo delle essenze riguardi la conoscenza scientifica, il necessario e l'intelletto, mentre il campo dell'esistenza attuale è quello dell'opinione, del contingente e, come si vedrà, della volontà (anche declinata *in divinis* come onnipotenza). Rimane il dubbio, invece, sul contesto specifico nel quale Scoto ha collocato la seconda conclusione. In che senso, infatti, è possibile al *viator* una conoscenza astrattiva così alta di Dio, se non mediante un Suo intervento? È possibile ipotizzare che Scoto si riferisca alla condizione prelapsaria dell'intelletto.

La riflessione che Scoto sta conducendo sulla dimostrabilità dell'onnipotenza di Dio è di ordine epistemologico in più sensi. Essa non riguarda soltanto le condizioni e il modo di dimostrabilità, ma anche lo statuto della teologia. Se ci poniamo nella condizione dell'intelletto *simpliciter in statu viae*, ossia nella situazione presa in esame dalla seconda conclusione, si può dire che la teologia sia una scienza teoretica e non semplicemente pratica, poiché si dice che l'intelletto potrebbe possedere un concetto che includa virtualmente tutte le verità necessarie, dalle più immediate alle più mediate, che riguardino Dio. Non è necessaria una conoscenza intuitiva di Dio, ma è sufficiente un concetto ottenuto per conoscenza astrattiva con le caratteristiche appena descritte. Soltanto le verità contingenti non possono essere incluse in quel concetto, poiché, come si diceva, non sono verità propriamente scientifiche, non essendo necessarie. Tuttavia, esse possiedono una qualche necessità se guardate dal lato della capacità divina di compiere determinati atti. Dio, infatti, è necessariamente potente a creare, o a resuscitare o a beatificare, sebbene non

sia necessitato a farlo<sup>136</sup>.

Oltre questo, però, l'intelletto *simpliciter in via* non potrebbe andare, poiché ciò che Dio può realizzare determinatamente non è qualcosa che sia scientificamente conoscibile, in quanto appartiene allo spazio della contingenza. Diversamente, conclude Scoto, il *viator* sarebbe un perfetto teologo, il quale, senza conoscenza intuitiva di Dio, conoscerebbe, per mezzo del concetto più distinto possibile della divinità, tutte le verità, sia quelle necessarie sia quelle soltanto possibili e che riguardano le relazioni di Dio *ad extra*.<sup>137</sup>

Si può dire che la terza conclusione riguardi specificamente la condizione di fatto nella quale il *viator* si trova. Essa, infatti, enuncia l'impossibilità di una dimostrazione *propter quid* dell'onnipotenza divina *ex puris naturalibus* e secondo la legge comune, posta da Dio dopo il peccato originale<sup>138</sup>. Rimane

---

136 *Ibid.*, 262, n. 26: «Iuxta istam conclusionem haberi potest corollarium, quomodo theologia potest esse scientia in intellectu viatoris, stante simpliciter statu viae, quia intellectus potens habere conceptum virtualiter includentem omnes veritates de ipso necessarias ordinatas, immediatius scilicet, et mediatius, potest de illo obiecto habere scientiam completam, sic autem potest intellectus viatoris habere de Deo; ergo, etc. Minor patet, quia distinctissimus conceptus subiecti theologiae, quod est Deus, potest haberi citra cognitionem intuitivam, et ille conceptus, et virtualiter, et evidenter, continet omnes veritates necessarias de subiecto; contingentes autem non potest includere, quia illae non sunt natae includi in ratione alicuius subiecti, quaecumque enim veritas includitur sufficienter in aliquo simplici conceptu est necessaria. Tamen de contingentibus sunt quaedam veritates necessariae, non quidem de actu eorum, sed de possibilitate, et illae etiam modo praedicto sciri possunt, utpote, Deus est potens creare, potens resuscitare, potens beatificare, et sic de aliis articulis fidei respicientibus contingentiam».

137 *Ibid.*, 263, n. 27: «nec, ultra istud verum necessarium de eo quod est, Deum posse, est aliquid proprie scientificae cognoscibile, quantum ad tale proprium. Esset ergo viator perfecte scientificae theologus, qui per conceptum distinctissimum divinitatis possibilem habeti, citra cognitionem intuitivam, cognosceret ordinate veritates omnes necessarias, sive illas, quae sunt de intrinsecis, quae necessario insunt, sive illas, quae sunt de possibili, comparando ad extrinseca».

138 Con l'espressione "legge comune" Scoto intende sicuramente la legge posta da Dio dopo il peccato originale. Tra l'altro occorre ricordare che la condizione intellettuale dell'uomo dopo il peccato originale è stata in qualche modo peggiorata da una decisione insindacabile di Dio, in ottemperanza alla pena dovuta per la disobbedienza di Adamo ed Eva. Cfr. e.g. DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 3, 113. nn. 186-187;

vero che la proposizione 'Dio è onnipotente' è frutto di una mediazione dimostrativa a partire da una proposizione immediata, l'assenso alla quale è vincolato alla conoscenza delle caratteristiche essenziali veicolate dai termini della proposizione stessa. Se non che, la *coordinatio* di soggetto e predicato in quella proposizione immediata è possibile soltanto a quell'intelletto che possieda un concetto virtualmente ed evidentemente inclusivo di quella coordinazione. Ora, un concetto di Dio di questo genere non è possibile all'intelletto del *viator*, stanti le condizioni di fatto nelle quali è in qualche modo costretto ad operare.<sup>139</sup>

L'intelletto umano può formare i propri concetti soltanto grazie all'intelletto agente e al fantasma, quindi la condizione naturale dell'uomo è quella di non poter fare a meno dell'immaginazione, per poter elevarsi ai concetti più astratti. Non vi è nient'altro che possa muovere l'intelletto del *viator*, secondo la legge che Dio ha posto dopo il peccato originale. Per questi motivi, l'uomo non può possedere un concetto distinto di Dio che includa virtualmente ed evidentemente tutte le verità ordinate che consentano di giungere al giudizio 'Dio è onnipotente' (in entrambi i sensi).<sup>140</sup>

---

DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 14, 513, n. 44.

139 Cfr. DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 264, n. 29: «Tertia conclusio est ista: Quod homo viator ex puris naturalibus non potest demonstrative "propter quid" cognoscere istam: "Deus est omnipotens". Hoc probatur sic: Quia propositio mediata non potest cognosci "propter quid" nisi per propriam immediatam; nec illa potest simpliciter cognosci nisi ex terminis, et specialiter nisi ex ratione termini subiecti, quod scilicet subiectum includit praedicatum et propter hoc includit veritatem sive notitiam illius immediate; coordinatio ergo scientiae "propter quid" non est possibilis intellectui nisi habenti conceptum de subiecto virtualiter et evidenter includentem totam illam coordinationem; sed talis conceptus de Deo non est possibilis viatori ex puris naturalibus pro statu isto.»

140 *Ibid.*, 264, n. 30: «Probatio huius: Quia non est sibi possibilis ex naturalibus nisi conceptus qui potest causari virtute intellectus agentis et phantasmatum; nihil enim aliud est naturaliter movens intellectum viatoris de lege communi; istorum autem virtute, scilicet phantasmatum et intellectus agentis, non potest causari in nobis conceptus distinctus de Deo qui virtualiter et evidenter includit veritates ordinatas usque ad istam: "Deus est omnipotens", utroque modo.»

Tutta la questione, osserva Scoto, si sposta dalla dimostrabilità dell'onnipotenza divina alla conoscibilità di Dio, argomento che il francescano ha lungamente affrontato in *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, qq. 1-4. *Ex puris naturalibus*, l'intelletto umano possiede un concetto semplice e perfettissimo di Dio, che tuttavia non va oltre la conoscenza che il metafisico, sia esso cristiano o non cristiano, può avere di Dio. La fede, afferma il teologo francescano, non ci fornisce un concetto semplice che vada oltre i concetti semplici su Dio posseduti dal metafisico, tanto è vero che il metafisico cristiano e quello non cristiano quando parlano di Dio si contraddicono tra loro, non soltanto nel nome, ma nel concetto stesso, quando l'uno afferma e l'altro nega di Dio lo stesso predicato<sup>141</sup>.

È chiaro che qui il riferimento è al concetto di *ens infinitum*: l'unico concetto semplice e perfetto che l'intelletto umano in via possa possedere di Dio.<sup>142</sup> Tuttavia, questo concetto non è inclusivo virtualmente ed evidentemente di tutte le verità ordinate che consentono di giungere al giudizio 'Dio è onnipotente'. Infatti, a partire da questo concetto, i filosofi non sono stati in grado di giungere all'onnipotenza teologica di cui parla la fede cristiana.<sup>143</sup>

---

141 *Ibid.* 265, nn. 30-31: «Cuius probatio dependet ex solutione quaestionis illius "quomodo Deus est cognoscibilis a viatore". Sed nunc breviter potest sic ostendi: Viator, habens conceptum simplicem et perfectissimum ad quem attingit homo ex naturalibus, non transcendit cognitionem perfectissimam simplicem de Deo possibilem metaphysico; cognitio enim fidei non tribuit conceptum simplicem de Deo, sed tantummodo inclinatur ad assentiendum quibusdam incomplexis quae non habent evidentiam ex terminis simplicibus apprehensis, et, per consequens, per fidem non habetur conceptio simplex transcendens omnem conceptum simplicem apud metaphysicum. Hoc etiam patet, quia metaphysicus infidelis et alius fidelis eundem conceptum habent, cum iste sic affirmans de Deo, ille vero negans, non tantum contradicunt sibi invicem ad nomen, sed etiam ad intellectum».

142 Cfr. DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio*, I, d. 3, pars 1, q. 1.

143 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 265, n. 32: «Nunc autem, conceptus simplex perfectissimus, ad quem attingit metaphysicus de Deo, non includit evidenter veritates ordinatas ad istam "Deus est omnipotens", utroque modo; quia Philosophi multi, attingentes, ut supponitur, ad conceptus perfectissimos posibles viatori ex naturalibus de Deo, ad



Il metafisico può aspirare soltanto a un concetto noto per una dimostrazione *quia*, poiché potrebbe essere noto per una dimostrazione *propter quid* soltanto se fosse includente virtualmente ed evidentemente le verità ordinate su Dio<sup>144</sup>; ma questo prevedrebbe una conoscenza di Dio che sia superiore a ciò che naturalmente è consentito all'immaginazione e all'intelletto agente. Il metafisico parte dalla considerazione dell'ente creato per arrivare a predicare qualcosa di Dio, poiché la conoscenza di quest'ultimo non può essere diretta. Per questo, ad esempio, egli costruisce le seguenti inferenze: 'qualche ente è causato, quindi esiste un ente che è causa non causata'; 'qualche ente è finito, quindi qualche ente è infinito'; 'qualche ente è possibile, quindi qualche ente è necessario'. La mediazione di queste inferenze avviene sfruttando il principio per cui la condizione meno perfetta inerisce all'ente soltanto a patto che all'ente inerisca originariamente la condizione più perfetta, poiché l'imperfetto dipende sempre dal perfetto. Quindi, se nella situazione attuale si può conoscere l'ente meno perfetto, si può affermare anche l'esistenza dell'ente perfetto, ma tale inferenza è soltanto una dimostrazione *quia* e non *propter quid*.<sup>145</sup>

---

notitiam huius veritatis attingere non potuerunt; quod tamen fuisset eis possibile, si talem conceptum simplicem habuissent, imo fuisset eis quasi necessarium, quia ex virtute illius vidissent illam veritatem quasi immediatam et, ulterius applicando per illam ex ista necessaria deductione, scivissent veritatem illam mediatam».

144 *Ibid.*, 266, n. 33: « Probatur hoc aliter: Quia primum principium ad quod attingit metaphysicus, et hoc proprium de Deo, non est sibi notum nisi tantum quia; esset autem notum sibi "propter quid", si posset habere conceptum de Deo virtualiter et evidenter includentem veritates ordinatas de Deo; ergo, etc.».

145 *Ibid.*, 266, n. 34: «Prima propositio, quod metaphysicus non attingit ad principium proprium de Deo magis notum quam "quia", probatur: Quia praemissa media ad concludendum quodcumque proprium de Deo est aliqua propositio particularis affirmans de ente particulariter aliquod praedicatum quod competit enti creato, et ex tali praemissa concludit metaphysicus de ente particulariter praedicatum proprium de Deo, utpote si arguitur: Aliquod ens est causatum; ergo aliquod ens est causa non causata; vel aliquod ens est finitum, ergo aliquod ens est infinitum; vel aliquod ens est possibile, ergo aliquod ens est necessarium. Omnes istae consequentiae probantur per hoc quod conditio imperfecta non inest alicui enti nisi enti insit conditio perfectior, cum imperfectum dependeat a perfecto. Omnes istae consequentiae non probant aliquid nisi "quia", sicut

Scoto sembra affermare che il problema per l'uomo non è tanto quello di affermare l'esistenza dell'Assoluto, ossia dell'ente perfetto, incausato e infinito, poiché questo è possibile farlo partendo dall'esperienza quotidiana dell'imperfetto, del causato e del finito. Il problema sorge piuttosto nel momento in cui si voglia conoscere determinatamente gli attributi e, innanzitutto, la natura di questo Assoluto.

### 2.1.2 Onnipotenza e dimostrazione *quia*

Veniamo ora alle due conclusioni riguardanti la possibilità di dimostrare l'onnipotenza di Dio mediante una dimostrazione *quia*. Secondo Scoto:

1) Dio è onnipotente, nel senso dell'onnipotenza che riguarda immediatamente qualunque possibile, ma ciò non è dimostrabile con una dimostrazione *quia*;

2) l'intelletto in via può dimostrare attraverso una dimostrazione *quia* che Dio è onnipotente per una onnipotenza immediata o mediata rivolta a qualunque possibile<sup>146</sup>.

A prima vista, dunque, la posizione di Scoto, sebbene più articolata rispetto all'*Ordinatio*, non sembra essere mutata. L'analisi della prima conclusione prevede che si precisi che cosa si intende per "immediatezza" quando si parla dell'onnipotenza che riguarda qualunque possibile. Per questo, Scoto discute innanzitutto la posizione dei filosofi, i quali, come già sappiamo han-

---

manifestum est».

146 *Ibid.*, 255, n. 11: «De demonstratione "quia", sunt duae conclusiones: Prima est ista: "Deum esse omnipotentem omnipotentia respiciente immediate quodcumque possibile", licet sit verum, non tamen est a nobis demonstrabile demonstratione "quia". Secunda conclusio: "Deum esse omnipotentem omnipotentia immediate vel mediate quodcumque possibile respiciente", potest demonstrari a viatore demonstratione "quia"».

no negato questa immediatezza totale della Prima causa. Infine, Scoto conclude con la propria posizione<sup>147</sup>.

In primo luogo, l'immediatezza causale rispetto all'effetto può essere intesa in due modi, in base a che cosa si intende per mediazione causale. La causa, infatti, quando non causa immediatamente un effetto, può causare o per mezzo di un'altra causa media tra la prima causa e l'effetto oppure può causare mediante un qualche suo effetto. Se rimuoviamo entrambe le causalità otteniamo il concetto di immediatezza causale<sup>148</sup>. Ora, Scoto precisa che una tale immediatezza totale della causa non è mai stata attribuita a Dio né dai filosofi né dai teologi, poiché non si può concedere, ad esempio, che Dio causi una relazione senza che prima causi il fondamento di quella relazione. Dunque, il fondamento dovrebbe essere l'effetto mediante il quale la Causa prima potrebbe causare, logicamente o nel tempo, la relazione<sup>149</sup>.

Scoto spiega che i filosofi sono concordi nel sostenere che l'immediatezza causale di Dio non sia dimostrabile e che quindi l'onnipotenza teologica, non solo non sia dimostrabile, ma sia anche impossibile. Il fondamento di questa loro posizione sarebbe riassumibile dicendo che "il principio necessario e assolutamente perfetto non si rapporta verso alcunché in modo imme-

147 *Ibid.*, 268, n. 39: «Iam consequenter videndum est de demonstratione "quia". Primo autem videndum est de omnipotentia immediata respectu omnis possibilis, ubi primo intellectus illius immediationis exponetur. Secundo, positio philosophorum videbitur. Et tertio, quid sit tenendum».

148 *Ibid.*, 269, n. 40: «De primo sic: Immediatio causae respectu effectus potest intelligi dupliciter, vel, scilicet, quod causat per causam mediam, vel quia causat mediante aliquo effectum; non enim omnis effectus medius ad alium effectum est semper causa illius effectus; ita potest intelligi immediatio causae activae vel excludendo causam activam mediam vel excludendo effectum medium priorem illo effectum».

149 *Ibid.*, 269, n. 41: «De utraque immediatione simul dico: Quod non solum philosophi sed etiam theologi negarent Deum esse omnipotentem immediate; quia non conceditur Deum posse causare relationem nisi prius, vel duratione vel natura, causando fundamentum, et ita non potest in quemcumque effectum immediate, sic quod nullo effectum quasi medio prius natura causato».

diato e contingente".<sup>150</sup> La posizione dei filosofi ritiene che il principio necessario non possa porre in modo immediato alcuna novità o alcuna contingenza nell'ente causato, poiché altrimenti non si spiegherebbe l'imperfezione del causato che pure deriva da un principio che non manca di alcunché, che non è impedibile nella sua azione e che non richiede alcunché per agire.<sup>151</sup>

La tesi dei filosofi, nel caso in cui fosse vera, distruggerebbe qualunque possibilità di affermare l'onnipotenza immediata di Dio verso ogni possibile e insieme la contingenza della sua azione nel mondo. In effetti, Aristotele ha mostrato in diversi luoghi delle sue opere che Dio non può causare immediatamente il moto e, in particolar modo, il moto locale e il moto circolare dei cieli. Come già si è visto nell'*Ordinatio*, se Dio potesse causare qualunque effetto immediatamente senza il concorso della causa seconda, l'azione di quest'ultima diventerebbe superflua e la causa verrebbe di fatto privata di un'azione propria. Si cadrebbe così in quella posizione dei *moderni*, stigmatizzata in modo molto duro da Averroè:

I moderni pongono infatti un agente per tutti gli enti senza medio, cioè Dio, ed è in relazione con questi, di modo che nessun ente abbia una azione propria in modo naturale e, poiché gli enti non avranno azioni proprie, non avranno essenze proprie. Le azioni, infatti, si differenziano soltanto per essenze diverse. E questa opinione è assolutamente estranea alla natura dell'uomo e coloro che sostengono tale tesi non hanno l'intelletto disposto naturalmente verso il bene.<sup>152</sup>

150 *Ibid.*, 269-270, n. 43: «Secundum, scilicet de positione philosophorum. Circa hoc philosophi videntur sentire non solum quod non sit demonstrabile Deum esse omnipotentem immediate, sed etiam quod hoc sit impossibile; et videtur fundamentum eorum in ista propositione stare: "Principium necessarium et omnino perfectum ad nihil immediate contingenter se habet"».

151 *Ibid.*, 270, n. 43: «Hoc probatur: quia nulla novitas seu contingentia potest assignari in principiato immediate a tali principio; non enim quia illud principium aliter se habet, cum sit simpliciter necessarium, nec quia illo uniformiter se habente aliquid aliud requiritur vel impedit, quia non est principium imperfectum et, per consequens, nec impedibile, nec insufficiens, sive aliud requirens».

152 AVERROES 1562 *In Metaphysicam*, IX, t.c. 7, p. 231H: «Moderni autem ponunt unum

Togliere la possibilità di agire alla causa significherebbe annichirla. Questo per i filosofi è un grave inconveniente, perché da un lato si ammetterebbe che Dio possa distruggere determinate essenze, mentre altre, per lo meno nel contesto necessitarista aristotelico-averroista, sarebbero considerate necessarie.<sup>153</sup>

Nell'universo aristotelico, infatti, si dà un ordine delle cause necessario e, quindi, essenziale che non consente interventi di tipo contingente o comunque non ammette una Causa prima che possa immediatamente causare ogni possibile, oltrepassando la concatenazione necessaria delle cause seconde.<sup>154</sup> A nostro avviso, l'argomento va nella direzione di una naturalizzazione della causalità di Dio che è già stata segnalata a suo tempo, tanto è vero che per rafforzare l'argomentazione Scoto osserva che essa è particolarmente evidente se si considera il caso del movimento. Secondo Aristotele, infatti, una potenza infinita non può immediatamente muovere un corpo nel tempo, poiché altri-

---

agens omnia entia sine medio, scilicet Deum et contingit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturaliter et, cum entia non habuerint actiones proprias, non habebunt essentias proprias, actionem enim non diversantur nisi per essentias diversas. Et ista opinio est valde extranea a natura hominis et qui recipiunt huiusmodi, non habent cerebrum habilitatum naturaliter ad bonum» (traduzione mia).

153 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 270-271, nn. 45-46: «Si ista propositio iam probata vera esset, scilicet quod nihil potest esse immediate et contingenter a principio necessario et sufficiente, statim sequitur quod non potest causare omne possibile immediate. Ista consequentia probatur, primo, in speciali de motu, quia sequitur quod Deus non potest immediate causare motum, sive specialiter motum localem, sive specialissime motum circularem caeli. Et hoc videtur secundum intentionem philosophorum probari. Primo, generaliter: Quia si posset omnem effectum immediate causare sine causa secunda, sic posset facere quod nulla causa secunda haberet actionem propriam. Sed secundum Commentatorem IX Metaphysicae super illud: "Igitur possibile; cum enim entia non habent actiones proprias, non habebunt essentias proprias", manifestum est quod apud Philosophum inconueniens est Deum posse essentias omnium aliorum destruere, cum secundum ipsum aliqua alia a Deo sint formaliter necessaria».

154 *Ibid.*, 271, n. 46: «Confirmatur: Quia si praeter ordinem causarum in universo possit quemcumque effectum causare, ergo ordo causalitatis in causis non esset simpliciter necessarius; ergo nec essentialis, quod est inconueniens apud philosophos».

menti una potenza finita potrebbe muovere lo stesso corpo nel medesimo tempo, essendo stato dimostrato dal filosofo greco che l'aumento della capacità di muovere è inversamente proporzionale al tempo nel quale il corpo viene mosso. Tra l'altro, secondo l'*intentio Aristotelis* una causalità immediata di Dio sul movimento del corpo porrebbe Dio nel tempo, essendo il moto qualcosa che si svolge in successione.<sup>155</sup> Se si dicesse che Dio può causare il movimento di qualcosa senza successione, rimarrebbe vero che Dio non può comunque causare il movimento circolare dei Cieli, sebbene non sia un movimento che avviene nel tempo e nemmeno in un istante, altrimenti tutto il cielo si troverebbe nello stesso istante nel medesimo luogo con qualunque sua parte.<sup>156</sup>

In più, Aristotele e Averroè sono concordi nel sostenere che ciò che è separato dalla materia non possa trasformare (*transmutare*) la materia, dove per *transmutatio* occorre intendere anche l'atto creatore divino, come si è già evidenziato. La trasformazione della materia può avvenire soltanto per mezzo di qualcosa di materiale.<sup>157</sup>

155 *Ibid.*, 271, n. 47: «Secundo, specialiter videtur hoc ostendi de motu: Quia, secundum Philosophum VIII Physicorum, potentia infinita non potest immediate movere corpus in tempore; quia si sic, aliqua potentia finita posset movere corpus in aequali tempore, sicut ipse deducit ibi, eo quod augmentata virtute motiva, minuitur tempus in quo movet. Habetur ergo ex intentione Aristotelis quod Deus non potest immediate causare motum proprie dictum, quia, cum sit successivus, necessario erit in tempore».

156 *Ibid.*, 271-272, n. 48: «Si dicatur quod potest rem motus causare, sed sine successione, quia per mutationem subitam, ad illud ad quod finitum movens moveret in tempore; contra: hoc non solvit, quia Deus non potest immediate causare motum circularem caeli; quia non in tempore, ut conceditur; nec in instanti, quia in illo instanti totum caelum esset in eodem loco et quaelibet pars sui in eodem loco in quo prius; ergo in illo instanti caelum non mutatur».

157 *Ibid.*, 272, n. 49: «Tertio, hoc videtur ostendi de quocumque effectu materiali, quia per transmutationem materiae, ut videtur, habet produci. Videtur enim Aristoteles VII Metaphysicae contra Platonem probare quod separatum a materia non possit immediate transmutare materiam. Et Commentator ibidem: "Impossibile est quod formae separatae transmutent materiam, nihil enim transmutat materiam nisi quod est in materia, et hoc convenit dicentibus mundum generari, quod transmutans ipsum sit aliquod indivi-

Infine, in *Fisica* VIII Aristotele sostiene che tutto ciò che Dio può causare immediatamente e totalmente, è causato necessariamente. In altri termini, Aristotele esclude totalmente la possibilità di un agire libero, cioè contingente, della Causa prima, a meno che non si introduca in essa un certo mutamento. Infatti, poiché l'effetto dipende totalmente dall'agente, quest'ultimo ne deve assumere tutte le caratteristiche. Se Dio fosse potente su qualunque causabile, qualsiasi cosa dipenderebbe totalmente da esso e la sua causalità sarebbe del tutto necessaria, ma ciò darebbe luogo ai diversi inconvenienti che sono stati appena descritti: 1) le cause seconde sarebbero prive di azioni; 2) Dio causerebbe ogni movimento; 3) Dio causerebbe ogni effetto materiale.

La difficoltà dei filosofi è quella di concepire la possibilità di un rapporto libero di Dio con il mondo e Scoto assume le loro argomentazioni come insuperabili all'interno dell'ambito della ragione naturale. L'unico modo per superare le difficoltà sollevate dai filosofi sarebbe quello di rivolgersi al campo, divenuto a questo punto privo di razionalità e intelligibilità, della Rivelazione e della fede. Secondo i teologi, infatti, Dio è onnipotente nel senso che senza il concorso di un altro agente può causare qualsiasi causabile, sebbene ciò non sia dimostrabile con una dimostrazione *quia*.<sup>158</sup> Se non che, ci permettiamo di osservare, se le argomentazioni dei filosofi fossero vere, la posizione dei teologi sarebbe non soltanto indimostrabile, ma del tutto assurda. L'impegno di Scoto va, quindi, in una duplice direzione: comprendere le possibilità dimostrative nei confronti dell'onnipotenza divina, in entrambi i sensi, e va-

---

duorum vel individuum ut corpus particolare". Haec Commentator». Cfr. *Met.*, VII, 8, 1033a24-1033b11; AVERROES 1562 *In Metaphysicam*, VII, t.c. 28, 178B-C.

158 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 273, n. 51: «De tertio, tenendum est, secundum communem sententiam theologorum, Deum sic esse omnipotentem quod sine quocumque alio agente possit causare quodlibet causabile, nec tamen istud potest demonstrari demonstratione quia».

gliare le tesi dei filosofi, a partire dalla interpretazione dei testi di Aristotele e Averroè.

L'onnipotenza teologica è sostenuta dall'autorità della Sacra Scrittura<sup>159</sup>, ma anche da un argomento che sembra filosofico ed è anche probabile, pur non avendo il consenso dei filosofi<sup>160</sup>. In esso si sostiene che la capacità attiva di qualunque causa seconda si trova in un grado più eminente nella Causa prima. Ciò significa che la Causa prima potrebbe anche fare a meno dell'azione della causa seconda, proprio perché alla produzione dell'effetto non è richiesta una imperfezione della capacità attiva. L'imperfezione non può essere la ragione dell'agire, ma potrebbe essere piuttosto un impedimento all'agire, del quale si può eventualmente fare a meno. L'argomento è confermato dal fatto che vi sono cause equivoche, ossia di diversa natura, che sono in grado di produrre gli stessi effetti che verrebbero prodotti da cause univoche, ossia della stessa specie. Quindi: due cause equivoche, sebbene siano equivoche, possono avere una capacità attiva sufficiente a produrre lo stesso effetto, ma non essendo univoche, una delle due sarà eminente rispetto alla capacità causativa dell'altra<sup>161</sup>.

I filosofi, nota Scoto, non accetterebbero questa dottrina tipicamente

---

159 *Genesi*, 1.

160 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 274, n. 54: «Ista ratio, licet videatur probabilis, non tamen esset Philosopho demonstratio».

161 *Ibid.*, 273-274, nn. 52-53: «Primum probatur auctoritate: "In principio creavit Deus caelum et terram". Adducitur etiam ad hoc ratio: Quia virtus activa cuiuscumque causae secundae eminentius est in prima causa et in primo agente quam in ipsa causa secunda; habens autem eminentius virtutem activam videtur posse in effectum absque illo quod diminute habet virtutem illam; non enim ad productionem effectus requiritur imperfectio virtutis activae, quia nulla imperfectio est ratio agendi, sed est magis impedimentum actionis. Confirmatur: Quia videmus causas aequivocas ita perfectos effectus producere sicut univocas; quod non esset, nisi haberent virtutem activam eo modo quo sufficit ad causandum perfecte; non autem habent virtutem univocam, sed tantum eminentem; ergo etc.».



neoplatonica dell'eminenza (o virtualità) della Causa prima rispetto alla causalità della causa seconda. L'eminenza della Causa prima, per loro, consisterebbe soltanto nella lontananza dall'effetto e nella superiorità della Causa prima rispetto alle altre, di modo che venga rispettato l'ordine essenziale e necessario delle cause.<sup>162</sup>

Solitamente, si sostiene da parte dei teologi che l'imperfezione non è un aspetto essenziale al causare, ma il filosofo potrebbe sostenere che l'immediatezza del causare, e non il causare in sé, richieda l'imperfezione, non come ragione del causare, ma come condizione necessaria nell'agente. Secondo l'ordine essenziale delle cause, infatti, la causa prossima all'effetto imperfettissimo deve essere a sua volta qualcosa di imperfetto. Non è, dunque, possibile che dal perfetto provengano immediatamente tutti i possibili imperfetti, come non è possibile, per usare una metafora matematica che dall'unità provengano tutte le specie numeriche senza alcuna mediazione<sup>163</sup>.

Ciò significa che i filosofi non possono accettare la seguente proposizione: "la causa più perfetta causa in modo più immediato", con l'esclusione, ovviamente, della causa attiva più vicina. L'ordine essenziale delle cause, infatti, deve prevedere un degradare progressivo che, partendo dalla Causa prima

---

162 *Ibid.*, 274, n. 54: «Negaret enim istam propositionem, "quidquid in se eminenter vel virtualiter habet virtutem activam causae proximae ipsum potest immediate effectum illius causae causare". Diceret enim quod eminentiori modo habens talem virtutem potest quidem in suo ordine in effectum talis virtutis, sed ordo suus est quod sit causa superior et remotior».

163 *Ibid.*, 274, n. 55: «Cum adducitur quod imperfectio non requiritur, ad causandum, diceret quod, cum dico "immediate causare", duo dico: scilicet causationem, et illa requirit perfectionem, et modum sive immediationem causandi, et ille requirit imperfectioannexam; ergo ad immediate causandum requiritur imperfectio, non sicut ratio causandi, sed sicut conditio necessaria in agente. Ubi enim est ordo essentialis, ibi non potest aliquid esse proximum imperfectissimo nisi ipsum sit aliquantulum imperfectum; quia, si perfectum esset proximum imperfectissimo, esset aequè immediatum cuilibet alii a se; et tunc ista non haberent ordinem essentialem, sicut non esset ordo essentialis in speciebus numerorum si quaelibet aequè immediate procederet ab unitate».

avente in sé la perfezione di ogni effetto, passi necessariamente per alcune cause intermedie responsabili dell'imperfezione di ogni effetto.<sup>164</sup>

Quanto alla dimostrabilità *quia* dell'onnipotenza teologica, Scoto difende la posizione dei filosofi, secondo i quali non è possibile che la causa superiore causi l'effetto remoto senza la mediazione di ulteriori cause e lo fa mediante un esempio tipicamente fisico, simile a quello nel quale ci eravamo già imbattuti: il sole non può generare di per sé, indifferentemente, senza il padre e con il padre, quindi ogni causa non potrà causare indifferentemente l'effetto, senza una causa seconda e per mezzo della causa seconda<sup>165</sup>. Questo esempio tratto dalla generazione è affiancato anche da altri esempi nell'ordine delle cause materiali, formali e finali<sup>166</sup>.

Se non che, pur non essendo dimostrabile, l'onnipotenza immediata di Dio rimane vera e, dunque, il suo opposto non è ugualmente dimostrabile. È a questo punto che Scoto riprende in considerazione le argomentazioni dei filosofi e le loro interpretazioni dei testi di Aristotele e Averroè, per mostrare, da un lato, delle possibilità ermeneutiche alternative e, dall'altro lato, la non irrazionalità della fede cristiana. A questo proposito, il teologo concederebbe ai filosofi che la Causa prima possa privare i suoi effetti, non soltanto delle

---

164 *Ibid.*, 275, n. 56: «Ex quo patet quod istam propositionem negaret Philosophus “perfectior causa immediatius causat”, intelligendo per “immediatius” exclusionem causae propinquae activae; imo, diceret quod, sicut perfectior est causa superior, ita per plures causas medias causat; nec istae causae mediae requiruntur ut addatur perfectio causalitatis, quae tota perfectissime est in sola prima, sed magis requiruntur ut habeatur ordinata perfectio descendens ad ultimum imperfectum; ordinata autem perfectio non habetur sine diminutione perfectionis et cum imperfectione annexa».

165 *Ibid.*, 276, n. 58: «Secundo, hoc probatur ratione: Quia ordo causalitatis non concludit quod superior possit sine inferiori in effectum, in quem potest cum inferiori; sicut sol non potest per se generare hominem sine patre sicut cum patre; ergo, pari ratione, ordo iste non concludit quod prima causa possit sine secunda in effectum istum, in quem potest cum secunda».

166 *Ibid.*, 276-277, nn. 59-62.

loro azioni proprie, ma anche delle loro entità, annichilandoli. Tuttavia, il teologo non può concordare con i filosofi sul fatto che “ogni sempiterno è formalmente necessario”, dove per sempiterno si intende anche ogni eviterno, ossia ogni ente posto nell’*aevum* – si pensi agli angeli –, poiché una tale entità può assolutamente non essere, sebbene non possieda una potenza passiva uguale a quella degli enti corruttibili.<sup>167</sup>

Su questo punto, Scoto sembra prendere le distanze – sulla linea di Enrico di Gand – dai filosofi, ma anche da Tommaso d’Aquino, il quale, come è noto, riteneva che gli angeli fossero necessari *ab alio*<sup>168</sup> ed è altrettanto noto quanto il domenicano fosse considerato per certi versi troppo vicino alle posizioni dei filosofi.

I teologi potrebbero anche negare che Dio, creando tutto ciò che può creare, senza l’ausilio delle cause seconde, debba per questo privare queste ultime, non solo delle loro azioni, ma anche delle loro entità. Gli enti possono continuare a permanere nell’essere pur non agendo attualmente e rimanendo potenti ad agire in altre situazioni. L’orizzonte del teologo, sembra dire Scoto, è un orizzonte non deterministico, mentre quello dei filosofi è l’opposto. Lo stesso Averroè, autorità di riferimento dei filosofi, in realtà potrebbe essere interpretato in due modi diversi. In un senso – quello dei filosofi – si intende che la mancanza di azioni attualmente compiute da parte degli enti porti alla

---

167 *Ibid.*, 277, n. 63: «Sed licet haec conclusio non sit demonstrabilis, quia, tamen, cum vera sit, oppositum demonstrari non potest, ideo ad rationes adductas pro opinione philosophorum respondendum est. Ad primam: Theologus bene concederet quod causa prima potest ista causata non solum privare suis actionibus, sed etiam propriis entitatibus, quia ea potest annihilare; nec concordat cum Philosopho in ista propositione quod “omne sempiternum est formaliter necessarium”, et hoc vocando omne aeviternum sempiternum, quia aeviternum simpliciter potest non esse, licet non tali potentia passiva intrinseca qualis est in corruptibilibus».

168 Su questo tema PORRO 1992.

distruzione delle loro entità; ma, secondo Scoto, il filosofo arabo potrebbe intendere il possesso delle azioni in un senso largo, inteso ad abbracciare il livello, non solo attuale, ma anche attitudinale e virtuale. Solo in questo senso sarà possibile dedurre dalla negazione delle azioni la distruzione delle entità. Infatti, ogni ente che sia essenzialmente attivo, per esistere, deve esserlo per lo meno anche virtualmente<sup>169</sup>. Negare l'agire attuale ad un qualche ente non significa negarne l'essenza, poiché questa rimane essenzialmente e, per lo meno, virtualmente, in grado di agire. Del resto, in quel luogo testuale già citato, Averroè faceva riferimento a quei moderni che ritengono che Dio agisca senza mediazioni causali, ma questa tesi è diversa dall'onnipotenza teologica, poiché Agostino ha spiegato che Dio amministra tutte le cose da Lui create in modo tale che possano svolgere i movimenti loro propri. Dio, infatti, potrebbe senz'altro agire senza tener conto dell'azione delle cause seconde; ma in questo modo esse non verrebbero annichilate nella loro entità e manterrebbero la loro capacità attiva, pur rimanendo oziose e vane.<sup>170</sup>

169 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 278-279, n. 65: «Et ita potest intelligi dictum Commentatoris cum ait: "Cum entia non habebunt actiones proprias, non habebunt essentias proprias"; quod in antecedente neget habere actionem propriam, debet intelligi non tantum actualiter, quia tunc argueretur a destructione posterioris ad destructionem prioris et esset fallacia consequentis, quia pluribus aliis modis potest poni destructio istius posterioris, puta per fortius agens praeveniens vel per contrarium impediens; sed debet intelligi in antecedente, non habebunt actiones proprias nec actualiter nec aptitudinaliter nec virtualiter; et bene sequitur quod non habebunt proprias essentias, quia quodlibet activum per propriam formam et virtutem habet virtualiter suam actionem, etiam quando non actualiter producit».

170 *Ibid.*, 279, n. 65: «Et ista expositio antecedentis potest haberi ex illo verbo Commentatoris, quod praemittit: "Convenit istis, ut nullum ens habeat actionem propriam naturalem", et subdit: "Cum entia non habebunt actiones proprias", supple naturaliter vel aptitudinaliter secundum propriam naturam, "non habebunt essentias proprias". Illi autem contra quos arguit ibi, scilicet moderni, ponunt unum agens omnia entia sine medio; sed non sicut christiani, quia secundum Augustinum VII De Civitate Dei cap. 30: "Sic Deus res quas condidit administrat, ut eas agere proprios motus sinat". Licet enim posset agere omnia, et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret, maluit tamen eis, sicut entitatem, sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem, non enim universaliter perfectionem rebus subtrahit, cuius

Una interpretazione alternativa, stavolta del testo aristotelico, potrebbe essere data dal teologo contro i filosofi, là dove questi sostengono, seguendo il commento di Averroè, che la forma materiale non può essere indotta nella materia da Dio, per la ragione, già ricordata, per la quale nessun ente immateriale può trasformare la materia in modo immediato. Se ciò è sostenuto anche nei riguardi di Dio, il teologo deve respingere tale dottrina, così come occorre rifiutare anche la posizione di Averroè secondo la quale la materia può essere mossa soltanto da un corpo che possieda una qualità attiva o da una potenza che agisca per mezzo di quel corpo; ma, in questo caso, conclude Scoto, Averroè ha imposto ad Aristotele soltanto la propria opinione.<sup>171</sup>

Scoto ritiene che il commento di Averroè non possa essere in assoluto il criterio ermeneutico da seguire per comprendere le intenzioni di Aristotele. È possibile, infatti, che il testo aristotelico abbia un significato sano, contrariamente al commento di Averroè che, a quel punto, dev'essere abbandonato, salvando la buona interpretazione di Aristotele. Occorre, infatti, ricordare che i passaggi aristotelici contrari alla causalità immediata di ciò che è immateriale su ciò che è materiale riguardano la critica di Aristotele a Platone e alla ca-

---

sunt capaces. Licet enim posset agere omnia, et sic agendo entitates quidem rerum non destrueret, sed eas quasi otiosas et vanas relinqueret, maluit tamen eis, sicut entitatem, sic et virtutem activam et propriam tribuere actionem, non enim universaliter perfectionem rebus subtraxit, cuius sunt capaces ». AGOSTINO D'IPPONA 1955 *De civitate Dei*, VII, 30, 212: «Sic itaque administrat omnia, quae creavit, ut etiam ipsa proprios exserere et agere motus sinat».

171 DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet*, q. 7, 279-280, n. 66: «Ad secundam: Formam materiale non negat Philosophus immediate induci in materiam a Deo; imo inferius, in quaestione de bona fortuna, dicitur quid Aristoteles sensit de anima intellectiva; de intentione eius VII Metaphysicae, ubi adducitur Commentator et videtur dicere quod nullum immateriale possit transmutare materiam immediate, et si intelligat de Deo, sicut videtur specialiter per illud verbum, "dicentibus mundum generari", negaret eum theologus; et eandem sententiam dicit in commento tertio, post: "illud quod movet materiam, necessario est corpus habens qualitatem activam aut potentiam, quae agit per corpus habens qualitatem activam", et imponit Aristoteli quod idem sensit».

pacità generatrice delle idee. Secondo Aristotele, infatti, le idee non riescono a spiegare la generazione, poiché soltanto una sostanza prima (*hoc aliquid*) può generare un'altra sostanza prima.<sup>172</sup> Il contesto dell'onnipotenza, invece, è quello ben più ampio della creazione e conservazione nell'essere delle creature; dottrina per altro assente nei testi aristotelici.

Tuttavia, Aristotele non può essere smarcato da Averroè quando nega che Dio possa muovere immediatamente un corpo. Tipico è il caso delle intelligenze, delle quali Dio si serve per muovere i cieli. Ora questa dottrina è inaccettabile per il teologo cristiano. Lo stesso dicasi della dottrina aristotelica per la quale tutto ciò che Dio compie immediatamente senza alcunché di previo o di concomitante lo deve compiere necessariamente. Secondo Aristotele, infatti, la novità di quella produzione, dipendente soltanto dalla sua azione, si ridurrebbe a una qualche novità nell'agente, ossia in Dio stesso.<sup>173</sup>

In questo modo Scoto intende mostrare che, nel quadro filosofico aristotelico, la causalità contingente non sembra essere possibile, se non introdu-

---

172 *Ibid.*, 280, n. 67: «Sed melius videtur quod, quando littera Aristotelis potest habere sanum intellectum, et littera Commentatoris sanum intellectum habere non potest, quod dicatur Averroem non habere intentionem Aristotelis et salvetur eius intentio; quod hic etiam videtur posse fieri. Nam de hoc, ad praesens breviter transeundo, dici potest quod Aristoteles ibi arguit contra Platonem, probando quod ideae non sunt necessariae ad generationem, quia sufficit hoc aliquid ad generandum hoc aliquid, sed nec ideae possunt generare hoc aliquid, quia si generans non est hoc aliquid, nec genitum erit hoc aliquid».

173 *Ibid.*, 281-282, n. 71: «Ad quartum, quod confirmat istas tres probationes: Dici potest quod non est de intentione Aristotelis quod Deus absolute necessario causet quidquid immediate causat, hoc est, sine causa media agente, sicut dicitur inferius de anima intellectiva in quaestione de bona fortuna; sed, secundum ipsum, Deus necessario agit quidquid potest agere immediate, hoc est, sine omni medio sive agente ad ipsum sive ad aliquod praeivium disponens ad illud, et sine omni medio causato sive praevio ad illud; illud ergo quod sine omni medio causato praevio sive causante praevio potest agere, hoc necessario agit. Et ratio huius est apud eum: quia ex quo istud a solo Deo immediate omnino dependet ipsius novitas in essendo sive contingentia non reduceretur, secundum ipsum, ultimate nisi in aliquam novitatem in Deo».

cendo alcune correzioni. Per questo, il teologo cristiano dovrà riconoscere questi punti di divergenza con Aristotele<sup>174</sup> che, in alcuni casi, possono essere corretti soltanto con l'apporto della Rivelazione, divenendo oggetto di fede e non di dimostrazione. Ciò non di meno, la razionalità della posizione del teologo deve essere salvata, affinché l'impianto filosofico aristotelico assunto con la griglia interpretativa di Averroè, non porti a relegare la Rivelazione nell'ambito dell'irrazionale e dell'assurdo.

Infine, veniamo alla quinta delle conclusioni sulla dimostrabilità dell'onnipotenza divina. Il *viator* può dimostrare con una dimostrazione *quia* che Dio è onnipotente in modo mediato e immediato, potendo causare qualunque causabile o in modo mediato o per un qualche medio concomitante alla Sua azione causale<sup>175</sup>.

Quest'ultima conclusione è dimostrabile razionalmente senza necessità di prendere le distanze dalla filosofia aristotelica, ma si tratta di una onnipotenza del tutto filosofica e non teologica. La prima dimostrazione portata da Scoto inizia dalla necessità di porre uno *status*, ossia un termine o un principio, nella serie delle cause efficienti. Secondo Aristotele, ricorda Scoto, la totalità dei causati ha una causa esterna, diversamente quella totalità sarebbe causa di sé stessa. Inoltre, non è possibile andare all'infinito nella ricerca della

---

174 *Ibid.*, 282-283, nn. 73-74: «In neutro autem istorum concordat cum eo theologus, quia ponit quod Deus per voluntatem libere et contingenter se habet ad quodcumque causabile extra, et hoc, exclusa necessitate non solum immutabilitatis sed etiam inevitabilitatis. Concedo, ergo, quod Aristoteles secundum sua principia negaret Deum multa posse immediate causare, puta omnia illa in quorum productione est simpliciter contingentia, absque utraque necessitate praedicta; sed in hoc theologus contradicit sibi, sicut dictum est».

175 *Ibid.*, 283, n. 76: «Quinta conclusio principalis est ista: Quod demonstrabile est viatori demonstratione "quia" Deum esse omnipotentem mediate vel immediate, hoc est, quod possit causare quodcumque causabile vel immediate vel per aliquod medium quod subdit causalitati eius».

causa, quindi, quella moltitudine di causati sarà causata, da qualcosa di esterno che si candiderà ad essere lo *status* e la prima causa in senso assoluto<sup>176</sup>, senza bisogno di chiedersi in che modo quella causa eserciti la propria azione.

Si può portare un'ulteriore argomentazione a favore della quinta conclusione sulla dimostrabilità dell'onnipotenza filosofica. Infatti, più una causa è superiore alle altre e più aumenta la sua perfezione nel causare; ma se sopra questa vi è una causa infinitamente superiore nella capacità di causare, si avrà una causa infinitamente perfetta e indipendente, diversamente non sarebbe infinitamente perfetta. Una tale causa dalla capacità di causare infinita e indipendente nel causare sarà lo *status* intrascendibile oltre il quale non si potrà andare.<sup>177</sup> In questo modo, non si contraddice la conclusione che si intende dimostrare, poiché non viene sovrapposta la potenza infinita dei filosofi e l'onnipotenza dei teologi. Si può dedurre soltanto che qualunque effetto sia posto da una causa inferiore in modo mediato o immediato, potrà essere posto anche dalla causa superiore, per lo meno mediante la causa prossima.

---

176 *Ibid.*, 284, n. 77: «Haec conclusio probatur per hoc quod necesse est statum esse in causis efficientibus; et hoc probatur II Metaphysicae; et probatio Aristotelis, breviter nunc tangendo, stat in hoc: Tota universitas causatorum causam habet; non autem quae sit aliquid istius universitatis, quia tunc idem esset causa sui; ergo aliquid extra totam universitatem illam. Si ergo in causis non ascendatur in infinitum, non solum quaelibet est causata, sed tota multitudo erit causata et, per consequens, ab aliquo extra totam illam multitudinem; ergo in illo erit status, tanquam in simpliciter primo causante». Cfr. *Met.*, II, 2, 994a1-994b31. Cfr. DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, d. 2, 149ss, nn. 41ss.

177 *Ibid.*, 284, n. 78: «Potest autem illius conclusionis adduci alia probatio, talis: Causa effectiva quanto superior, tanto perfectior in causalitate; ergo si supra istam datam est alia in infinitum superior in causando, illa erit in infinitum perfectior in causalitate et, per consequens, habebit causalitatem infinite perfectam. Causalitas autem causata vel dependens in causando non est infinite perfecta, quia est imperfecta respectu illius a quo dependet; ergo, si in infinitum ascendatur in causis, aliqua erit omnino incausata, nec dependens in causando et, per consequens, in illa erit status, sic quod ipsa erit effectiva, non causata, nec dependens in causando, et ab ipsa est omnis causalitas causae inferioris vel saltem in virtute eius causat».



La Causa prima, allora, sarà in grado di poter causare ogni effetto in modo mediato o immediato, cioè secondo un'onnipotenza, non teologica, ma solo filosofica.<sup>178</sup>

Tuttavia, a queste due argomentazioni potrebbero essere rivolte alcune obiezioni di marca tipicamente aristotelica. Porre la necessità di uno *status* come termine e principio della totalità delle cause non significa poterlo identificare immediatamente con Dio. In effetti, se ci poniamo nel quadro della filosofia aristotelica e, in particolare, ci riferiamo a *Metafisica* XII, il primo principio efficiente non è Dio, ma l'Intelligenza che muove il singolo cielo, la quale non ha sopra di sé un'ulteriore causa efficiente più perfetta, ma soltanto quel Dio-causa finale che non muove efficientemente, ma soltanto attraendo a sé, in quanto amato e desiderato dalle cose.<sup>179</sup>

Inoltre, non è detto che la prima causa efficiente sia tale per la totalità degli effetti in modo mediato o immediato, ma è possibile che lo sia soltanto rispetto a ogni causabile secondo una certa linea di coordinazione, ossia secondo una certa catena causale oltre la quale se ne possono dare altre. Occorrerebbe quindi dimostrare che non vi sono altri possibili da causare oltre quella totalità, ma che quella è una totalità assoluta e non parziale.<sup>180</sup>

---

178 *Ibid.*, 284, n. 79: «Ex hoc, ad propositum, sequitur quod in quodcumque causatum potest aliqua causa inferior mediate vel immediate, in illud idem potest illa causa superior, et hoc saltem mediante causa proxima et, per consequens, prima causa habet omnipotentiam secundum intellectum pertinentem ad istum articulum».

179 *Ibid.*, 285, n. 80: «Ista ratio videtur dupliciter posse impediri: Primo, quia diceretur quod in ordine causarum efficientium, licet status sit ad unum principium efficiens, tamen istud non est Deus, sed aliqua intelligentia movens primum caelum. Nec ratio naturalis deducit quod ultra tale movens Deus immediate moveat, nisi in ratione causae finalis; sicut videtur Philosophus illum modum movendi appropriare ipsi Deo XII *Metafisicae* ubi ait quod movet sicut amatum et desideratum».

180 *Ibid.*, 285, 81: «Secundo, diceretur quod efficiens primum, quodcumque sit, non probatur habere potentiam respectu omnis causabilis qualitercumque, scilicet immediate vel mediate, sed tantum respectu omnium causabilium in sua coordinatione; oportet ergo probare quod praeter illa non essent alia possibilia causari extra illam coordinationem».

Tuttavia, Scoto esclude questi due dubbi, poiché la Causa prima può essere soltanto una, in quanto può esistere soltanto un ente *a se*, non dipendente da altro nell'essere e, quindi, anche nell'agire.<sup>181</sup>

### 3. La dialettica del volere: *potentia absoluta* e *potentia ordinata*

Tenendo sullo sfondo ciò che si è detto fin qui, possiamo affrontare il tema della dialettica di potenza assoluta e potenza ordinata, la quale si situa in un campo aperto dalla teologia e non dalla filosofia. Tale distinzione interna all'onnipotenza divina è possibile tutte le volte in cui vi sia un agente dotato di intelletto e volontà che operi secondo una legge retta, ma senza essere necessitato ad agire in conformità a tale legge.<sup>182</sup> Per sua stessa ammissione, Scoto prende la distinzione tra le due potenze dall'ambito giuridico, anche se tale distinzione è già attestata in Tommaso, sebbene con modalità diverse.<sup>183</sup> Agire conformemente alla legge significa agire per potenza ordinata, mentre trasgredire la legge o oltrepassarla significa agire per quella potenza assoluta che eccede la potenza ordinata.<sup>184</sup> Rimane il fatto, però, che l'agente che vo-

---

181 *Ibid.*, 286, 82: «Ista duo excluduntur per hoc quod non est nisi unicum ens a se sive non ab alio; ex hoc enim sequitur quod non est nisi unicum agens non dependens in agendo, quod enim dependet in essendo, si agat, dependet in agendo».

182 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 44, q. unica, 363, n. 3: «In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta [...]. Et ideo non tantum in Deo, sed in omni agente libere - qui potest agere secundum dictamen legis rectae et praeter talem legem vel contra eam - est distinguere inter potentiam ordinatam et absolutam».

183 *Ibid.*, 364, n. 3: «ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, - vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura». TOMMASO D'AQUINO 1933 *Super Sent.*, III, d. 1, q. 2, a. 3, 37: «Huic autem potentiae absolute consideratae quando attribuitur aliquid quod vult facere et sapientia sua habet ut faciat, tunc dicitur posse illud secundum potentiam ordinatam; quando autem potentia se extendit quantum in se est ad illud quod sibi attribuitur, quamvis non habeat ejus sapientia et voluntas ut ita fiat, tunc dicitur posse illud de potentia absoluta tantum».

184 DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio*, I, d. 44, q. unica, 363, n. 3: «et ratio huius est, quia potest

glia agire *ordinate*, cioè secondo giustizia, anche per potenza assoluta, potrà farlo soltanto se la legge trasgredita è da lui posta e non da un altro. Diversamente, agirà *inordinate*, come fanno, ad esempio, tutti coloro che agiscono trasgredendo la legge divina.<sup>185</sup>

Ci troviamo di fronte a un duplice senso di ordine. Un primo senso è quello che entra a comporre l'espressione *potentia ordinata*, ossia il poter agire in conformità a una legge che è posta da qualcuno, ma che di per sé poteva essere diversa. Il secondo senso di ordine, invece, richiama l'azione posta da un agente in conformità, non tanto alla legge che egli ha posto, ma piuttosto alla volontà stessa di colui che è insieme agente e legislatore. La volontà divina è così legislatrice somma. Scoto sembra essere ben cosciente della distinzione in parola, quando parla di "ciò che è ordinato" (*ordinatum*) e di "ciò che è fatto in modo ordinato" (*ordinate fieri*).<sup>186</sup>

La legge è retta in quanto è istituita da qualcuno, il quale può anche decidere di opporvisi liberamente e senza trasgredire l'ordine inteso nel secondo senso. È ciò che avviene, ad esempio, quando il sovrano istituisce una legge positiva che i sudditi non possono trasgredire, ma alla quale egli si può opporre in quanto legislatore.<sup>187</sup>

---

agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam (ordinata enim est in quantum est principium exsequendi aliqua conformiter legi rectae), et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam».

185 *Ibid.*, 364, n. 4: «Quando autem illa lex recta - secundum quam ordinate agendum est - non est in potestate agentis, tunc potentia eius absoluta non potest excedere potentiam eius ordinatam circa obiecta aliqua, nisi circa illa agat inordinate; necessarium enim est illam legem stare - comparando ad tale agens - et tamen actionem 'non conformatam illi legi rectae' non esse rectam neque ordinatam, quia tale agens tenetur agere secundum illam regulam cui subest. Unde omnes qui subsunt legi divinae, si non agunt secundum illam, inordinate agunt».

186 *Ibid.*, 366, n. 9: «Advertendum etiam est quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri».

187 *Ibid.*, 364-365, n. 5: «Sed quando in potestate agentis est lex et rectitudo legis, ita quod non est recta nisi quia statuta, tunc potest aliter agens ex libertate sua ordinare quam lex

Nel campo della dialettica delle potenze riemerge uno dei tratti specifici del pensiero di Scoto, ossia la superiorità della volontà sull'intelletto. La legge è istituita e posta dalla volontà insindacabile e libera di Dio, senza possibilità che l'intelletto possa effettuare un qualche tipo di coercizione sull'atto volontario. L'intelletto può anche offrire una qualche legge alla volontà, ma sarà sempre in potere di quest'ultima accettare o meno l'istituzione di tale legge. Dunque, il fondamento della rettitudine della legge consiste soltanto nella volontà, come legislatrice somma di qualunque altra legge.<sup>188</sup> Tuttavia, la volontà non è l'unica legge somma, poiché nel caso della potenza divina, in particolare della potenza assoluta, occorre introdurre anche il principio di non contraddizione. La volontà ha sempre da lavorare in sinergia con il PDNC, ossia deve rimanere nell'orizzonte dell'essere che è poi lo stesso orizzonte dell'intelligibile e del possibile. Si è detto del senso trascendentale del possibile in quanto nome dell'essere. Questo è, infatti, innanzitutto, il non contraddittorio, dunque, la volontà non può muoversi nel campo dell'irrazionale, ossia dell'impossibile.<sup>189</sup>

---

illa recta dicitur; et tamen cum hoc potest ordinate agere, quia potest statuere aliam legem rectam secundum quam agat ordinate. Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem sicut secundum priorem; tamen excedit potentiam ordinatam praecise secundum priorem legem, contra quam vel praeter quam facit. Ita posset exemplificari de principe et subditis, et lege positiva».

188 *Ibid.*, 365, n. 6: «Ad propositum ergo applicando, dico quod leges aliquae generales, recte dictantes, praefixae sunt a voluntate divina et non quidem ab intellectu divino ut praecedat actum voluntatis divinae, ut dictum est distinctione 38; sed quando intellectus offert voluntati divinae talem legem, puta quod 'omnis glorificandus, prius est gratificandus', si placet voluntati suae - quae libera est - est recta lex, et ita est de aliis legibus»; *Ibid.*, 366, n. 8: «quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta».

189 *Ibid.*, 365-366, n. 7: «Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae, sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii),

Inoltre, occorre far notare che l'assolutezza della potenza assoluta è paradossalmente relativa. Il campo dell'assolutezza, infatti, è circoscritto secondo certi confini, e non altri, in tanto in quanto la trasgressione è sempre trasgressione di un ordine istituito in un certo modo, e non in un altro, come Scoto non manca di far notare.<sup>190</sup> Con ciò Scoto rimane fedele al carattere essenzialmente relazionale della *potentia*, sia essa intesa come principio metafisico, come attributo divino o come potenza dell'anima.

Ora, la legge è sempre qualcosa di universale, in quanto si estende a una pluralità di eventi o persone. Al contrario, nei casi particolari si parla piuttosto di giudizio secondo la legge o contro la legge. L'esercizio della potenza assoluta può riguardare sia la trasgressione della legge in universale sia nel particolare<sup>191</sup>, mentre ciò non vale per la potenza ordinata, la quale è tale perché preserva l'ordine istituito dalla volontà legislatrice di Dio sia in universale sia nel particolare; e non potrebbe essere altrimenti. È sufficiente, infatti, una trasgressione puntuale della legge universale per poter parlare di potenza assoluta, mentre la potenza ordinata è tale soltanto in forza della

---

ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam».

190 *Ibid.*, 366, n. 8: «Unde dico quod multa alia potest agere ordinate; et multa alia posse fieri ordinate, ab illis quae fiunt conformiter illis legibus, non includit contradictionem quando rectitudo huiusmodi legis - secundum quam dicitur quis recte et ordinate agere - est in potestate ipsius agentis. Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, - quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere».

191 *Ibid.*, 366-367, n. 9: «Advertendum etiam est quod aliquid esse ordinatum et ordinate fieri, hoc contingit dupliciter: Uno modo, ordine universali, - quod pertinet ad legem communem, sicut ordinatum est secundum legem communem 'omnem finaliter peccatorem esse damnandum' (ut si rex statuatur quod omnis homicida moriatur). Secundo modo, ordine particolari, - secundum hoc iudicium, ad quod non pertinet lex in universali, quia lex est de universalibus causis; de causa autem particulari non est lex, sed iudicium secundum legem, eius quod est contra legem (ut quod iste homicida moriatur)».

conformità universale e senza eccezioni alla legge universale.<sup>192</sup> Nel caso della potenza assoluta si potrebbe parlare di una subalternità della legge universale rispetto al giudizio che trasgredisce la legge nel particolare, mentre la subalternità è nel verso opposto rispetto all'ambito della potenza ordinata. Occorre che la legge universale non sia mai trasgredita nel particolare, affinché l'azione sia sempre nel quadro della potenza ordinata.<sup>193</sup>

#### 4. Conclusione: essere, volontà e onnipotenza

Si può sostenere che l'essere univoco oggetto primo e adeguato di qualunque intelletto non sia altro che la controparte astratta della potenza assoluta di Dio e, in generale, di ogni agente dotato di intelletto e, soprattutto, di volontà. Le determinazioni attualmente esistenti dell'essere, invece, avrebbero come controparte la potenza ordinata. La potenza assoluta, infatti, è la possibilità di oltrepassare l'ordine attualmente istituito.

L'essere primo oggetto dell'intelletto è quel *substratum* o *abstractum* che è in grado di contenere virtualmente tutti i possibili, anche nel caso siano tra loro contraddittori<sup>194</sup>, tanto da poter mantenere la propria capacità di conte-

---

192 *Ibid.*, 367, n. 10: «Dico ergo quod Deus non solum potest agere aliter quam ordinatum est ordine particulari, sed aliter quam ordinatum est ordine universali - sive secundum leges iustitiae - potest ordinate agere, quia tam illa quae sunt praeter illum ordinem, quam illa quae sunt contra ordinem illum, possent a Deo ordinate fieri potentia absoluta».

193 *Ibid.*, 367, n. 11: «Potentia tamen ordinata non dicitur nisi secundum ordinem legis universalis, non autem secundum ordinem legis rectae de aliquo particulari».

194 Scrive Scoto rispondendo a una delle obiezioni contro l'univocità dell'essere: DUNS SCOTO 1956 *Ordinatio*, I, d. 8, pars 1, q. 3, 190, n. 80: «omnia per se dividuntur in aliquod commune sunt talia quod de ipsis dicuntur extrema contradictionis, et tamen univocantur in ipso diviso. Ita in proposito: possunt ista secundum se tota recipere praedictionem contradictionis, et tamen possunt habere aliquid abstractum - vel substratum illis extremis illius contradictionis - quod est commune ambobus».

nere indipendentemente da qualunque intelletto che lo pensi.<sup>195</sup> In questo senso, esso è l'orizzonte su cui si affaccia, per così dire, ogni intelletto e sul quale opera ogni volontà. L'Essere infinito e l'essere finito personali potrebbero essere visti come sintesi rispettivamente di maggiore o minore perfezione tra essere e volontà, dove l'intelletto che pure deve essere presente, è soltanto condizione del dispiegarsi autonomo dell'attività volitiva. L'autonomia della volontà rispetto all'intelletto è, secondo Scoto, garanzia di libertà per il Creatore e per la creatura. Il «principio esclusivo dell'operazione contingente è la volontà o qualcosa di concomitante alla volontà, dal momento che qualsiasi altra cosa agisce per necessità di natura, e perciò non in modo contingente».<sup>196</sup> Nella sua forma forse più radicale, troviamo una sintesi di tale principio nel commento al Libro IX della *Metafisica*. Qui Scoto, al momento di commentare *Metafisica*, IX, 2 e la distinzione aristotelica tra potenze razionali e irrazionali, comincia col dividere il campo dei principi e, in generale, dell'essere in *natura* e *volontà*, cioè rispettivamente in ciò che è orientato verso un fine in modo determinato e in ciò che, invece, è orientato in modo indeterminato verso una molteplicità di opposti.<sup>197</sup>

---

195 Cfr. DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, Prologus, pars 3, q. 1-3, 97, n. 144: «Expono quod dixi 'primo virtualiter', quia illud est primum quod non dependet ab alio sed alia ab ipso; ita igitur 'primo continere' est non dependere ab aliis in continendo sed alia ab ipso, hoc est, quod, per impossibile, circumscripto omni alio in ratione obiecti, manente intellectu eius, adhuc contineret obiective. Nihil aliud autem continet nisi per rationem eius».

196 Cfr. DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, d. 2, pars 1, q. 2, 177, n. 81: «Nullum est principium contingenter operandi nisi voluntas vel aliquid concomitans voluntatem, quia quodlibet aliud agit ex necessitate naturae, et ita non contingenter».

197 DUNS SCOTUS 1997 *Qq. Met.*, IX, q. 15, 680-681, nn. 21-22: «De primo sciendum est quod prima distinctio potentiae activae est secundum diversum modum eliciendi operationem: quo denique circa hoc vel illud agat (etsi aliquo modo distinguat), aut distinctionem ostendat, non tamen ita immediate. Non enim potentia ad obiectum, circa quod operatur, comparatur nisi mediante operatione quam elicit, et hoc sic vel sic. Iste autem modus eliciendi operationem propriam non potest esse in genere nisi duplex. Aut enim potentia ex se est determinata ad agendum, ita quod, quantum est ex se, non potest non aere quando non impeditur ab extrinseco. Aute non est ex se determinata, sed potest

Ora, l'indeterminazione della volontà e specialmente, l'indeterminazione della volontà divina sono da considerare, non come imperfezioni, ma come perfezioni somme. L'indeterminazione della volontà divina è assolutamente coerente rispetto all'infinità dell'Ente infinito. Diverso sarebbe il caso dell'indeterminazione propria della materia che è tale per una mancanza di quella attualità che è, invece, infinitamente sovrabbondante in Dio.<sup>198</sup> «L'indeterminazione che è posta nella volontà – scrive Scoto – non è materiale, né di imperfezione, in quanto essa è attiva, ma è di una perfezione eccellente e potestativa, non vincolata ad un atto determinato».<sup>199</sup> L'intelletto, in questo contesto, è posto nell'ambito della natura, poiché mentre la volontà inclina e comanda, l'intelletto si limita a manifestare e a dirigere, ma senza possibilità di decidere se intendere o non intendere (nel caso dell'apprensione delle essenze) e nemmeno di assentire o dissentire nei riguardi di un giudizio (*complexum*).<sup>200</sup>

---

agere hunc actum vel oppositum actum; agere etiam vel non agere. Prima potentia communiter dicitur 'natura', secunda dicitur 'voluntas'»; *Ibid.*, 681, n. 24: «Si ergo huius differentiae quaeritur causa, quare scilicet natura est tantum unius (hoc est – cuiuscumque vel quorumcumque sit – determinate ex se est illius vel illorum), voluntas autem est oppositorum (id est, ex se indeterminate huius actionis vel oppositae, seu actionis vel non actionis), dici potest quod huius nulla est causa».

198 *Ibid.*, 683, nn. 31-32: «est quaedam indeterminatio insufficientiae, sive ex potentialitate et defectu actualitatis, sicut materia non habens formam est indeterminata ad agendum actionem formae; est alia superabundantis sufficientiae, quae est ex illimitatione actualitatis, vel simpliciter vel quodammodo. Primo modo indeterminatum non reducitur ad actum nisi prius determinetur ad formam ab alio; secundo modo indeterminatum potest de determinare. Si enim posset hoc si haberet actum limitatum, quanto magis si illimitatum, cum nullo tunc careat quod fuit simpliciter principium agendi? Alioquin Deus, qui est summe indeterminatus ad quamcumque actionem indeterminatione illimitationis, non posset aliquid agere; quod est falsum».

199 *Ibid.*, 683, n. 34: «Indeterminatio autem quae ponitur in voluntate non est materialis, nec imperfectionis in quantum ipsa est activa, sed est excellentis perfectionis et potestativae, non alligatae ad determinatum actum».

200 *Ibid.*, 684, n. 36: «intellectus et voluntas comparari ad actus proprios quos eliciunt, vel ad actus aliarum potentiarum inferiorum in quibus quandam causalitatem habent: intellectus ostendendo et dirigendo, voluntas inclinando et imperando. Prima comparatio



Soltanto la volontà è capace di causare qualcosa d'altro, non l'intelletto. Certo, con Aristotele, occorre dire che è innanzitutto richiesta la notizia degli opposti verso i quali la volontà è indeterminata, e questa notizia può fornirla soltanto l'intelletto; ma quest'ultimo è di per sé determinato soltanto verso la conoscenza di entrambi, senza essere in grado di attuare una qualche causalità *ad extra*, determinandosi verso uno dei due opposti. Ciò significa, conclude Scotto, che l'intelletto, non soltanto non è razionale nel suo proprio campo di azione, ma nemmeno nel campo degli atti intrinseci verso i quali dirige o tenta di dirigere la volontà. Insomma, l'intelletto è una potenza irrazionale, se si prende questa espressione nel suo senso proprio, mentre si può dire che sia razionale soltanto relativamente al fatto che la sua azione è preconditione per l'operare della potenza razionale, ossia della volontà.<sup>201</sup> Solo se guardato da questa prospettiva, l'intelletto cade fuori dall'ambito della natura<sup>202</sup>, ma se si intende l'aggettivo "razionale" nel senso di "con ragione", allora soltanto la volontà è una potenza razionale, poiché soltanto essa si rivolge agli opposti, potendo liberamente determinarsi verso uno di essi.<sup>203</sup>

---

est essentialior, pater. Et sic intellectus cadit sub natura. Est enim ex se determinatus ad intelligendum, et non habet in potestate sua intelligere et non intelligere sive circa complexa, ubi potest habere contrarios actus, non habet etiam illos in potestate sua: assentire et dissentire».

201 *Ibid.*, 685, n. 38: «Et hoco modo videtur Aristoteles loqui et ponere talem ordinem, quod primo requiritur notitia aliqualis oppositorum, Sed ista ex se est insufficientis ad aliquid causandum extra, quia [...] tunc faceret opposita. Hoc non videtur sequi nisi quia intellectus (etiam cognoscens opposita), quantum ad illud causalitatis quod habet respectu eorum fiendorum extra, ex se determinatus est ad illud cuius est. Et ita non solum non est rationalis respectu actus proprii, sed nec complete rationalis respectu actus extrinseci in quo dirigit. Immo praecise sumprus, etiam respectu extrinseci, est irrationalis; solummodo autem secundum quid rationalis, in quantum praeexigitur ad actum potentiae rationalis».

202 *Ibid.*, 686, n. 40: «[intellectus] cadit autem sub alio membro in quantum praevious, per actum suum, actibus voluntatis».

203 *Ibid.*, 686, n. 41: «Si autem intelligitur rationalis, id est cum ratione, tunc voluntas est proprie rationalis. Et ipsa est oppositorum, tam quoad actum proprium quam quoad actus inferiorum; et non oppositorum modo naturae, sicut intellectus non potens se deter-

Questo modo di intendere la volontà va a intaccare una questione piuttosto importante sulla quale ci soffermiamo soltanto per continuare ad approfondire il tema della volontà e, in particolare, della volontà divina. Scoto, infatti, ha messo radicalmente in discussione il principio aristotelico secondo il quale “tutto ciò che è, in quanto è, è necessario che sia”, e lo ha fatto proprio per preservare la natura della volontà. Chi sostiene quel principio afferma che, in senso diviso, qualcosa rimane possibile soltanto fino a un istante prima di realizzarsi, oltre il quale diviene necessario; ma così facendo non è possibile riuscire a salvare la volontà, poiché quest’ultima, per propria natura, continua a rimanere potenza anche verso l’opposto che non si è realizzato. Per Scoto, quella tesi aristotelica è assurda, poiché prevede che soltanto la necessità, e non la contingenza, sia la condizione degli enti attualmente esistenti, mentre quando qualcosa non è, non è né necessariamente né in modo contingente.<sup>204</sup> Al contrario, la volontà è contingentemente nella volizione e l’“adesso” della volizione è l’unica possibilità che la volontà ha per agire in modo contingente. Nell’istante presente nel quale la volontà vuole, essa rimane potente rispetto all’opposto; non nel senso del tutto assurdo per il quale può porre  $x$  e insieme  $\text{non-}x$ , ma nel senso in cui potrebbe porre  $\text{non-}x$  nell’i-

---

minare ad alterum, sed modo libero potens se determinare. Et ideo est potentia, quia ipsa aliquid potest, nam potest se determinare. Intellectus autem proprie non est potentia respectu extrinsecorum, quia ipse, si est oppositorum, non potest quis determinare; et nisi determinetur, nihil extra poterit».

204 *Ibid.*, 695, n. 64: «Cum arguitur contra ‘possumne non sedere nunc, supposito quod sedeam?’, dico quod in sensu compositionis propositio de possibili, componendo opposita, est falsa, quia notat potentiam esse ad opposita simul. In sensu divisioni dicerent aliqui quod quando est sessio, est necessario, iuxta illud I *Perihermeneias*: “Omne quod est, quando est”, etc. et nihil pro tunc possibile, sed tantum pro instanti priori, pro quo potuit non fore nunc. Et isti non dividentur quod possint salvare voluntatem nunc esse potentiam ad oppositum eius quod inest. Huius positionis absurditas, quod scilicet necessitas et contingentia non sint propriae condiciones entium quando existunt sed tantum necessitas, et contingentia numquam, quia quando non est, nec est necessario nec contingenter».

stante presente non ponendo x nel medesimo istante.<sup>205</sup> Questo, però, è possibile soltanto nella misura in cui la volontà sia in grado di autodeterminarsi.

Si diceva che l'essere univoco è la controparte astratta dell'intelletto, ma soprattutto della volontà, poiché la sua natura è quella di contenere virtualmente tutti i possibili e, quindi, anche tutti gli opposti che, in quanto possibili, non ancora attuati, non fanno scattare la contraddizione, mostrando che l'essere è il principio dell'intelligibilità e la condizione essenziale affinché la volontà possa avere gli opposti come proprio referente adeguato, continuando a tenerli in vista, per così dire, anche quando uno di questi sia posto nell'attualità. L'Essere infinito, come realizzazione adeguata dell'essere, è principalmente volontà. La stessa scansione non cronologica degli istanti di natura nell'atto creatore ci mostra un Dio che è attività e processo, senza mutamento; il cui punto terminale è il volere liberamente e contingentemente la creatura. Se in Aristotele, l'essere nella sua pienezza era la sostanza razionale *sive* intellettuale, in Scoto la pienezza dell'essere si trova nella sostanza razionale *sive* volitiva. In questo senso, quella che abbiamo chiamato onnipotenza teologica diviene lo spazio misterioso – non assurdo, bensì razionale – dell'agire di Dio e l'attributo divino sorprendente per la ragione umana ferita dal peccato originale.

GIAN PIETRO SOLIANI

UNIVERSITÀ CA' FOSCARI VENEZIA

---

205 *Ibid.*, 696, n. 65: «Potest dici aliter quod voluntas, quando est in aliqua volitione, tunc contingenter est in illa, et illa volitio tunc contingenter est ab ipsa; nisi enim tunc, numquam, quia numquam alias est ab ipsa. Et sicut illa contingenter inest, ita voluntas tunc est potentia potens respectu oppositi; et pro 'tunc', in sensu divisionis. Non scilicet quod possit illud oppositum ponere in hoc instanti».

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

AGOSTINO D'IPPONA 1955 *De civitate Dei* = SANCTI AUGUSTINI HIPPONIENSIS *De civitate Dei*, edd. Alfons, Bernhard Dombart, Tournhout, Brepols 1955 (*Corpus Christianorum. Series Latina*, XXXXVII).

AGOSTINO D'IPPONA 1894 *De genesi ad litteram* = SANCTI AURELI AUGUSTINI *De genesi ad litteram libri duodecim*, ed. Yoseph Zycha, Vindobonae, F. Tempsky 1894 (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XXVIII).

AVERROES 1562 *In Metaphysicam* = AVERROES, in *Aristotelis Metaphysicorum libri XIII cum Averrois Cordubensis commentariis et epitome*, vol. VIII, Venezia, Apud Junctas 1562.

AVICENNA 1977 *Liber de Philosophia prima* = AVICENNA, *Philosophia prima sive scientia divina*, vol. I, ed. Simone Van Riet, Leuven-Leiden, Brill 1977.

DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Prologus et Distinctiones 1-2*, in *Opera omnia*, vol. 1-2, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1950.

DUNS SCOTO 1954 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 3*, in *Opera omnia*, vol. 3, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1954.

DUNS SCOTO 1956 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 4-10*, in *Opera omnia*, vol. 4, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1956.

DUNS SCOTO 1959 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 11-25*, in *Opera omnia*, vol. 5, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1959.

DUNS SCOTO 1963 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio I. Distinctio 26-48*, in *Opera omnia*, vol. 6, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1963.

DUNS SCOTO 2001 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio II. Distinctio 4-44*, in *Opera omnia*, vol. 8, ed. BARNABA HECHICH *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 2001.

DUNS SCOTO 1960 *Lectura* = IOANNIS DUNS SCOTI *Lectura. Prologus et I, distinctiones 1-7*, in *Opera omnia*, vol. 16, ed. CARLO BALIC *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

DUNS SCOTO 1993 *Lectura* = IOANNIS DUNS SCOTI *Lectura II. Distinctiones 7-44*, in *Opera omnia*, vol. 19, ed. Commissio Scotistica, Typis Polyglottis Vaticanis 1993.

DUNS SCOTO 1997 *Qq. Met.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis*, 2 voll., edd. GIRARD ETZKORN *et alii*, St. Bonaventure N.Y, The Franciscan Institute 1997.

DUNS SCOTO 1968 *Quodlibet* = JUAN DUNS ESCOTO, *Cuestiones Cuodlibetales*, ed. FELIX ALLUNTIS, Madrid, La Editorial Catolica S.A. 1968.

TOMMASO D'AQUINO 1888 *Sum. theol.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae. Pars prima, a quaestione I ad quaestionem XLIX*, in *Opera omnia*, t. 4, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda fide 1889.

TOMMASO D'AQUINO 1889 *Sum. theol.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae. Pars prima, a quaestione L ad quaestionem CXIX*, in *Opera omnia*, t. 5, cura et studio fratrum Ordinis Praedicatorum, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda fide 1889.

TOMMASO D'AQUINO 1929 *Super Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. I-II, ed. P. Mandonnet, vol. I, Paris, Lethielleux 1929.

TOMMASO D'AQUINO 1933 *Super Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. III-IV, ed. Maria Fabiano Moos, vol. III, Paris, Lethielleux 1933.

TOMMASO D'AQUINO 1942 *Qq. de pot.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Quaestiones*

*disputatae de potentia*, ed. Paul M. Pession, Torino-Roma, Marietti 1942.

## Studi

ALLUNTIS 1976 = FELIX ALLUNTIS, «Omnipotencia divina y la razón natural según Escoto», *Verdad y vida* 34 (1976), 483-96.

CANZIANI, GRANADA, ZARKA 2000 = GUIDO CANZIANI, MIGUEL A. GRANADA, YVES CHARLES ZARKA (eds.), *Potentia Dei. L'onnipotenza divina nel pensiero dei secoli XVII e XVIII*, Milano, Franco Angeli 2000.

CIRAMI 2016 = S. CIRAMI, *Possibilità logica e possibilità metafisica. Le Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis di Duns Scotus*, Roma, Aracne 2016.

COURTENAY 1990 = WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, P. Lubrina 1990.

CROSS 1997 = RICHARD CROSS, «Duns Scotus on Goodness, Justice and what God can do», *The Journal of Theological Studies* 48/1 (1997) 48-76.

HENNINGER 1989 = MARK HENNINGER, *Relations. Medieval Theories 1250-1325*, Oxford, Oxford University Press 1989.

HONNEFELDER 1990 = LUDGER HONNEFELDER, *Scientia transcendens: Die formale Bestimmung von Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus - Suárez - Wolff - Kant - Peirce)*, Hamburg, Felix Meiner Verlag 1990.

KING 2001 = PETER KING, «Scotus on Modality,» in THOMAS BUCHHEIM, CORNEILLE HENRI KNEEPKENS, KUNO LORENZ (hrsg.), *Potentialität und Möglichkeit. Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 2001, 175-199.

OAKLEY 1984 = FRANCIS OAKLEY, *Omnipotence, Covenant, and Order: An Excursion in the History of Ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca, Cornell University Press 1984.

PATTIN 1957 = ADRIAAN PATTIN, «Contribution à l'histoire de la relation transcendente», *Revue de l'Université d'Ottawa* 28 (1958), 137-155.

PORRO 1992 = P. PORRO, «“Possibile ex se, necessarium ab alio”: Tommaso d’Aquino ed Enrico di Gand», *Medioevo* 18 (1992), 231-273.

PORRO 1996 = P. PORRO, «Possibilità ed esse essentiae in Enrico di Gand», in WILLY VANHAMEL (ed.), *Henry of Ghent. Proceedings of the International Colloquium on the Occasion of the 700th Anniversary of his Death (1293)*, Leuven, Leuven University Press 1996, 211-253.

PORRO 2003 = PASQUALE PORRO, «Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne», in OLIVIER BOULNOIS, ELIZABETH KARGER, JEAN-LUC SOLÈRE, GÉRARD SONDAG (eds.), *Duns Scot à Paris. Actes du Colloque de Paris, 2-4 settembre 2004*, Turnhout, Brepols 195-218.

PRENTICE 1965 = ROBERT P. PRENTICE, «Primary Efficiency and its Relation to Creation: Infinite Power and Omnipotence in the Metaphysics of John Duns Scotus», *Antonianum* 40 (1965) 395-441.

PRENTICE 1966 = ROBERT P. PRENTICE, «L’onnipotenza divina secondo G. Duns Scoto», *Studi francescani* 63/1 (1966), 34-50.

RANDI 1986 = EUGENIO RANDI, *Il sovrano e l’orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla “potenza assoluta” fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia 1986.

SOLIANI 2012 = GIAN PIETRO SOLIANI, *Rosmini e Duns Scoto. Le fonti scotiste dell’ontologia rosminiana*, Padova, Il Poligrafo 2012

SYLWANOWICZ 1996 = MICHAEL SYLWANOWICZ, *Contingent Causality and the Foundations of Duns Scotus’ Metaphysics*, Leiden-New York-Köln, Brill 1996.

TODISCO 1989 = ORLANDO TODISCO, «L’onnipotenza divina in G. Duns Scoto e in G. d’Occam. Dalla libertà di Dio al primato del singolare», *Miscellanea francescana* 89 (1989), 393-459.

**GLI ULTIMI (E AVVELENATI) GIORNI DELLA BREVE E LUMINOSA  
VITA DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: UN “GIALLO”  
RINASCIMENTALE**

MARCO BERTOZZI

Ho pensato di dedicare a Stefano Caroti, amico carissimo di antica data, una breve ricostruzione della morte di Giovanni Pico, che ha avuto un curioso epilogo in occasione della recente riesumazione dei suoi resti. Un “giallo” rinascimentale, se così lo vogliamo definire, che mi auguro possa far sorridere l’amico, pensando ai nostri comuni studi pichiani, nonché di storia della cultura astrologica.<sup>1</sup>

Giovan Francesco, nipote del grande filosofo, ci ha raccontato (nella *Vita* dell’illustre zio) che, colto da una febbre maligna il 5 novembre 1494, dopo una tormentata e atroce agonia (sopportata con fermezza, nonostante i terribili dolori, accogliendo con benevolenza tutti coloro che andavano a trovar-lo) morì il 17 novembre, lo stesso giorno in cui Carlo VIII entrava a Firenze.<sup>2</sup> Carlo VIII, mentre da Pisa stava andando verso Firenze, venne a cono-

---

1 Mi piace ricordare, di Stefano Caroti, non solo i convegni pichiani, a cui abbiamo insieme partecipato (BERTOZZI 2008 e BERTOZZI 2014), ma anche i suoi contributi alla storia della cultura astrologica: CAROTI 1979 e CAROTI 1983.

2 GIOVAN FRANCESCO PICO 1994, 75-79.



scenza della grave infermità di Pico e inviò due suoi medici, a cui aveva affidato lettere da lui stesso sottoscritte personalmente. Ma i due medici arrivarono troppo tardi. Mentre Pico spirava, al suo capezzale c'erano solo il nipote Alberto Pio da Carpi (ma non Giovan Francesco, che in quel frangente si trovava lontano da Firenze), qualche amico e i suoi "fedeli" servitori. Per come Giovan Francesco ci racconta le due settimane di terribile sofferenza, già può nascere il sospetto di un "lento" processo di avvelenamento (da arsenico). Ma, in realtà, il "giallo" si presenta in modo assai più complicato, come vedremo tra poco.

Troviamo la "scena originaria" del crimine in un articolo di fine Ottocento, pubblicato da Léon Dorez, importante e valente studioso di Pico.<sup>3</sup> Lo studioso francese segnalava che erano state apportate alcune modifiche a due lettere (una di Angelo Poliziano ad Aldo Manuzio e l'altra di Manuzio a Poliziano) dell'edizione aldina dell'*Opera omnia* (1498) dell'umanista fiorentino. Nelle due lettere si esprimevano grandi elogi a Martino e a Cristoforo da Casalmaggiore, due fratelli al servizio di Giovanni Pico, Martino come amministratore e Cristoforo come segretario. Alessandro Sarti (incaricato da Aldo Manuzio, insieme a Pietro Ricci, di raccogliere le opere sparse di Poliziano) aveva eliminato i nomi dei due "oscuri" personaggi, sostituendoli con il proprio nome. E attribuendosi così gli elogi che Aldo e Poliziano avevano rivolto ai due sconosciuti servitori di Pico, trasmettendo ai posteri la propria gloria, a scapito dunque di quella di Martino e Cristoforo da Casalmaggiore.<sup>4</sup>

---

3 DOREZ 1898; cfr. anche POLETTI 1987.

4 Attualmente, gli studiosi tendono a dare più credito al lavoro editoriale di Alessandro Sarti: «Una serie di rapporti culturali e politici intercorsero fra Poliziano e i Medici, da un lato, e la Bologna dei Bentivoglio e del prestigioso ambiente umanistico del Beroaldo e di Codro, dall'altro. Una fase particolarmente attiva fu appunto fra il 1491 e il 1494, grazie anche al soggiorno bolognese di Poliziano, che dette l'avvio ad una decisa impresa di ristampe e di edizioni prime di testi poliziane, impresa dovuta al maggior collabo-

Inoltre, Léon Dorez aveva (per primo) notato che nei *Diarii* di Marin Sanudo (scritti dal 1496 al 1533), il governo di Firenze (allora in mano a Savonarola), allarmato per le tresche di Piero de' Medici (figlio di Lorenzo, di cui Poliziano era stato antico precettore), aveva fatto arrestare cinque cittadini con l'accusa di cospirazione, i quali – interrogati e torturati – confessarono e furono decapitati. Tra gli altri arrestati, veniva menzionato anche «Cristoforo di Caxale, olim canziliero (del) conte Joanne di la Mirandola», che – a sua volta interrogato e messo alle strette – aveva confessato (insieme ad altre cose) di aver affrettato la morte del suo signore, avvelenandolo; fatto che (aggiunge Marin Sanudo) era rimasto fino ad allora sconosciuto. Cristoforo confessò «como avia fato a celerar la morte al suo patron peroché lo tosegoe; la qual cosa fin qui è stata incognita».<sup>5</sup>

Ma perché Cristoforo aveva reso quella confessione (tre anni dopo la morte di Giovanni Pico) di aver avvelenato il suo generoso padrone? Già, generoso, perché Pico – nel testamento redatto il primo settembre 1493 – aveva destinato una consistente somma di denaro ai due fratelli (Cristoforo e Martino) e, in seguito, in una postilla testamentaria del 16 novembre 1494 (il giorno prima della morte), aveva lasciato a Martino anche tutto il bestiame delle sue terre. Dunque, Cristoforo aveva un movente (ma questo valeva anche per

---

ratore dello stampatore Platone de' Benedetti, Alessandro Sarti. Tutto questo, già progressivamente messo in luce da vari studi degli ultimi anni, viene ripercorso e attentamente analizzato da Bausi [BAUSI 2016, 72-83], che giustamente mette a fuoco come ragioni culturali e politiche ben giustificassero la decisione dell'autore di rimettere mano nel 1494 al poemetto [*Stanze per la giostra*] abbandonato da tempo, per proporlo sulla scena pubblica nella sua funzione celebrativa parallelamente a scritti filologici e al *Liber epistolarum*, come operazione a sostegno del vacillante potere di Piero de' Medici. Viene così meno anche la "leggenda nera" (dovuta al Dorez [DOREZ 1896 e 1898] e alla Hill Cotton [HILL COTTON 1962] di un Alessandro Sarti falsario e manipolatore dei testi di Poliziano» (DELCORNO BRANCA 2017, 389).

5 SANUDO 1897-1902, I, 714-715, 726.

Martino): incassare al più presto l'eredità, approfittando dell'inquietudine degli animi, nella imminenza della entrata di Carlo VIII a Firenze. La morte di Pico poteva forse passare inosservata, almeno questo doveva essere l'auspicio dei due "ingrati" fratelli. Léon Dorez non era convinto di questa motivazione e pensava invece che si potesse trattare di un delitto di carattere politico. Giovanni Pico doveva certo riconoscenza ai Medici (Lorenzo lo aveva sempre protetto, anche quando era stato accusato di eresia) e a papa Alessandro VI Borgia che - con un suo "breve" del 1493 - l'aveva sollevato dall'accusa di eresia, per alcune delle sue *Novecento tesi* e per l'*Apologia*,<sup>6</sup> decretata da Innocenzo VIII e dai suoi inquisitori. Pico si era invece sempre più legato a Savonarola, che aveva sottoposto sia i Medici che il papa ad attacchi sempre più violenti. Era stato lo stesso Pico che aveva indotto Lorenzo de' Medici a chiamare il turbolento monaco ferrarese a San Marco, il quale non aveva poi risparmiato i signori di Firenze e aveva osato sfidare anche il pontefice.

La confessione di Cristoforo da Casalmaggiore, che aveva ammesso di avere avvelenato Pico, avvenuta in occasione della congiura ordita a favore di Piero de' Medici, faceva pensare a Léon Dorez che (pur senza del tutto escludere motivi di interesse personale) l'infedele segretario fosse stato mosso da ragioni politiche, assumendo il ruolo di "killer" al servizio dei Medici, che erano i veri e propri mandanti del delitto. Insomma, erano in gioco interessi economici e passioni politiche anti-savonaroliane. Léon Dorez concludeva la sua nota, sulla morte di Giovanni Pico della Mirandola, affermando che Marin Sanudo non aveva dubbi sulla confessione di Cristoforo, poiché - dopo averne già parlato nei suoi *Diarii* con riferimento al mese di agosto 1497 - la

---

6 FARMER 1998; GIOVANNI PICO 2010 (2); cfr. CAROTI 2014; FELLINA 2017; CAROTI 2018.

ricordava di nuovo nel luglio del 1498, a beneficio degli editori dell'*Opera omnia* di Poliziano, proprio al Sanudo dedicata da Aldo Manuzio, che ne lodava nella dedica anche la straordinaria biblioteca. Doveva essere stato Marin Sanudo ad attirare l'attenzione di Aldo e di Alessandro Sarti sulla inopportunità di far comparire, nell'epistolario di Poliziano, il nome di chi aveva avvelenato Giovanni Pico. E così Sarti aveva provveduto a sostituire il suo nome a quello degli assassini.

Qualche anno fa, si è proceduto alla riesumazione dei resti di Giovanni Pico (sepolti a San Marco insieme a quelli dell'amico Girolamo Benivieni) e anche delle spoglie di Poliziano, morto due mesi prima di Pico (sempre con il sospetto di un lento avvelenamento, protrattosi – come nel caso dell'illustre filosofo – per due settimane). A quanto pare, sia nelle ossa di Pico che in quelle di Poliziano, si sono trovate tracce di arsenico: ciò avvalorerebbe la tesi dell'avvelenamento di Pico da parte del suo segretario.<sup>7</sup> Sui quotidiani che davano notizia della riesumazione dei resti di Pico, ma poi con maggior documentazione nel volume *Delitti e misteri del passato*, si ricordavano le varie ipotesi (interessi personali, politici) sui motivi che avevano spinto Cristoforo ad avvelenare Pico.

Ma se ne avanzava anche un'altra.<sup>8</sup> Giovanni Pico, alla fine della sua breve e intensa vita, stava lavorando alle monumentali *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, pubblicate postume dal nipote Giovan Francesco nel 1496, due anni dopo la morte del filosofo.<sup>9</sup> Un'impresa, incoraggiata da Savonarola, che doveva far parte di un più vasto progetto, inteso a debellare i ne-

---

7 ANDREOLLI, GRUPPIONI 2009; GALLELLO 2018.

8 GAROFANO, GRUPPIONI, VINCETI 2008.

9 GIOVANNI PICO 2004; cfr. MARCO BERTOZZI, presentazione, in GIOVANNI PICO 2004, VII-XVI; BERTOZZI 2008; BERTOZZI 2008(2), 141-157.

mici della Cristianità. Un'opera considerata pericolosa (scrivono gli autori di *Delitti e misteri del passato*), «da parte di chi, come le potenti famiglie aristocratiche e borghesi, non solo fiorentine, faceva dell'astrologia una pratica di potere, autorità e considerazione».<sup>10</sup> Da carte (non meglio precisate) sembra emergere un importante documento. In breve, sarebbe stata la potente "lobby" degli astrologi, con a capo Camilla Rucellai [?],<sup>11</sup> ad incaricare Marsilio Ficino, antico amico e maestro di Pico, di trafugare il pericoloso manoscritto, per sventare l'imminente e nefasto attacco all'astrologia. Purtroppo Marsilio Ficino non riesce a portare a termine l'incarico, come risulterebbe da una lettera piena di rimproveri, che gli astrologi gli indirizzano, chiedendogli comunque di provare di nuovo a rintracciare il manoscritto, perché il nipote Giovan Francesco aveva intenzione di pubblicarlo. Conviene citare per intero questa strabiliante documentazione, pregando i lettori di fare attenzione al "disinvolto" e "curioso" linguaggio della lettera (di cui non viene fornita la fonte, né si specifica se si tratta di una traduzione):

Ti abbiamo scelto. Ti abbiamo protetto. Ti abbiamo iniziato. Condividi i nostri segreti. Sai cosa ci devi. Hai fallito la tua missione. [...]

---

<sup>10</sup> GAROFANO, GRUPPIONI, VINCETI 2008, 98.

<sup>11</sup> «Una monaca [Camilla Rucellai], famosa per i suoi molti vaticini, e che, mentre [Giovanni Pico] viveva gli aveva predetto molte cose che gli sarebbero capitate e che poi esattamente avvennero, tra l'altro, gli svelò, due anni prima che morisse, che egli, al tempo dei gigli, ad opera e ad esortazione di Fra Girolamo (...), si sarebbe consacrato al Collegio dei Frati Predicatori, e che in quel tempo una famiglia fiorentina, chiamata dei Pazzi, allora in esilio, sarebbe tornata in patria. Parecchi, all'orecchio dei quali era giunta tale voce, restavano stupiti dell'espressione *dei gigli* e credevano che essa alludesse alla primavera, in cui i gigli fioriscono. Ma risultò chiaro che questo *giglio* altro non era che il Re di Francia, che usava di tale insegna, il quale entrò in Firenze, con grande accompagnamento (marciando attraverso l'Etruria per ridurre in suo potere il regno di Napoli con la forza e con le armi), proprio il giorno prima che egli pronunciasse i voti (infatti egli li aveva pronunciati) e quattro giorni dopo che quella famiglia era rientrata nella città patria» (GIOVAN FRANCESCO PICO 1994, 85). Su Camilla Bartolini Rucellai, cfr. VASOLI 1964.

Dopo la morte del nostro nemico hai fallito. Non è la prima volta che la tua viltà ci allarma, ma questa volta ci metti tutti in pericolo. La fine del secolo si avvicina, si annunciano grandi cambiamenti. Si compie la profezia. L'oscurità si estende sul mondo. Si delineano sconvolgimenti ad Ovest. Dobbiamo pre-pararci. L'assassinio di Pico [sic] è una sciocchezza. Si sarebbe fatto dimenticare ritirandosi dal gioco, e adesso eccolo trasformato in vittima.

Il suo libro assumerà ancora più importanza. Pico esitava a pubblicarlo, ora il suo erede si sentirà in dovere di farlo. Il papa vuole il libro per comprometterci, perché funga da diversivo per distogliere l'attenzione dallo scandalo costante che incarna con i suoi figli. Cresce la rabbia verso Roma. Roma comincia a essere turbata. Siamo dei perfetti capri espiatori per il Vaticano.

Quel manoscritto deve sparire. Ritrovalo. È nelle mani dell'uomo di fiducia del Re di Francia Carlo VIII, deve averglielo affidato il nipote di Pico per l'indagine. Guadagnati la sua fiducia e impossessati del testo. Sii furbo e, questa volta, sii deciso.<sup>12</sup>

Gli autori di *Delitti e misteri del passato* affermano che ci troviamo «finalmente di fronte a uno scritto chiaro e inequivocabile [?], dove vengono esposte forti ragioni che potevano giustificare l'eliminazione fisica di Pico. Ma nel caso specifico l'obiettivo degli astrologi fiorentini era quello di impadronirsi dell'ultima fatica filosofica di Pico, di questo attacco frontale all'esercizio dell'arte magico astrologica, per evitare gravi conseguenze».<sup>13</sup> In realtà, non si capisce (al momento) chi sia l'uomo di fiducia di Carlo VIII, né di quale indagine si tratti. Ma, da questa fantomatica lettera (non datata e senza fonti) dovremmo dedurre che Marsilio Ficino sarebbe stato incaricato di rubare il manoscritto contro l'astrologia divinatoria e che sarebbe stato il mandante dell'assassinio di Pico (!?). E per quale motivo avrebbe incaricato Cristoforo da Casalmaggiore di avvelenare il suo antico allievo ed amico? Sembra davvero di stare all'interno di un romanzo "noir". E, infatti, vedremo che così sarà...

La dimostrazione, la prova, si troverebbe in una nuova e fantasiosa lettera, «scritta da Pico a Ficino e che, pure se non datata, potrebbe, secondo gli

---

<sup>12</sup> GAROFANO, GRUPPIONI, VINCETI 2008, 99-100.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 100.

storici [?], essere stata scritta nel febbraio del 1494».<sup>14</sup> Vedremo poi chi saranno questi storici, che avrebbero congetturato intorno a tale data. Nella lettera, che citeremo per esteso, Giovanni Pico mette in guardia Marsilio Ficino, dicendo che (dopo averlo a lungo pregato di non avere più commercio con il demonio, cioè con l'astrologia talismanica) ormai non poteva più esimersi dal denunciare le sue pericolose pratiche magiche, d'accordo anche con Poliziano (anch'egli avvelenato due mesi prima di Pico), che era al corrente di tutto. Ed ecco il testo di questa probante epistola di Pico a Ficino.

La tua confessione mi ha impedito di dormire, Marsilio. Non resterò il complice passivo delle tue deviazioni e dei tuoi crimini. Li impedirò denunciandoli. Ho sufficientemente studiato i misteri caldei ed egizi e decifrato abbastanza bene la cabbala per comprendere che il nostro mondo di quaggiù è collegato all'universo. L'uomo è una riduzione, un atomo del cosmo, Eraclito ha detto tutto. Ho talora approvato i tuoi consigli ai "sacerdoti di Minerva". L'espressione è pomposa, come tutto ciò che scrivi, ma è vero che noi filosofi siamo "consacrati" alla conoscenza. Ne ho persino seguiti alcuni. Mi hai insegnato quanto gli abusi dell'amore ostacolano l'intelligenza. Ho costruito questa villa di Fiesole per stare al di sopra dell'aria densa scatenata dalla congiunzione del Sole, di Mercurio e di Venere che turbava la mia intelligenza e la mia immaginazione. Ho mangiato a digiuno melagrane e arance e ho lavato le mie intemperanze umorali respirando il profumo delle melisse, dei crochi e del muschio. Lo riconosco, dobbiamo reimmergerci nella musica della Natura, ma per elevarci e non per umiliarci. Io e Poliziano ti abbiamo già salvato una volta, quando volevi impedire l'invecchiamento dei "sacerdoti di Minerva" facendo bere loro il latte delle giovani madri o il sangue delle vergini. Barbarie! E adesso ecco che fabbrichi talismani! Mi confessi di avere martellato quello di Saturno sul piombo, la notte di sabato con l'onice. Hai inciso la stella a sei raggi e l'hai consacrata su allume, scamonea e zolfo brucianti su legno di cipresso. Conservo la tabella che mi hai dato, prova di questi esperimenti grotteschi. Passi che tu te ne serva per uso personale, se le tue debolezze potessero svanire grazie a queste colossali baggianate. Ciò che conta, hai aggiunto, e per poco non ridevo, non è quello che si incide, ma il martellamento dell'incisione. Ma il tuo progetto di modificare il mondo distribuendo ai potenti a loro insaputa [locuzione dunque di antica tradizione!] queste medaglie è infame. È questa magia, questa stregoneria che ha denunciato sant'Agostino al quale osi riferirti. Marsilio, sei preda del male, del demonio. Ritorna alla ragione. Ritorna a Plato-

---

14 *Ibid.*

ne. La conoscenza è fatta per elevarci, mai per interferire nella vita o nella libertà altrui. Ridiventa degno, Marsilio Ficino. Ho informato Poliziano delle nostre discussioni. È d'accordo con me. Una volta siamo stati i tuoi avvocati, domani, se non ti riprendi, saremo i tuoi procuratori...<sup>15</sup>

Da queste lettere, citate come vere e proprie fonti storiche, emergerebbe dunque l'ipotesi che potrebbe essere stato lo stesso Ficino il mandante dell'assassinio di Giovanni Pico... Peccato che la fonte di tali inconfutabili documenti sia ... niente altro che un romanzo pubblicato in Francia nel 2004. Autori: Éric Deschodt e Jean-Claude Lattès; titolo originale: *Marguerite et les Enragés. Meurtre à Florence* (2004), tradotto come *Vita segreta di Pico* (2006).<sup>16</sup> Una nota dei due autori, al termine della presunta lettera di Pico a Ficino, recita: «Poliziano muore a settembre, tre mesi prima di Pico. Questa lettera non datata, secondo gli storici, potrebbe essere stata scritta a febbraio o marzo 1494. Il lettore trarrà le sue conclusioni».<sup>17</sup> Dunque, ecco “gli storici”, cioè gli stessi autori del romanzo. E l'uomo di fiducia del sovrano di Francia, Carlo VIII, è personaggio creato dagli stessi autori del romanzo. Anche noi possiamo trarre le nostre conclusioni...

Si tratta di invenzioni letterarie, utili all'economia del romanzo “giallo” sulla vita di Giovanni Pico, ma del tutto (è ovvio!) inattendibili come fonti storiche. L'idea di Deschodt e Lattès si basa su un dissidio tra Pico e Ficino. Che tra i due si fosse manifestato un disaccordo, ho avuto io stesso modo di ricordarlo nella prefazione alla recente edizione critica del *De ente et uno*.<sup>18</sup>

---

15 *Ibid.*, 100-101.

16 DESCHODT, LATTÈS 2006; le citazioni delle due lettere, considerate fonti storiche, *Ibid.*, 129-130 e 285-286.

17 *Ibid.*, 286, nota 2.

18 MARCO BERTOZZI, «Le vie della concordia: ontologia e teologia nel *De ente et uno* di Giovanni Pico della Mirandola», prefazione, in GIOVANNI PICO 2010, 5-39. Cfr. anche CACCIARI 2019, 89-102.



Giovanni Pico aveva mosso una serie di critiche a Marsilio Ficino nel *Commento* alla canzone d'amore dell'amico Girolamo Benivieni, commento composto nel periodo in cui si preparava ad affrontare la disputa romana sulle *Novecento tesi*. Tali critiche erano rimaste in forma di osservazioni private. Ma, nel *De ente et uno*, l'attacco di Pico agli Accademici (a proposito della interpretazione del *Parmenide* di Platone) si configurava come una polemica diretta non solo nei confronti della tradizione neoplatonica, ma contro lo stesso Ficino, che non mancò poi di reagire in modo risentito: se soltanto quel mirabile giovane avesse considerato con più attenzione le riflessioni sul *Parmenide*, che egli stesso gli aveva personalmente confidato, non avrebbe affermato tante inesattezze, cioè che il *Parmenide* era una semplice "dialectica exercitatio" e non un testo "teologico".<sup>19</sup> Né si possono negare le loro diverse concezioni interpretative nei confronti della magia e dell'astrologia. Divergenze filosofiche tra i due, dunque, ci furono, ma da qui a ipotizzare che Ficino potrebbe essere stato il mandante dell'avvelenamento di Pico, ce ne corre... Si tratta, dopo tutto, di una tipica invenzione romanzesca, utilizzata per aggiungere ulteriormente tonalità "noir" e "suspense" alla già tragica fine del geniale filosofo di Mirandola.

MARCO BERTOZZI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FERRARA

---

<sup>19</sup> Il risentimento di Marsilio Ficino, nei confronti del mancato discepolo, è evidente: «Utinam mirandus ille iuvenis disputationes discussionesque superiores diligenter consideravisset, antequam tam confidenter tangeret praeceptorem ac tam secure contra Platoniorum omnium sententiam divulgaret et divinum Parmenidem simpliciter esse logicum et Platonem una cum Aristotele ipsum cum ente unum et bonum adaequavisse» (FICINO 1576, 1164; cfr. MARCO BERTOZZI, «Le vie della concordia», prefazione, in GIOVANNI PICO 2010, 27-28).

## BIBLIOGRAFIA

ANDREOLLI, GRUPPIONI 2009 = BRUNO ANDREOLLI, GIORGIO GRUPPIONI, *Peripateticus Miles. Vita, fattezze e morte di Giovanni Pico della Mirandola*, Mirandola, Centro Internazionale di Cultura "Giovanni Pico della Mirandola" 2009 (Quaderni del Centro Pico, 8).

BAUSI 2016 = ANGELO POLIZIANO, *Stanze per la giostra*, a cura di FRANCESCO BAUSI, Messina, Centro internazionale di studi umanistici 2016 (Progetto Poliziano. L'Opera, 4).

BERTOZZI 2008 = MARCO BERTOZZI (ed.), *Nello specchio del cielo. Giovanni Pico della Mirandola e le Disputationes contro l'astrologia divinatoria* (Atti del convegno di studi, Mirandola-Ferrara 16-17 aprile 2004), Firenze, Olschki 2008 (Studi Pichiani, 12).

BERTOZZI 2008(2) = MARCO BERTOZZI, *Il detective melanconico e altri saggi filosofici*, Milano, Feltrinelli 2008.

BERTOZZI 2014 = MARCO BERTOZZI (ed.), *Giovanni Pico della Mirandola e la "dignità" dell'uomo. Storia e fortuna di un discorso mai pronunciato* (Atti del Convegno internazionale - XVI settimana di Alti Studi Rinascimentali, Mirandola-Ferrara, 24-26 febbraio 2014), *Schifanoia*, 46-47, 2014.

CACCIARI 2019 = MASSIMO CACCIARI, *La mente inquieta. Saggio sull'Umanesimo*, Torino, Einaudi 2019.

CAROTI 1979 = STEFANO CAROTI, «La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento», *Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, s. 8, 23, fasc. 6 (1979), 545-685.

CAROTI 1983 = STEFANO CAROTI, *L'astrologia in Italia*, Roma, Newton Compton 1983.

CAROTI 2014 = STEFANO CAROTI, «"Profectum ingenerosum est ... sapere solum ex commentario". Note sulle *Conclusiones pichiane*», *Schifanoia*, 46-47 (2014), 55-62.

CAROTI 2018 = STEFANO CAROTI, «Un effetto indesiderato delle *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola: la disputa non voluta con Pedro Garsia», *Noctua*, 5, 1 (2018), 91-112.

DELCORNO BRANCA = DANIELA DELCORNO BRANCA, recensione a BAUSI 2016, *Lettere italiane*, 69, 2 (2017), 387-392.

DESCHODT, LATTÈS 2006 = ÉRIC DESCHODT, JEAN-CLAUDE LATTÈS, *Vita segreta di Pico*, trad. it. di C. Cavalli, Siena, Barbera 2006 (*Marguerite et les Enragés. Meurtre à Florence*, Paris, Seuil 2004).

DOREZ 1896 = LÉON DOREZ, «Études Aldines. IV. Alde Manuce et Ange Politien», *Revue des Bibliothèques*, 6 (1896), 311-326.

DOREZ 1898 = LÉON DOREZ, «La mort de Pic de la Mirandole et l'édition aldine des œuvres d'Ange Politien (1494-1498)», *Giornale storico della letteratura italiana*, 32 (1898), 360-364.

FARMER 1998 = STEPHEN ALAN FARMER, *Syncretism in the West: Pico's 900 Theses (1486). The Evolution of Traditional Religious and Philosophical Systems*, Tempe, Arizona, Arizona State University 1998 (*Medieval and Renaissance Texts and Studies*, 167).

FELLINA 2017 = SIMONE FELLINA, «Giovanni Pico della Mirandola e l'insegnamento averroistico di Elia del Medigo: note su alcune fonti delle *Conclusiones Nongentae*», in STEFANO CAROTI, ANGELA GHINATO, MANUELA INCERTI (eds.), *Scritti in onore di Marco Bertozzi ... quicum omnia audeas sic loqui ut tecum*, *Schifanoia*, 52-53 (2017), 117-144.

FICINO 1576 = MARSILIO FICINO, *Opera omnia*, Basilea, ex officina Henricpetrina 1576.

GALLELLO 2018 = GIANNI GALLELLO *et al.*, «Poisoning histories in the Italian Renaissance: the case of Pico della Mirandola and Angelo Poliziano», *Journal of Forensic and Legal Medicine*, 56 (2018), 83-89.

GAROFANO, GRUPPIONI, VINCETI 2008 = LUCIANO GAROFANO, GIORGIO GRUPPIONI, SILVANO VINCETI, «Pico della Mirandola e l'ombra del servitore», in *Delitti e misteri del passato*, Milano, Rizzoli 2008, 85-131.

GIOVANNI PICO 2004 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, con una presentazione di M. Bertozzi, Torino, Aragno 2004, 2 voll. (1<sup>a</sup> ed. 1946-1952).

GIOVANNI PICO 2010 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno. Con le obiezioni di Antonio Cittadini e le risposte di Giovanni Pico*, a cura di R. Ebgi con la collaborazione di F. Bacchelli, prefazione di M. Bertozzi, postfazione di M. Cacciari, Milano, Bompiani 2010 (Testi a fronte, 133).

GIOVANNI PICO 2010(2) = GIOVANNI PICO, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di P.E. Fornaciari, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2010 (PER VERBA. Testi mediolatini con traduzione, 26).

GIOVAN FRANCESCO PICO 1994 = *Ioannis Pici Mirandulae viri omnidisciplinarum genere consumatissimi vita per Ioannem Franciscum illustris principis Galeotti Pici filium conscripta*, presentazione di B. Andreolli, Modena, Aedes Muratoriana 1994 (Deputazione di storia patria per le antiche provincie modenesi, Biblioteca - Nuova serie, 130).

HILL COTTON 1962 = JULIANA HILL COTTON, «Alessandro Sarti e il Poliziano», *La Bibliofilia*, 64 (1962), 225-246.

POLETTI 1987 = SERGIO POLETTI, *Del modo tenuto da Cristoforo e Martino da Casalmaggiore nel sopprimere Giovanni Pico, con traduzione dal latino del testamento della Fenice degli ingegni scritto in presenza di Angelo Poliziano nella casa del quartiere di San Giacomo in campo Corbolino di Firenze il 1. Settembre 1493; in appendice: il 1497 e il 1498 dai Diarii di Marin Sanudo e commento storico di Giovanni Spadolini*, Mirandola, Redolfi 1987.

SANUDO 1897-1902 = MARIN SANUDO, *I Diarii (1496-1533)*, a cura di R. Fulin et al., I-LVIII, Venezia, Visentini 1897-1902.

VASOLI 1964 = CESARE VASOLI, «Camilla Bartolini Rucellai», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, vol. 6 (1964), s.v.

**PECCATUM PESSIMUM. L'IRA NELLA MORALIS PHILOSOPHIA DI  
RUGGERO BACONE**

SILVANA VECCHIO\*

La *Moralis Philosophia* di Ruggero Bacone rappresenta un *unicum* nel contesto della filosofia medievale del XIII secolo<sup>1</sup>. Non solo per la sua collocazione all'interno di quella peculiare enciclopedia che è l'*Opus Maius*, dove la scienza morale occupa una posizione di primo piano, ma anche per la scelta, programmaticamente enunciata nel titolo, di utilizzare quasi esclusivamente fonti filosofiche ricorrendo con estrema parsimonia a riferimenti scritturali o patristici, e soprattutto per l'impianto generale dell'opera, che propone un approccio alla materia morale distante dalle analisi scolastiche elaborate dai maestri e dai teologi del XIII secolo. La *Pars III*, che costituisce la parte più corposa dell'opera, sembrerebbe essere quella meno 'originale', legata com'è a un'impostazione tradizionale dell'etica che si sviluppa secondo il consolidato binario della coppia vizi e virtù, avvalendosi per l'analisi delle virtù delle definizioni e delle classificazioni mutuata dall'*Etica* aristotelica, e utilizzando

---

\* Questo saggio nasce a seguito del lavoro seminariale condotto da un gruppo di studiosi sul testo della *Moralis Philosophia* di Bacone presso la SISMEL, a partire dal giugno 2015 (<https://rogeriusbacon.com/seminars/philosophia-moralis>). E' intenzione del gruppo pervenire ad una traduzione italiana commentata dell'opera.

1 BACONE 1953, *Moralis philosophia*. Per un'analisi complessiva del testo nel quadro della produzione baconiana, si vedano MASSA 1955; HACKETT 1987; e SCILLING 2016.

per descrivere i vizi il più diffuso e fortunato schema, quello dei sette peccati capitali. In realtà anche in questo caso l'approccio di Bacone si rivela solo apparentemente in linea con la riflessione tradizionale, e la sua analisi finisce per svuotare dall'interno l'impianto dei sistemi più consueti. In questo quadro la trattazione dell'ira costituisce una spia significativa per valutare la 'novità' della riflessione baconiana. Non solo infatti Bacone riserva all'ira uno spazio particolarmente ampio all'interno della rassegna dei vizi, ma le attribuisce altresì un ruolo del tutto speciale nell'organizzazione del settenario, e sottolinea ripetutamente che essa rappresenta il peggiore dei peccati (*peccatum pessimum*)<sup>2</sup>.

Che l'ira costituisca uno dei peccati più gravi è sempre stato un *leit motif* della morale cristiana, e la sua collocazione all'interno dei vizi capitali è affermata a chiare lettere fin dalle origini di questo fortunato sistema: Cassiano la considera figlia diretta dell'avarizia, mentre Gregorio Magno la fa discendere dall'invidia; ed entrambi sottolineano la sua natura di vizio 'principale', dal quale scaturiscono tutta una serie di ulteriori colpe, che vanno dalle risse agli insulti, dalle urla alle bestemmie, e che arrivano fino all'aggressione e all'omicidio<sup>3</sup>. La collocazione dell'ira all'interno del settenario non è mai messa in discussione ed il suo ruolo e i suoi effetti nefasti vengono descritti con dovizia di particolari anche dai moralisti e dai teologi del XIII secolo che cercano di fondare su basi razionali il sistema dei vizi capitali<sup>4</sup>; che illustrino la natura del settenario a partire dal concetto agostiniano di amore o di volontà disor-

---

2 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 72 e 103.

3 CASSIANO 1955-59, *Collationes*, 188-218; GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, 275-77, 1611. Per l'analisi dell'ira all'interno del sistema dei vizi capitali, si veda CASAGRANDE, VECCHIO 2000, 54-77. Più in generale, sull'importanza dell'ira nella cultura medievale, ROSENWEIN 1998 e CLASSEN 2006.

4 Per il dibattito scolastico attorno alla *sufficiencia* del settenario, si vedano WENZEL 1968 e CASAGRANDE, VECCHIO 1994, 334-343.

dinati, o che facciano riferimento ai dati recentemente 'riscoperti' della psicologia aristotelica o avicenniana, collegando i vizi alle diverse facoltà dell'anima, teologi e moralisti individuano immancabilmente il posto dell'ira all'interno dell'ordinata compagine del male<sup>5</sup>, al cui vertice rimane sempre e comunque la superbia, riconosciuta da Gregorio in avanti come la regina dei vizi.

Ruggero Bacone non si sottrae all'esigenza di fondare razionalmente il settenario gregoriano, e ne propone una scansione interna analoga a quelle elaborate dai teologi contemporanei: avarizia, superbia, gola e lussuria si relazionano ai diversi oggetti del desiderio umano (rispettivamente ricchezze, onori, piaceri sensibili), mentre ira, invidia e accidia si riferiscono alle diverse passioni dell'anima<sup>6</sup>. La collocazione dell'avarizia al primo posto nella lista dei sette vizi è apparsa ad alcuni studiosi come una presa di posizione da parte di Ruggero all'interno del dibattito che si è sviluppato, a partire dalle *Sentenze* di Pier Lombardo, sull'alternativa superbia / avarizia nel primato del male<sup>7</sup>; Bacone è stato quindi considerato come l'esponente principale di quella 'detronizzazione' della superbia che scandirebbe il passaggio da un'etica di carattere feudale, dove il rispetto della gerarchia rappresenta il valore fondamentale e l'insubordinazione sottintesa dalla superbia è l'infrazione più grave, a una concezione più consona alla rinascente economia di mercato che tende a enfatizzare i guasti dell'avarizia. In realtà, nonostante l'avarizia inauguri la rassegna dei vizi, Bacone non sembra attribuirle alcun ruolo di capo-

---

5 PERALDO 1648, *Summae*, 213; RUPELLA, *Summa de vitiis*, 113rb-va; ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, 1924-1979, III, 484-489; TOMMASO 1982, *De malo*, 194.

6 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 60: «Omnia vero reducuntur ad contemptum diviciarum contra avariciam, vel ad despectum honorum contra superbiam, vel ad fugam deliciarum contra luxuriam et gulam, vel ad motus et passiones animi contra iram et invidiam et accidiam ut sic septem peccata mortalia devitentur».

7 LITTLE 1971; MURRAY 1986, 83-86.

stipite della genealogia del male, e se esiste all'interno della sua classificazione una sorta di 'supervizio', questo non è l'avarizia, ma l'ira. In effetti, dopo aver descritto l'articolazione interna dello schema settenario, Ruggero la integra immediatamente e di fatto la sostituisce con un altro modello che isola l'ira dai restanti sei peccati, dal momento che riconosce in questi ultimi una origine comune, costituita dal riferimento a un bene o a un evento favorevole (*prospera*), mentre la sola ira sembra affondare le sue radici in qualcosa di negativo o avverso (*adversa*)<sup>8</sup>. Isolata in questa battaglia impari contro le avversità e destinata a una vergognosa sconfitta, l'ira manifesta dunque, a differenza dagli altri vizi, un rapporto privilegiato con il male. Se è vero infatti che ogni peccato si caratterizza primariamente come un'infrazione dell'ordine naturale, che degrada a livello bestiale la razionalità umana<sup>9</sup>, l'ira rappresenta il peccato per eccellenza, il più innaturale e il meno umano. Di qui la definizione di vizio *pessimum*, il peggiore dei vizi e perciò stesso il più pericoloso<sup>10</sup>.

Impostato in questi termini, il discorso sull'ira si avvale di un riferimento testuale pressoché unico, il *De ira* di Seneca, che Bacone dichiara espressamente di aver utilizzato con particolare ampiezza, proprio in ragione dell'estrema gravità di tale peccato. Di fatto la *Distinctio III* è costituita da un collage di citazioni senechiane, tratte dal *De ira* e in parte minore dal *De clementia*, e trascritte per lo più alla lettera. Si tratta della riscoperta di una fonte, che tuttavia non costituisce una novità assoluta: se il testo baconiano rappresenta,

---

8 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 60: «Et omnia peccata preter iram ad prospera feruntur. (...) Sola quidem ira prospera neglexit et pugnat in adversis».

9 *Ivi*, 56-7.

10 *Ivi*, 103: «habundancius vero locutus sum de hoc vicio, quia totum genus humanum semper violabit et confundet, dum homo statum istius mortalitatis optinebit. Viciū enim pessimum est et maxime homini innaturale et in periculum eius excandens. Et ideo copiosius et specialius de hac parte conscripsi».



come è noto, una delle prime attestazioni della circolazione dei *Dialogi* senecani<sup>11</sup>, il *De ira* di Seneca non è in realtà del tutto sconosciuto alla cultura medievale, dal momento che il compendio composto nel VI secolo da Martino di Braga ha trasmesso una serie di motivi che hanno sostanziato in buona parte la riflessione medievale sull'ira, segnando le piste delle analisi successive secondo un modello che è in parte riconoscibile anche nel testo di Bacone: l'ira è una sorta di follia, sia pur momentanea, che impedisce l'esercizio delle facoltà superiori dell'anima; l'estrema visibilità di questo vizio deforma orribilmente il corpo e non può in nessun modo essere nascosto; i suoi effetti nefasti distruggono ogni tipo di socialità; i rimedi per arginarla consistono fondamentalmente nell'evitare di prestar fede alle insinuazioni altrui e nel dissimulare o quanto meno nel dilazionare il desiderio di vendicare le offese ricevute<sup>12</sup>. Gli spunti forniti da Martino di Braga hanno veicolato la concezione stoica dell'ira come prototipo di quelle malattie dell'anima che sono le passioni, ma la riorganizzazione dei materiali senecani all'interno di un impianto che risente fortemente dell'influsso di Cassiano<sup>13</sup>, ne ha favorito la circolazione e il reimpiego nel quadro della cultura medievale, che ha trovato una puntuale conferma dei temi senecani nei numerosi passi scritturali che condannano questo vizio; la disumanità e la follia dell'iracondo descritte dal filosofo hanno potuto essere collocate all'interno del paradigma etico cristiano e rilette in termini diabolici,

---

11 Per la circolazione dei *Dialogi* di Seneca e il loro impiego da parte di Bacone, si vedano REYNOLDS 1968, 361-63, e LAPIDGE 1992, 93-97. Il testo dei *Dialogi* è utilizzato, più o meno negli stessi anni, anche da Giovanni del Galles nel suo *Compendiloquium*; per i possibili rapporti tra i due francescani, si vedano SWANSON 1989, 29-34; RICKLIN 2005; RICKLIN 2007; e POWER 2013, 61-63.

12 MARTINO 2008.

13 Per la riorganizzazione dei materiali senecani si veda TORRE 2005 e l'introduzione della stessa Torre all'edizione, MARTINO 2008, *De ira*, 33-38.

legittimando l'inclusione dell'ira nel novero dei vizi capitali, dove essa ha finito per rappresentare il peccato più devastante dal punto di vista delle relazioni sociali<sup>14</sup>.

Nella tradizione medievale tuttavia l'analisi dell'ira non si esaurisce nella condanna dei suoi effetti nefasti e nella ricerca dei rimedi per arginare la sua diffusione e la sua pericolosità. Gregorio Magno, che l'ha inserita senza esitazioni fra i vizi capitali, ricorda che l'ira non sempre è un peccato, ma che esiste anche una forma di ira 'buona', animata dallo zelo per la giustizia, che non solo non è colpevole, ma può addirittura essere considerata virtuosa<sup>15</sup>. Una tale concezione, che compendia la tradizione esegetica legata all'interpretazione del passo evangelico relativo all'ira del Cristo contro i mercanti e il dibattito patristico sull'*ira Dei*, propone alla cultura medievale una concezione decisamente ambivalente dell'ira che attraversa la letteratura morale, e che è destinata a suscitare un'ampia discussione fra i teologi del XIII secolo<sup>16</sup>. Negli scritti di Guglielmo di Auxerre, di Giovanni di Rupella, di Alessandro di Hales, di Tommaso d'Aquino la ripresa del tema gregoriano di un'ira buona contrapposta a un'ira cattiva diventa preliminare a ogni discussione sul vizio e rimanda a una concezione sempre più esplicita della natura sostanzialmente indifferente dell'ira così come delle altre passioni, che può essere declinata tanto in direzione del vizio quanto della virtù<sup>17</sup>. In questi testi la definizione dell'ira come "desiderio di vendetta" e la segnalazione delle basi fisiologiche che determinano lo scatenamento della passione rinviano alla concezione ari-

---

14 GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, 276; ALCUINO 1851, *Liber de virtutibus*, 631, 634; PIER DAMIANI 1853, *De frenanda ira*; PERALDO 1648, *Summae*, II, 350-371.

15 GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, 279-280.

16 NOBLE, VILLER 1953; VECCHIO 1998.

17 GUGLIELMO DI AUXERRE 1982-1986, *Summa aurea*, II, 441-43; RUPELLA, *Summa de vitiis*, 118rb; ALESSANDRO DI HALES 1924-1979, *Summa theologica*, III, 537-38; TOMMASO 1982, *De malo*, 233; TOMMASO 1888-1906, *Sum. theol.*, II<sup>a</sup>II<sup>ae</sup>, q. 158, 272-284.

stotelica contenuta nel *De anima* e nell'*Etica Nicomachea* e alle sue riformulazioni veicolate dalla tradizione neoplatonica, soprattutto nelle opere di Giovanni Damasceno e di Avicenna. Il 'nuovo' discorso sull'ira va letto dunque sullo sfondo dell'ampia riflessione sulle tematiche passionali che si sviluppa nella prima metà del XIII secolo e che trova il suo punto d'arrivo nel trattato delle passioni di Tommaso d'Aquino<sup>18</sup>.

Nella *Moralis philosophia* di Bacone non c'è traccia di tale discussione, così come manca qualsiasi accenno alla concezione gregoriana dell'ira/zelo. L'analisi di quello che per Bacone è inequivocabilmente un vizio, anzi il peggiore dei vizi, si sviluppa sullo sfondo della concezione stoica delle passioni di cui Seneca rappresenta il portavoce pressoché unico. Montando abilmente i passi di Seneca, Ruggero dimostra che l'ira è il peggiore dei vizi: più potente dell'avarizia e della superbia nella sua foga distruttrice anche delle ricchezze e degli onori; più grave della lussuria, che almeno si pasce di piacere e non di dolore; più maligna dell'invidia, che si limita a desiderare il male altrui, mentre l'ira lo realizza concretamente<sup>19</sup>; la sua diffusione è universale e, pur privilegiando alcune categorie, come i bambini, i vecchi e i malati, attraversa di fatto tutte le età e tutte le tipologie di uomini, in un impeto crescente che non ammette soste né interruzioni e che può essere paragonato all'insorgere di una tempesta o al dilagare di una malattia<sup>20</sup>. L'abbondante uso delle metafore è funzionale a evidenziare il tratto fondamentale dell'ira, che è quello di un peccato 'contro natura', la cui gravità e pericolosità si manifesta a diversi livelli; si tratta di un peccato che non solo offende Dio come tutti i peccati, ma

---

18 TOMMASO 1888-1906, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup>, qq. 22-49, 168-308; per l'ira si vedano qq. 46-49, 292-308. Per la bibliografia sulle passioni in Tommaso, si rimanda a MINER 2009 e CASAGRANDE, VECCHIO 2015.

19 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 89-90.

20 *Ivi*, 91.

lo insulta nella maniera più diretta con la bestemmia, e che però si rivolge anche contro il prossimo e contro se stessi, mettendo a rischio tanto il benessere temporale quanto la prospettiva di una felicità ultraterrena<sup>21</sup>.

Che l'ira sia un peccato contro natura appare in maniera evidente nello stravolgimento del carattere umano, che di per sé sarebbe mansueto, e nella stessa fisionomia dell'iracondo, la cui metamorfosi bestiale, già descritta da Seneca e puntualmente ripresa da Martino di Braga, costituisce anche per Bacone la dimostrazione più evidente del carattere innaturale di questo vizio, che, a differenza di tutti gli altri, non può essere nascosto e si manifesta immediatamente sul volto e nel corpo di chi ne è preda<sup>22</sup>. Trasparente specchio del peccato, il corpo dell'iracondo ne è anche la prima vittima, dal momento che la passione spinge colui che la subisce a infierire contro se stesso, provocandosi ferite, malattie o addirittura la morte<sup>23</sup>. Ma l'innaturalità del vizio si rivela soprattutto a livello dell'anima, della quale essa devasta la parte più propriamente umana, quella intellettuale, trasformando l'uomo in un folle che, sul piano speculativo, ha perduto la peculiarità umana della ragione, mentre sul piano pratico vede annullata ogni possibilità di virtù<sup>24</sup>. La perdita della mansuetudine infatti innesca un processo per cui, secondo la dottrina cicero-niana della connessione delle virtù, vengono meno anche tutte le altre: clemenza, magnanimità, misericordia, pietà, pazienza, gioia e pace del cuore<sup>25</sup>.

---

21 *Ivi*, 89: «Et non tantum iratus se ipsum perdit, nec solum proximum, nec bona fortunae, set Deum offendit et amittit. Non quidem tantum quia ira peccatum est, set quia specialiter iracundi in Deum blasphemant, ut sunt exempla infinita et fuerunt et erunt».

22 *Ivi*, 74: «Deinde contra naturam hominis est ira, quia proprium subiectum primo destruit et confundit. Nam primo hominem transfigurat exterius, quantum ad totum corpus, in fedam et horribilem formam». Per la fisiognomica dell'iracondo, si veda CASAGRANDE, VECCHIO 2000, 63-66.

23 *Ivi*, 75.

24 *Ivi*, 76-77.

25 *Ivi*, 78-87.

Nel progressivo dilagare del vizio la distruzione delle virtù non segna soltanto la fine di una condizione di equilibrio interiore e di benessere spirituale, ma si traduce immediatamente nella rottura delle relazioni sociali: una volta cancellate dall'ira virtù come la clemenza e la magnanimità, indispensabili soprattutto per i potenti e i reggitori, entrano in crisi tutti i rapporti di governo, mentre la mancanza di pietà e di misericordia rende impossibile l'amicizia e mina alla base anche le più strette relazioni familiari<sup>26</sup>.

La descrizione della fenomenologia dell'ira e degli effetti nefasti che essa produce si completa con la rassegna di una serie di esempi atti a confermare la gravità del vizio e l'esigenza di reprimerlo prima che si manifesti all'esterno. Un primo elenco è costituito dai filosofi, dimostrazione vivente della possibilità di tenere l'ira sotto controllo, anche in presenza di un carattere iracondo. Prototipo di tale calma filosofica è Socrate, del quale Bacone descrive l'atteggiamento imperturbabile attestato da diverse fonti e confermato soprattutto dalla serena sopportazione delle angherie a lui inferte dalla moglie Santippe<sup>27</sup>. La lezione di Socrate si perpetua negli esempi dei suoi discepoli: Platone, che, rendendosi conto di essere adirato, si rifiuta di punire un servo per il timore di eccedere nella crudeltà, o Senofonte, che si dimostra incurante degli insulti e delle maledizioni; ai quali si aggiungono altri filosofi come Archita di Taranto, Diogene, Democrito ed Eraclio, tutti caratterizzati da una straordinaria capacità di controllare i moti dell'animo di fronte alle offese ri-

---

26 *Ivi*, 87-88: «Et non solum se ipsos amittunt, set proximos; et non solum quos reputant inimicos, de quibus planum est, set amicus. Nam ut Seneca dicit secundo libro, 'irati mortem liberis imprecantur, amicissimis hostes vitandique karissimis'; dicit. 'Ira patri luctum, marito divorcium attulit, magistratui odium'» Cfr. CLASSEN 2006, 29-31.

27 *Ivi*, 92-93. Per gli esempi su Socrate Ruggiero affianca a Seneca le citazioni tratte dall'*Adversus Iovinianum* di san Gerolamo e dalle *Collationes* di Cassiano. Sulla tradizione medievale degli *exempla* di Socrate, si vedano RICKLIN 2006, VECCHIO 2006 e VECCHIO 2019.

cevute<sup>28</sup>. Tratti per lo più dall'ampio repertorio senecano, tali esempi incarnano plasticamente il modello del filosofo stoico che ostenta serenità e tranquillità d'animo nelle avversità. Alla galleria dei filosofi si affianca la lista dei re e dei principi che forniscono a loro volta esempi di magnanimità e di mansuetudine, come Antigono, Filippo di Macedonia e suo figlio Alessandro, Pisistrato, Catone, Cesare o Augusto; oppure, come nel caso di Cambise, mostrano in negativo esempi di crudeltà smisurata di fronte alla quale le vittime non reagiscono, ostentando una filosofica serenità<sup>29</sup>.

L'intera analisi dell'ira e delle sue conseguenze, nonché i numerosi esempi presentati, rappresentano il più forte argine ed il primo rimedio contro il dilagare del vizio, come Ruggero scrive all'inizio della *distinctio* III<sup>30</sup>; tuttavia egli non si sottrae al compito di individuare rimedi più specifici per liberarsene, adeguandosi ancora una volta al modello di Seneca che all'analisi dei rimedi aveva dedicato l'intero libro III del suo trattato<sup>31</sup>. Sintetizzando la lunga analisi del *De ira*, Bacone propone sostanzialmente due rimedi: il primo si colloca sul piano conoscitivo e sottolinea l'esigenza di verificare attentamente le fonti delle informazioni per evitare che un eccesso di *credulitas* nei confronti di dicerie, sospetti o illazioni accenda la miccia dell'ira e provochi alla vendetta. La ricerca della verità impone di reprimere il moto passionale e di dissimularne i segni, ma la verità ha bisogno di tempo, ed è il tempo il secondo e più pragmatico rimedio contro l'ira: dilazionare la punizione o la vendetta fintantoché il moto passionale non si sia estinto è l'unica tecnica per esprimere un giudizio equilibrato, che tenga conto di tutte le circostanze.

---

28 *Ivi*, 93-94.

29 *Ivi*, 94-98.

30 *Ivi*, 72: «Primum vero remedium contra iram est ut comprehendantur eius condiciones horribiles, ut quilibet has memorans irasci studeat abhorrere».

31 *Ivi*, 98-103. Sui rimedi dell'ira si veda CASAGRANDE, VECCHIO 2000, 70-75.

Il capitolo sui rimedi dell'ira non è esclusivo della tradizione senecana, ed ha accompagnato costantemente l'analisi di questo vizio lungo tutto il Medioevo, intrecciando i temi provenienti dallo stoicismo con elementi più specificamente cristiani. Fin dai primi secoli lo strumento principe per annullare alla radice le ragioni dell'ira è stato individuato in una virtù specifica, la pazienza. Frontalmente contrapposta all'ira nella battaglia tra i vizi e le virtù messa in scena da Prudenzio nella sua *Psychomachia*<sup>32</sup>, la pazienza compare sistematicamente nei trattati morali come antagonista dell'ira e più in generale come baluardo per arginare l'impeto delle passioni<sup>33</sup>. Gregorio Magno individua in questa virtù lo strumento principe per smorzare l'impeto dell'ira ancor prima che essa si manifesti, ma, in quell'enorme trattato sulla pazienza che è il *Commento morale a Giobbe*, fa in realtà molto di più: sul modello di Giobbe, che è a sua volta prototipo del Cristo, individua nella pazienza la vera virtù del cristiano, una capacità di sopportare le offese che, a differenza dall'apatia stoica, non è solo una tecnica di auto-perfezionamento messa in atto dal saggio per raggiungere la tranquillità dell'anima, ma costituisce una sorta di corazza che consente al cristiano di affrontare il dolore – soprattutto il dolore innocente – trasformandolo e, per così dire 'incorporandolo' nel dolore volontario e meritorio del Cristo e nelle tribolazioni dell'intera Chiesa, della quale, come di un organismo vivente, ogni fedele è parte<sup>34</sup>.

Questo ineludibile sfondo teologico, che si radica nel mistero dell'incarnazione e della passione del Cristo nonché nella dottrina paolina del corpo mistico, costituisce una sorta di percorso obbligato anche per le riflessioni

---

32 PRUDENZIO 1951, *Psychomachia*.

33 Sulla contrapposizione della pazienza all'ira nella tradizione monastica, si veda LITTLE 1998; per la complessa storia di questa virtù, si vedano SPANNEUT 1984 e CASAGRANDE 2009.

34 GREGORIO 1979, *Moralia in Iob*, praef., 15-21; cfr. CASAGRANDE, VECCHIO 2015, 53-57.

scolastiche sulla pazienza che si sviluppano nel XIII secolo, ma è totalmente assente nelle pagine di Bacone. Certo, anche per lui la pazienza costituisce un efficace argine al dilagare dell'ira, come spiega nella *distinctio IV*, ideale prosecuzione del discorso sui rimedi del vizio; ma ancora una volta è esclusivamente Seneca che segna le piste di un percorso educativo che tramite questa virtù insegna a vincere le avversità, e la pazienza che Ruggero evoca rimane ancorata al modello dell'apatia stoica senza nessun accenno alla virtù cristiana<sup>35</sup>. Il florilegio di testi senecani – tratti dal *De providentia* e dal *De constantia sapientis* – che sostanzia questa parte si prolunga al di là del proposito stesso di Ruggero, trascinato dalla bellezza delle sentenze morali e dalla vivacità dei ragionamenti filosofici che trova nelle opere di Seneca, capaci di proporre i contenuti morali con una profondità e un'eleganza sconosciute ai *philosophantes christiani*<sup>36</sup>.

L'accurato studio di Eugenio Massa ha mostrato come proprio l'analisi dell'ira rappresenti, all'interno della *Moralis*, un esempio paradigmatico dell'atteggiamento di Ruggero nei confronti della filosofia morale elaborata dai 'pagani', e al tempo stesso un significativo punto di svolta nel metodo di reimpiego dei testi filosofici e in particolare di quelli senecani<sup>37</sup>. La selezione di brani che caratterizza la *distinctio III*, quella dedicata specificamente all'ira, appare del tutto indipendente dall'ordine del trattato di Seneca, e risponde a un criterio di organizzazione e redistribuzione del testo in un quadro che gli è

---

35 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 103-109.

36 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 132: «Ampliavi iam hanc partem terciam Moralis philosophie ultra id quod a principio estimavi. Set delectat sententiarum moralium pulcritudo, et precipue quia magna rationis vivacitate eruuntur per philosophorum industriam. Et tanto avidius recipiende sunt, quanto nos philosophantes christiani nescimus de tanta morum sapientia cogitare nec tam eleganter persuadere».

37 MASSA 1955; si veda in particolare il cap. VII, *Il scoprimento di Seneca e la composizione della Moralis*, 81-110. Cfr. anche CRIVELLI 1995.



sostanzialmente estraneo e che, pur rinunciando ad ogni sfondo teologico, si modella almeno in parte sullo schema delle analisi scolastiche. L'inserzione dell'ira nel novero dei vizi capitali, la scansione del peccato contro Dio, il prossimo, se stessi, l'utilizzazione degli esempi come complemento della *detestatio* del vizio, rimandano a formule ben consolidate della trattatistica morale più tradizionale<sup>38</sup>, all'interno delle quali Bacone fa confluire un materiale 'nuovo'. Il testo di Seneca, 'smontato' e riutilizzato in funzione del paradigma cristiano dei vizi capitali, risulta, non diversamente da quanto era accaduto con Martino di Braga, molto distante dall'impianto del *De ira*, del quale intere sezioni sono completamente trascurate, mentre altri passaggi vengono smembrati e utilizzati in contesti diversi. A partire dalla *distinctio IV* invece l'approccio ai testi di Seneca è molto meno personalizzato, e appare totalmente appiattito sulle opere del filosofo, che vengono compendiate seguendo il loro ordine interno, con scarsissimi commenti e senza alcun tentativo di inquadrarle in schemi di carattere più o meno tradizionale. La 'scoperta' dei testi senecani, e in particolare proprio del *De ira*, ha finito per modificare l'impianto stesso della *Morale*, che si trasforma di fatto in un florilegio di Seneca, con il risultato di proporre un modello etico molto preciso, quello del sapiente stoico, imperturbabile alle offese, magnanimo e in qualche misura simile a Dio per il suo sguardo rivolto verso l'alto e indifferente alle cose del mondo. E' in particolare al pontefice, destinatario specifico della *Moralis philosophia*, che Ruggero intende proporre tale modello, ampliando oltre il previsto la rassegna dei testi senecani proprio per lui che

---

38 Cfr. ad esempio PERALDO 1648, *Summae*, II, 351: «Secundo valet ad detestationem hoc quod multum displicet Deo, placet diabolo, nocet suo subiecto et proximo»; si veda anche il capitolo dedicato agli *Exempla ad detestationem irae* (360) e quello *De remediis contra iram* (369-71), tre rimedi contro l'ira altrui e otto contro la propria.

probabilmente ancora non ha potuto prenderne visione<sup>39</sup>.

In questo quadro lo spazio particolarmente ampio dedicato all'ira e i numerosi accenni al suo carattere antisociale appaiono funzionali alla costruzione di un modello basato sulle virtù filosofiche, la cui valenza assume una curvatura specificamente politica. Se è vero che l'ira è un vizio detestabile in tutti gli uomini, nella misura in cui è totalmente contraria alla natura e altamente distruttiva della socievolezza tipica del genere umano, è altrettanto vero che si tratta di un vizio particolarmente pericoloso nei principi e nei governanti. Come sottolineano le annotazioni autografe apposte al manoscritto della *Moralis* destinato al Pontefice<sup>40</sup> e le ulteriori riflessioni contenute nell'*Opus Tertium*<sup>41</sup>, Bacone intende proporre a Clemente un trattato specificamente dedicato agli uomini di governo, e utilizzare i "gloriosi" testi recentemente scoperti per comporre un nuovo ed efficace *De regimine principum*<sup>42</sup>. La lettura dei testi senecani sembra infatti suggerire a Ruggero una nuova e insperata ragione per offrire al pontefice la sua opera: non si tratta solo di suggerirgli una concezione del sapere, al vertice della quale si colloca il discorso della morale, ma il montaggio delle sentenze del filosofo consente di proporre anche una nuova concezione del potere, dominata dall'immagine del re saggio

---

39 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 133: «Set et causa specialis est quod in hiis libris Senece morer; quia licet huiusmodi prosecutus sum ab infancia, tamen libros De ira, et Ad Helbiam, et Cur bonis mala accidant, et An in sapientem cadant contumelia et iniuria, et Ad Marciam, et tres adhuc sequentes non potui videre nisi modo, et nescio si ad manus Vestre Glorie pervenerunt; propterea habundancius hic scribere sum conatus».

40 MASSA 1955, 100-103.

41 BACONE 1909, *Opus Tertium*, 163: «Tractavi igitur ea que pertinent ad mansuetudinem, et clemenciam, et magnanimitatem, et de ceteris virtutibus que his conveniunt qui in potestate sunt constituti, qui sunt prelati et principes [...] et quia vicium maxime repugnans illis qui presunt est ira, quia tollit omnem virtutem que necessaria est regimini; et ubi ira cum potestate est, omnia pereunt, ut vult Seneca, sicut scribo; et videmus propter iram cum potestate totum mundum turbari, et omnem rem publicam quassari, et omne regnum desolari, ideo scripsi abundancius de hac materia».

42 MASSA 1955, 103-105; HACKETT 1995.

perché capace di controllare le passioni. Il repertorio di esempi di re e principi immuni dall'ira presentato dalla *Moralis* assume così un significato specifico in relazione al destinatario dell'opera e trova conferma nella presenza, tra i materiali inviati al pontefice, di una copia completa del *De clementia* di Seneca, appositamente trascritta per lui<sup>43</sup>. La dimensione fortemente sociale di un vizio come quello dell'ira, da sempre evidenziata dalla letteratura morale, può essere così declinata in senso specificamente politico, valorizzando virtù come la clemenza e la magnanimità, che possono essere presentate come virtù principesche per eccellenza<sup>44</sup>.

Su questo sfondo che salda strettamente discorso morale e discorso politico va letta allora anche la scelta di Ruggero di costruire una morale 'laica' e il recupero delle dottrine filosofiche acquista un senso più pregnante. Riscoprire la 'vera gloria' dei filosofi appare come una improrogabile operazione che punta in primo luogo a evidenziare la loro superiorità in materia morale, inducendo nei cristiani un salutare moto di vergogna, secondo una formula che Ruggero condivide con il confratello Giovanni del Galles<sup>45</sup>: i filosofi pagani, maestri insuperati di una morale fondata sulle virtù necessarie all'onestà

---

43 MASSA 1955, 106-107.

44 Nel corso del XIII secolo la clemenza tende ad affermarsi sempre più come virtù principesca all'interno degli *Specula principum*: si veda il trattato, composto nel 1259 dal francescano Gilberto di Tournai per il re San Luigi, che dedica l'intera terza parte alla pietà e alla clemenza, manifestazioni di quell'affetto che egli deve nutrire nei confronti dei sudditi (GILBERTO 1914, *Eruditio*, 83-91). Cfr. anche PERALDO 1865, *De eruditione*, 404-405. L'importanza del controllo delle passioni per i rappresentanti del potere emerge in tutta evidenza soprattutto nel *De regimine principum* di Egidio Romano, che non solo sottolinea l'importanza della mansuetudine (EGIDIO 1607, *De regimine*, I, II, 128-130), ma inserisce anche, ad uso del principe, un intero trattato delle passioni che riprende quello di Tommaso, integrando il discorso sull'ira con la passione contraria, che è appunto la mansuetudine (III, I, 153). Cfr. MARMO 1991; HOHLSTEIN 2007. Per un confronto tra le dottrine di Bacone e quelle di Egidio Romano, si veda HACKETT 2006.

45 GIOVANNI DEL GALLES 1496, *Compendiloquium*, Prol., 170: «Cum ex vita gentilium et operibus virtuosus eorum merito redargui possit imperfectio fidelium minus perfecte viventium».

della vita e alla convivenza civile, rappresentano perciò stesso una sorta di rimprovero vivente per i cristiani, che, grazie alle virtù teologiche possono conoscere anche cose che essi ignorano<sup>46</sup>. Riconoscere la superiorità dei filosofi vuol dire anche scoprire quella consonanza di fondo tra teologia e filosofia che Ruggero ha più volte teorizzato nel corso delle sue opere e che si fonda sull'idea di una rivelazione 'allargata', che comprende anche i sapienti dell'antichità<sup>47</sup>. Da questo punto di vista Seneca può apparire come l'esempio più insigne di tale rivelazione, in virtù del rapporto che lo lega all'apostolo Paolo, del quale Ruggero cita il carteggio apocrifo, conferendo una sorta di 'consacrazione' ufficiale alla dottrina morale contenuta nelle sue opere<sup>48</sup>. Ma tale operazione comporta anche un preciso impegno culturale di assimilazione e traduzione in termini cristiani di un sapere che di fatto, come dimostra il florilegio senecano che occupa le distinzioni successive fino alla fine della *pars III*, contiene tutte le risposte ai principali problemi etici. Valorizzare tale sapere, indispensabile alla vita degli individui e al buon

---

46 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 132: «Utinam operibus comprobarem ea, que ipsi philosophi nobis tam sapienter proponunt! Quamvis enim de virtutibus gratum facientibus, ut de fide, spe et caritate et huiusmodi, possumus ex professione Christiana sentire que ipsi philosophi nesciverunt, tamen in virtutibus, que communiter requiruntur ad vite honestatem et ad communionem humane societatis, sermone sumus eis impares et operibus minus efficaces, sicut manifestum est ex consideratione sapientie quam proponunt. Et hoc est satis vituperabile nobis et omni derisione dignissimum».

47 BACONE 1897-1900, *Opus maius*, I, 33: «Non solum mentes eorum illustravit Deus ad notitiam sapientie acquirenda, sed ab eo ipsam habuerunt et eam illis revelavit». Sull'idea della filosofia come rivelazione diretta di Dio, si vedano PIAIA 1983, 105-11, e ALESSIO 1985, 50-56.

48 BACONE 1953, *Moralis philosophia*, 181: «Propter quod Seneca sapientissimus, cui 'sunt revelata que paucis Divinitas concessit', ut ait Apostolus». Cfr. anche BACONE 1909, *Opus Tertium*, 162: «Et quia hic philosophorum persuasio mirabilis, et utilis, et magnifica, et ignota, ideo copiosius scripsi de hac parte. Et multum debent Christiani confundi, quando virtutum elegantiam negligunt, quam philosophi infideles toto posse sunt experti. Et ideo utilissimum est nobis ut videamus sapientiam mirabilem quam Deus eis dedit; secundum quod dicit Apostolus Senece in epistola: 'Preprudenti tibi revelata sunt que paucis divinitas concessit'».

funzionamento delle istituzioni, rappresenta il compito dell'intellettuale cristiano, che riacquista, ma solo a questo livello, un senso specificamente religioso, nel tentativo di emulare l'esempio dei santi, che hanno diligentemente trasferito all'interno della teologia la dottrina dei filosofi. E' questo il compito che Ruggero si assume in prima persona rimettendo in circolazione i testi senecani da poco riscoperti e proponendoli al pontefice, responsabile del buon funzionamento della *Res publica fidelium* e della salvezza di tutti i suoi componenti<sup>49</sup>.

SILVANA VECCHIO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FERRARA

---

<sup>49</sup> BACONE 1953, *Moralis philosophia* 132: «Necessarium igitur esset philosophantibus christianis quod considerent meram gloriam que a philosophis proponitur. Atque ad hoc excitamur per Sanctorum exempla; nam diligenter traxerunt ad divina doctrinam philosophorum et maxime ea que ad mores et instituta vivendi pertinebant».

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

BACONE 1953, *Moralis philosophia* = ROGERI BACONIS *Moralis philosophia*, ed. E. Massa, Zurich, Thesaurus mundi 1953

ALCUINO 1851, *Liber de virtutibus* = ALCUINUS, *Liber de virtutibus et vitiis*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 101, Turnhout, Brepols 1851, 613-638.

ALESSANDRO DI HALES 1924-1979, *Summa theologica* = ALEXANDER HALENSIS, *Summa theologica*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1924-1979.

BACONE 1897-1900, *Opus maius* = ROGERUS BACON, *Opus maius*, ed. J. H. Bridges, Oxford, Clarendon Press 1897-1900.

BACONE 1909, *Opus Tertium* = ROGERUS BACON, *Opus Tertium* (fragm.), ed. P. Duhem, *Un fragment inédit de l'Opus tertium précédé d'une étude sur ce fragment*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1909.

CASSIANO 1955-1959, *Collationes* = JEAN CASSIEN, *Conférences*, ed. É. Pichery, Paris, Les Editions du Cerf 1955-1959.

EGIDIO 1607, *De regimine* = EGIDIO COLONNA (AEGIDIUS ROMANUS), *De regimine principum libri III*, Roma, H. Samaritanum 1607 (repr. Aalen, Scientia Verlag 1967).

GILBERTO 1914, *Eruditio* = GUIBERTI DE TORNACO *Eruditio regum et principum*, ed. A. De Poorter, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université 1914.

GIOVANNI DEL GALLES 1496, *Compendiloquium* = IOANNES GALLENSIS, *Compendiloquium de vitis illustrium philosophorum*, in *Summa collationum seu Margarita doctorum*, Venetiis, G. Arrivabeni 1496.

GREGORIO 1979, *Moralia in Iob* = GREGORIUS MAGNUS, *Moralia in Iob*, ed. M.

Adriaen, Turnhout, Brepols 1979 (Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum, 143A-B).

GUGLIELMO DI AUXERRE 1982-1986, *Summa aurea* = GUILLELMI ALTISSIODORENSIS *Summa aurea*, ed. J. Ribailier, Paris-Grottaferrata, Editions du CNRS-Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982-86.

MARTINO 2008, *De ira* = MARTINI BRACARENSIS *De ira*, ed. C. Torre, Roma, Herder 2008.

PERALDO 1648, *Summae* = GUILLELMI PERALDI *Summae virtutum et vitiorum*, Paris, L. Boullenger 1648.

PERALDO 1865, *De eruditione* = GUILLELMUS PERALDUS, *De eruditione Principum*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera omnia*, t. XVI, Parma, Fiaccadori 1865, 390-476.

PIER DAMIANI 1853, *De frenanda ira* = PETRUS DAMIANI, *De frenanda ira et similitatibus extirpandis*, in *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, t. 145, Turnhout, Brepols 1853, 649-660.

PRUDENZIO 1951, *Psychomachia* = PRUDENCE, *Psychomachia*, ed. M. Lavarenne, Paris, Les Belles Lettres 1951.

RUPELLA, *Summa de vitiis* = IOHANNES DE RUPELLA, *Summa de vitiis*, ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 16417.

TOMMASO 1888-1906, *Sum. theol.* = THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. IV-XII, Roma, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide 1888-1906.

TOMMASO 1982, *De malo* = THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de malo*, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. XXIII, Roma-Paris, Commissio leonina-Vrin 1982.

## Studi

ALESSIO 1985 = FRANCO ALESSIO, *Introduzione a Ruggero Bacone*, Roma-Bari, Laterza 1985.

CASAGRANDE 2009 = CARLA CASAGRANDE, «Il dolore virtuoso. Per una storia medievale della pazienza», in CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO (eds.), *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2009, 31-47.

CASAGRANDE, VECCHIO 1994 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO, «La classificazione dei peccati fra settenario e decalogo (secoli XIII-XV)», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 5 (1994), 331-395.

CASAGRANDE, VECCHIO 2000 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Torino, Einaudi 2000.

CASAGRANDE, VECCHIO 2015 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO, *Passioni dell'anima. Teorie e usi degli affetti nella cultura medievale*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2015.

CLASSEN 2006 = ALBRECHT CLASSEN, «Anger and Anger-Management in the Middle Ages: Mental-Historical Responses», *Mediaevistik* 19 (2006), 21-50.

CRIVELLI 1995 = DANIELE CRIVELLI, «Libertà e interiorità: Seneca una fonte per la filosofia morale di Ruggero Bacone», in BERNARDO C. BAZÀN, EDUARDO ANDÚJAR, LEONARD GREGORY SBROCCHI (eds.), *Les philosophes morales et la politiques au Moyen Age. Actes du IX Congrès Internationale de Philosophie Médiévale*, 3 voll., New York-Ottawa-Toronto, Legas 1995, vol. II, 837-843.

HACKETT 1987 = JEREMY HACKETT, «Moral, Philosophy and Rethoric in Roger Bacon», *Philosophy and Rethoric* 20 (1987), 18-40.

HACKETT 1995 = JEREMY HACKETT, «Roger Bacon on magnanimity and virtue», in BERNARDO C. BAZÀN, EDUARDO ANDÚJAR, LEONARD GREGORY SBROCCHI (eds.), *Les philosophes morales et la politiques au Moyen Age. Actes du IX Congrès Internationale de Philosophie Médiévale*, 3 voll., New York-Ottawa-Toronto, Legas 1995, vol. I, 367-377.

HACKETT 2006 = JEREMY HACKETT, «*Mirrors of Princes/Errors of Philosophers*. Roger Bacon and Giles of Rome (Aegidius Romanus) on the Education of the Government (the Prince)», in HOWARD B. CLARKE, JOHN R. S. PHILLIPS (eds.) *Ireland, England, And the Continent in the Middle Ages and Beyond: Essays in Me-*



*mory of a Turbulent Friar*, F. X. Martin, O.S. A., Dublin, University College 2006, 105-27.

HOHLSTEIN 2007 = MICHAEL HOHLSTEIN, «*Clemens princeps: Clementia as a Princely Virtue in Michael of Prague's De regimine principum*», in ISTVAN P. BEJCZY, CARY J. NEDERMAN (eds.), *Princely Virtues in the Middle Ages 1200-1500*, Turnhout, Brepols 2007, 201-217.

LAPIDGE 1992 = MICHAEL LAPIDGE, «The Stoic Inheritance», in PETER DRONKE (ed.), *A History of Twelfth Century Western Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1992, 81-112.

LITTLE 1971 = LESTER K. LITTLE, «Pride goes before avarice: social change and the vices in Latin Christendom», *American Historical Review* 76 (1971), 16-49.

LITTLE 1998 = LESTER K. LITTLE, «Anger in Monastic Curses», in BARBARA H. ROSENWEIN (ed.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press 1998, 9-35.

MARMO 1991 = COSTANTINO MARMO, «*Hoc autem etsi potest tollerari... Egidio Romano e Tommaso d' Aquino sulle passioni dell'anima*», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 2 (1991), 281-315.

MASSA 1955 = EUGENIO MASSA, *Etica e poetica nella storia dell'Opus Maius*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 1955.

MINER 2009 = ROBERT MINER, *Thomas Aquinas on the Passions. A Study of 'Summa Theologiae' 1a2ae 22-48*, Cambridge, Cambridge University Press 2009.

MURRAY 1986 = ALEXANDER MURRAY, *Ragione e società nel Medioevo*, trad. it di Maria Lucioni, Roma, Editori Riuniti 1986 (tit. or. *Reason and Society in the Middle Ages*, Oxford, Clarendon Press 1978).

NOBLE, VILLER 1953 = HENRY-DOMINIQUE NOBLE, MANUEL VILLER, «Colère», in *Dictionnaire de Spiritualité, Ascétique et Mystique*, vol. II, Paris, Beauchesne 1953, 1053-1077.

PIAIA 1983 = GREGORIO PIAIA, «*Vestigia philosophorum*». *Il Medioevo e la Storia-filosofica*, Rimini, Maggioli 1983.

POWER 2013 = AMANDA POWER, *Roger Bacon and the Defence of Christendom*, Cambridge, Cambridge University Press 2013.

REYNOLDS 1968 = LEIGHTON D. REYNOLDS, «The Medieval Tradition of Seneca's Dialogues», *Classical Quarterly* 18 (1968), 355-372.

RICKLIN 2005= THOMAS RICKLIN, «La mémoire des philosophes. Le début de l'historiographie de la philosophie au Moyen Age», in AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI (ed.), *La mémoire du temps au Moyen Age*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2005, 249-310.

RICKLIN 2006 = THOMAS RICKLIN, «Jean de Galles. Les *Vitae* de Saint François et l'exhortation des philosophes dans le *Compendiloquium de vita et dictis illustrium philosophorum*», in THOMAS RICKLIN, DELPHINE CARRON, EMMANUEL BABEY (eds.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin 2006, 203-223.

RICKLIN 2007 = THOMAS RICKLIN, «Seneca der Minderbruder. Die Réécriture einer moralischen Herausforderung durch Roger Bacon und Johannes von Wales», in SABRINA EBBERSMEYER, ECKHARD KESSLER (eds.), *Ethik-Wissenschaft oder Lebenskunst? Modelle der Normenbegründung von der Antike bis zur Frühen Neuzeit*, Berlin-Münster, LIT Verlag 2007, 51-74.

ROSENWEIN 1998 = BARBARA H. ROSENWEIN (ed.), *Anger's Past. The Social Uses of an Emotion in the Middle Ages*, Ithaca-London, Cornell University Press 1998.

SCILLING 2016 = ASTRID SCHILLING, *Ethik im Kontext erfahrungsbezogener Wissenschaft. Die Moralphilosophie des Roger Bacon (ca. 1214-1292) vor dem Hintergrund der scholastischen Theologie sowie der Einflüsse der griechischen und arabischen Philosophie*, Münster, Aschendorff 2016.

SPANNEUT 1984 = MICHEL SPANNEUT, «Patience», in *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique*, vol. XII, Paris, Beauchesne 1948, 438-476.

SWANSON 1989 = JENNY SWANSON, *John of Wales. A Study of the Works and Ideas of a Thirteenth-Century Friar*, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

TORRE 2005 = CHIARA TORRE, «Nuovo e antico in un'epitome senecana del VI

secolo: Martino di Braga *De ira*», *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano* 58 (2005), 107-128.

VECCHIO 1998 = SILVANA VECCHIO, «Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù», *Doctor Seraphicus* 54 (1998), 41-62.

VECCHIO 2006 = SILVANA VECCHIO, «Les deux épouses de Socrate. Les philosophes et les femmes dans la littérature des *exempla*», in THOMAS RICKLIN, DELPHINE CARRON, EMMANUEL BABEY (eds.), *Exempla docent. Les exemples des philosophes de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris, Vrin 2006, 225-239.

VECCHIO 2019 = SILVANA VECCHIO, «*Socrates ludens*. Gioco e svago negli *exempla filosofici*», in CHRISTIAN KAISER, LEONHARD MAIER, OLIVER MAXIMILIAN SCHRADER (eds.), *Die nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie in Mittelalter und Renaissance. Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin*, Münster, Aschendorff, in corso di stampa.

WENZEL 1968 = SIEGFRIED WENZEL, «The seven deadly sins: some problems of research», *Speculum* 43 (1968), 1-22.

**LE RADICI LOGICHE E METAFISICHE DELLA FILOSOFIA NATURALE**  
**PARIGINA: VOLONTÀ E ORDINE DELLA NATURA NEL PENSIERO DI**  
**BURIDANO**

FABIO ZANIN

**Introduzione**

C'è un'immagine di Stefano Caroti che, più di ogni altra, conservo nella memoria: sorridente, seduto tra Henri Hugonnard-Roche e Pierre Souffrin, mentre cinge le loro spalle stringendoli a sé in occasione della cena conclusiva del congresso *La nuova fisica tra '200 e '300. Mutamenti concettuali nella scienza della natura: logica, gnoseologia e ontologia*, organizzato tra il 7 e l'8 giugno 2002, presso il dipartimento di filosofia dell'Università di Padova, dall'allora Centro Interdipartimentale di Studi di Filosofia Medievale 'Carlo Giacon', oggi CIRFiM. Di Hugonnard-Roche Caroti ammira, senza riserve, i contributi decisivi portati alla comprensione della logica tardo-medievale, in particolare quelli dedicati alla 'fisica dei casi immaginari'. A Pierre Souffrin lo legava un rapporto di amicizia, interrotto dalla prematura scomparsa di Souffrin stesso, e una profonda stima per uno studioso la cui formazione scientifica si era combinata con una grande capacità di valutare in senso storico i fundamenta-

li concetti della fisica tra tardo Medioevo e prima età moderna.<sup>1</sup>

Si può ben dire che Caroti sia stato ben più che 'terzo tra cotanto senno': le sue numerosissime ricerche, dedicate in buona parte a Nicole Oresme, hanno contribuito a cambiare profondamente la visione dello sviluppo del pensiero scientifico tardo-medievale di ambiente parigino e a ridefinire i rapporti interni a quella che un tempo si usava chiamare 'Scuola di Buridano', espressione che, soprattutto per le ricerche di Caroti stesso, ha perduto di significato a vantaggio di definizioni che tengono conto della complessità delle ricerche e delle modalità di discussione dei problemi emersi dalla pratica dei commenti ad Aristotele alla Facoltà delle Arti della Sorbona. È merito integralmente di Stefano Caroti, inoltre, aver portato alla luce ed esaminato fin nei suoi minuti dettagli la categoria di '*modus rei*', largamente utilizzata dallo stesso Oresme e al centro del dibattito teologico alla metà del Trecento.

Sarebbe davvero lunga la lista dei contributi che Caroti ha dedicato, nel corso di 20 anni, alla teoria dei *modi rerum*, dall'inizio degli anni 90 del secolo scorso al 2013;<sup>2</sup> assieme alle concomitanti ricerche dell'*équipe* di Lille, guidata da Celeyrette, e quella di Nimega, diretta da Thijssen, ha ridefinito e arricchito i classici schemi approntati da Duhem e Maier e aperto la strada verso una nuova sintesi dell'evoluzione della filosofia naturale tardo-medievale, ossia del percorso che la rese indipendente dalla riflessione teologica nei termini nei quali, quasi vent'anni fa, un altro grande studioso del pensiero tardo-me-

---

1 Tra i molti titoli che si potrebbero citare, si vedano in particolare l'articolo '*Velocitas totalis*'. *Enquête sur une pseudodénomination médiévale*, in STEFANO CAROTI, PIERRE SOUFFRIN (eds), *La nouvelle physique du XIV<sup>e</sup> siècle*, Firenze, L.S. Olschki 1997, 251-276, e PIERRE SOUFFRIN, «Sur l'histoire du concept de vitesse d'Aristote à Galilée», *Medioevo* 29 (2004), 99-131, che è parte integrante degli atti del convegno di Padova del 2002.

2 Ossia: dalla pubblicazione di «Oresme on Motion (*Quaestiones super Physicam*, III, 2-7)», *Vivarium* 31/1 (1993), 8-36, fino alla pubblicazione dell'edizione critica del commento alla *Fisica* di Oresme, per il quale vedi ORESME 2013.

dievale, Joël Biard, tracciava:

This tradition [scil. the Parisian one, from Albert the Great inwards] is marked by the tendency to develop a natural (or naturalist) discourse having its own proper field of rationality and legitimacy, without recourse to theology, or without even assuming itself to be in conversation with theology, but claiming that its own modes of reasoning are specific to it.<sup>3</sup>

Il presente contributo vorrebbe essere un primo, modesto passo verso la sintesi che i lavori di Caroti, Celeyrette e Thijssen hanno predisposto: dedicato al modo in cui Buridano ha definito i contorni della 'nuova fisica' parigina sul piano semantico e su quello metafisico, esso si propone di fissare ordinatamente i limiti della cornice concettuale dentro la quale si svilupparono i dibattiti sulla separabilità degli accidenti e il rapporto tra causalità divina e causalità naturale nei commenti ad Aristotele dello stesso Buridano, di Oresme, di Alberto di Sassonia, di Timone Giudeo e, più tardi, di Marsilio di Inghen ed Enrico di Langenstein.

In particolare, il ruolo giocato dalla volontà, non solo divina, ma anche umana nel 'corso ordinario' della natura sarà al centro dell'attenzione, poiché, a mio giudizio, questo potrebbe essere un punto di partenza per stabilire fondatamente ciò che c'è davvero di nuovo, nella filosofia naturale parigina, al di là dell'uso di un linguaggio matematico nel trattamento dei problemi fisici e dell'individuazione di nuove forze che causano i fenomeni naturali, come l'*impetus*. Mi auguro che, sebbene non sia all'altezza delle ricerche condotte da Caroti, lo studio dottrinale che segue possa almeno essere considerato utile per aver aggiunto un piccolo tassello alla ricostruzione di un passaggio-chiave dell'evoluzione del pensiero scientifico moderno.

---

3 BIARD 2001, 78.

## 1. Possibilità naturale e possibilità logica: da Aristotele ad Ockham

### 1.1. Le precisazioni di Averroè al concetto di 'possibilità' di Aristotele

La filosofia naturale aristotelica esclude *a priori* la possibilità che esistano più mondi: in essi dovrebbero valere leggi fisiche diverse, se non si vuole che il termine 'mondo', come totalità di ciò che esiste, sia equivoco. Se esistessero diversi mondi, infatti, non avrebbe senso parlare di elementi con le loro proprietà in ciascuno di essi, poiché tali proprietà dovrebbero essere essenzialmente differenti e non confrontabili con quelle degli elementi di questo mondo.<sup>4</sup> In particolare, il mondo è tale perché comprende la totalità della materia, cioè tutto ciò che potenzialmente può accadere; risulta così 'impossibile' in senso stretto ciò per cui non si dà la potenza ad esistere:

Se [il cielo] è formato non da una parte di materia, ma da tutta, è vero bensì che per esso altro è l'essere cielo e altro l'essere questo cielo qui, ma è vero anche che non ce ne sarà un altro, né si può ammettere che abbiano ad essercene molti, in quanto questo cielo qui comprende in sé tutta la materia.<sup>5</sup>

Si tende ad attribuire ad Averroè, a partire dal tardo Medioevo, la distinzione tra 'falso possibile' e 'falso impossibile', ma essa è in realtà già ben presente ad Aristotele. Nel *Cielo* lo Stagirita chiarisce, infatti, che 'impossibile' (ἀδύνατον) e 'falso' (ψεῦδος) non sono sinonimi: che io sia in piedi, se sono seduto, è falso, ma non impossibile (cioè, qualche volta è vero), mentre è impossibile (e, quindi, anche sempre falso) che io sia in piedi e seduto, o che la

---

4 ARISTOTELE 1973, vol. 3, *Del cielo*, 262 (I, 8, 276a 32-b 21).

5 *Ibid.*, 267 (I, 9, 278b 3-7). Cfr. in proposito HINTIKKA 1973, 94: «In a sense, the assumption under consideration thus amounts to saying that actual world is as full as it can be, that it is the fullest or most plentiful world possible».

diagonale sia commensurabile al lato di un quadrato, poiché non è mai possibile realizzare la misura del loro rapporto.

Tuttavia, dato che nella filosofia naturale aristotelica il mondo è inteso strettamente come la totalità, oltre che di ciò che è in atto, anche di ciò che esiste in potenza, pur avendo nello stesso momento la potenza di stare in piedi e seduti, non si è in piedi e seduti nello stesso momento poiché implica contraddizione la potenza *ad opposita*. Ciò che, essendo dapprima in potenza, poi si attua cessa, dunque, di esistere in potenza.<sup>6</sup> Di conseguenza, se ciò che non ha la potenza di non essere, non si attuasse anche per un solo istante (non avvenisse in ogni tempo) oppure, viceversa, se qualcosa fosse in potenza per un tempo infinito, sarebbe violato proprio il principio di non contraddizione; dal punto di vista di Aristotele, 'necessario' è ciò che è sempre in atto, 'impossibile' ciò che non si attua mai.<sup>7</sup> Ciò che è 'possibile' si deve realizzare in qualche momento per poter correttamente essere definito come tale, cioè devono darsi le cause sufficienti della sua realizzazione.<sup>8</sup> In breve, in un modo o nell'altro, tutto ciò che accade nell'universo è determinato.<sup>9</sup>

6 Hintikka ricorda che per indicare 'possibile' in *De int.* 12-13 Aristotele usa in greco due termini, 'δυνατόν' e 'εὐδεχόμενον'; il primo significa 'possibile' in senso logico, cioè ciò che è possibile non è incompatibile con ciò che non è possibile, e il secondo significa più propriamente 'contingente', nel senso 'che accade', 'che si realizza', rendendo così impossibile il suo contrario. In quest'ultimo senso 'necessario' e 'possibile' sono nozioni mutualmente esclusive, diversamente dal primo senso. Cfr. HINTIKKA 1973, 26, 41, 49. Cfr. anche KNUUTTILA 1989, 161.

7 ARISTOTELE 1973, vol. 3, *Del cielo*, 275-276 (I, 12, 281b 2-25). Cfr. KNUUTTILA 1993, 3, 5.

8 Cfr. HINTIKKA 1973, 96.

9 Per questa ragione Hintikka sostiene che la logica modale di Aristotele è inconsistente: il principio di pienezza così come è inteso dallo Stagirita non distingue tra 'è necessario che B sia C' e 'B si applica a tutti i C'. Hintikka contesta il tradizionale modo di interpretare il valore di verità della proposizione "Domani ci sarà una battaglia navale" (*De Int.*, 9): a suo parere essa può essere sciolta in una disgiunzione cui si applica legge del terzo escluso, in cui necessariamente o è *p* o non è *p*, sebbene nessuno dei due disgiunti sia necessario. Così, la legge del terzo escluso rende il futuro predeterminato. Cfr. *Ibid.*, 138, 148-149. Sulla risultante equazione tra 'necessità' e 'onnitemporalità', cfr. *Ibid.*, 151: «In passage after passage, he explicitly or tacitly equates possibility with sometimes truth



Non si deve essere indotti a pensare, tuttavia, che Averroè non faccia che ripetere la distinzione aristotelica tra 'ἀδύνατον' e 'ψευδός',<sup>10</sup> poiché a leggere con attenzione alcuni passi dei suoi commenti alla *Fisica* e al *Cielo* troviamo delle precisazioni rispetto alle posizioni di Aristotele che avranno delle importanti conseguenze nella filosofia naturale tardo-medievale.

È vero che, per Averroè, l'ambito delle leggi di natura coincide pressoché *tout court* con l'ambito del possibile. Infatti, riferendosi in particolare all'ipotesi del moto nel vuoto, un τὸπος delle critiche tardo-medievali al concetto aristotelico di 'possibilità', il Commentatore sostiene che è impossibile, e non falsamente possibile, che avvenga il moto nel vuoto: se esso fosse possibile, allora il tempo in cui avverrebbe il moto nel vuoto starebbe a quello in cui avviene il moto nell'aria, come la densità piccola a piacere di un corpo starebbe a quella dell'aria, ma al fuori dell'anima non esiste un corpo più sottile del fuoco (si dà cioè una densità minima in natura), *ergo* etc.

Al contempo, però, il Commentatore tende a non escludere dall'ambito del 'possibile' che si diano grandezze infinite, sia in estensione sia per divisibilità: sebbene una linea, una superficie, uno spessore non siano divisibili all'infinito come misure di un corpo, esse sono, tuttavia, *per se* divisibili all'infinito, ossia come quantità pure.<sup>11</sup> È in questo senso falsamente possibile, ma non impossibile, che una linea sia divisa all'infinito: «*Secundum hoc haec propositio posita est falsa possibilis, secundum quod fuit posita, et ex falso possibili non*

---

and necessity with omnitemporal truth. Given enough Aristotelian assumptions, this is a very natural identification». La soluzione di Aristotele al problema dei futuri contingenti consiste, dunque, nel considerare come non equivalente dire che qualcosa è necessario, quando è  $(N(p) \text{ in } t_0)$  e che qualcosa è incondizionatamente necessario (*simpliciter*  $N(p)$ ), cfr. *ibid.*, 158.

10 Tale distinzione è chiaramente spiegata, negli stessi termini di Aristotele, nel commento al *Cielo*, cfr. AVERROIS 1562(2), vol. V, *De coelo*, 80K-81C (I, c. 119).

11 AVERROIS 1562 (1), vol. IV, *De Physico auditu libro octo*, 163A-164M (IV, c. 72).

*sequitur falsum impossibile*». <sup>12</sup> Allo stesso modo, è falsamente (cioè naturalmente) possibile che il moto, *secundum quod est motus*, si muova più velocemente di un qualunque moto dato, al punto da realizzarsi nell'istante, ma ciò non avviene mai *secundum accidens*, ossia in quanto moto di una *res naturalis*. <sup>13</sup>

Si tratta di precisazioni di grande importanza per lo sviluppo della filosofia naturale aristotelica nel tardo Medioevo. Averroè prospetta un superamento della riduzione della possibilità logica alla possibilità naturale, sostenendo che è falso sul piano naturale, ma non impossibile sul piano logico che la diagonale sia commensurabile al lato del quadrato, <sup>14</sup> oppure che la velocità di un moto possa aumentare o diminuire all'infinito. Se si ponesse come causa dell'ordine naturale un ente dotato di potenza, intelligenza e di volontà creatrice infinite, che abbia, per questo, la potenza di far sussistere gli accidenti separatamente dalle sostanze cui ineriscono, allora si aprirebbe la strada verso la distinzione tra ciò che è semplicemente possibile e ciò che lo è dato un certo ordine in natura, ossia verso la riduzione della filosofia naturale aristotelica ad una teoria su un 'particolare' mondo. Tale riduzione è realizzata, nelle sue linee fondamentali, nella prima metà del XIV sec., da Duns Scoto, Ockham e Buridano. Quest'ultimo è il vero sistematore di questa 'nuova fisica'. Il maestro piccardo presenta, infatti, nei suoi commenti ad Aristotele una teoria dell'ordine naturale, nella quale si combinano originalmente i contribu-

---

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> AVERROIS 1562 (2), vol. V, *De coelo*, 255I-K (VI, cap. 15).

<sup>14</sup> Hintikka rileva che alla linea di pensiero di Aristotele è piuttosto estranea la distinzione tra la possibilità logica intesa come pura concepibilità e la possibilità reale, intesa come realizzabilità, che appare invece in Averroè. Che sia impossibile che la diagonale sia commensurabile al lato del quadrato risulta tale, per lo Stagirita, perché in un tempo finito la misura del rapporto tra diagonale e lato del quadrato non potrà mai essere realizzata (cfr. *Met.* IX 4, 1047b 3-6). Cfr. HINTIKKA 1973, 124, 190.

ti di Duns Scoto e Ockham allo sviluppo della semantica delle nozioni modali.

## 1.2. Ockham contro Duns Scoto sulla possibilità di una pluralità di mondi

Sono passati quasi quarant'anni dalla pubblicazione del volume *La scienza degli occamisti* di Francesco Bottin.<sup>15</sup> Da allora, la categoria di 'occamismo' applicata alle tendenze della logica e della filosofia naturale tardo-medievale di ambiente parigino è stata notevolmente ridimensionata: è stato messo in luce che in quelle tendenze c'è una pluralità di riferimenti; in esse si manifestano addirittura forti resistenze alla penetrazione del pensiero di Ockham, specialmente alla Facoltà delle Arti.<sup>16</sup> Tuttavia, rimane valida la tesi di Bottin per la quale è il pensiero del *Venerabilis Inceptor* che delinea i contorni precisi della 'nuova fisica': diversamente da quanto si usa dire, Ockham non riprende nella discussione sul concetto di 'possibilità naturale' la posizione di Duns Scoto, ma piuttosto la sottopone ad una radicale critica che avvicina il *Venerabilis Inceptor* alla filosofia naturale aristotelica e, al contempo, ne prospetta un ampliamento.

Ockham contesta decisamente a Duns Scoto l'identità tra intelligibilità e possibilità, dalla quale consegue la distinzione tra possibilità logica (o assoluta) e possibilità reale (o naturale). Secondo quanto sostiene il *Doctor subtilis* nell'*Ordinatio*, la possibilità reale delinea l'ambito di ciò che è 'contingente' che, diversamente da quanto sostenuto da Aristotele, comprende tutto ciò il cui opposto può avvenire *anche* quando esso avviene, ossia ciò che non è ne-

---

15 BOTTIN 1982.

16 A proposito delle resistenze alla diffusione dell'occamismo a Parigi, si vedano: SCOTT 1971; MOODY 1975; SYLLA 1997.

cessario né eterno, ciò che, in altre parole, è causato e, in quanto tale, non coincide con ciò che è logicamente possibile.<sup>17</sup> Il contingente, o possibile reale, è ciò che dipende da qualche potenza *in re*, ossia da una potenza diretta a qualche termine, che si può chiamare 'naturale',<sup>18</sup> ed è effetto di connessioni causali la cui necessità non è mai *simplex* (il cui contrario violerebbe cioè il principio di non contraddizione), ma solamente *secundum quid*.<sup>19</sup>

L'ambito del possibile logico concerne, invece, i concetti composti dall'intelletto la cui relazione non include contraddizione. Nella *Lectura* Duns Scoto aggiunge che nella *compositio terminorum* presa in se stessa alla potenza logica non corrisponde direttamente alcuna potenza reale, né attiva né passiva e, perciò, dalla compossibilità dei concetti deriva la verità di una proposizione modale ('è possibile che...', 'è necessario che...'), non di una proposizione categorica, che rinvia ad evento che accade in virtù di qualche potenza naturale.<sup>20</sup> Si può dire dunque che la 'potenza' logica comprende tutti quei concetti cui non ripugna essere composti dall'intelletto e il cui contrario non è necessariamente vero.<sup>21</sup> I concetti cui ripugna essere composti sono quelli la cui *compositio* implica contraddizione: ad esempio, ad una medesima persona non ripugna, *in sensu diviso*, 'essere predestinata' o 'essere dannata', di fronte ad una *volitio divina* considerata *ut prior naturaliter*, ma essi non possono stare

---

17 DUNS SCOTO 1950, 178 (*Ordinatio*, I, d. 2, p. 1, qq. 1-2, n. 86).

18 *Ibid.*, 282 (*Ordinatio*, I, d. 2, p. 2, qq. 1-4, n. 262, 282).

19 Aristotele non prevede alcuna distinzione tra necessità o possibilità logica (concettuale) e necessità o possibilità naturale (fisica); vi sono proprietà essenziali di enti naturali, o eventi che continuamente si ripetono e che, per questo, possono essere considerati necessari, mentre ciò che realizza le proprie potenzialità in un certo tempo e per un certo tempo è contingente, necessaria è la catena che porta alla sua realizzazione. Cfr. KNUUTTILA 1993, 11-13.

20 DUNS SCOTO 1966, 484 (*Lectura*, I, d. 7, q. un., nn. 32-33).

21 DUNS SCOTO 1956, 118 (*Ordinatio*, I, d. 7, q. 1, nn. 27, 72). Si tratta della 'possibilità sincronica', come la definisce Knuuttila, cfr. KNUUTTILA 1993, 32, 142.

assieme (*in sensu composito*).<sup>22</sup> Ogni 'mondo possibile', se è lecito usare questa espressione nei riguardi di Scoto, è così un insieme di entità compostibili, che stanno cioè in relazioni corrispondenti a *compositiones terminorum* non contraddittorie.<sup>23</sup>

Duns Scoto deduce dalla distinzione tra possibilità logica e reale una definizione complessa, se non addirittura equivoca di 'necessità': da un lato, vi è una necessità assoluta, o intrinseca, che è fondata sulla struttura metafisica dell'ente, dall'altro una necessità condizionale, o estrinseca, che è connessa alla causalità efficiente. La necessità naturale è, dunque, una necessità metafisica ipotetica, che lascia fuori dall'ordine naturale il miracolo, che per attuarsi richiede una causazione soprannaturale.<sup>24</sup> La causalità naturale costituisce un ordine autosussistente, ma dipende da una causa prima (Dio) che lo determina in modo contingente (potrebbe anche decidere di determinare un diverso ordine):

Quaelibet dependet ab habitudine primae causae ad causatum; similiter, nulla causa secunda causat nisi prima causa concausante causatum eius, et hoc prius naturaliter quam causa proxima causet; prima autem non causat nisi contingenter, ergo secunda simpliciter contingenter causat.<sup>25</sup>

Sullo sfondo della teoria della modalità di Duns Scoto, *ça va sans dire*, c'è l'idea di 'Dio' come ente dotato di tutte le perfezioni, la cui intelligenza comprende tutti i compostibili e la cui volontà dà liberamente corso ad uno degli insiemi di compostibili (il mondo attualmente esistente).<sup>26</sup> Tuttavia, per quan-

---

22 DUNS SCOTO 1963, 311 (*Ordinatio*, I, d. 40, q. un., n. 7).

23 KNUUTTILA 1993, 141-142.

24 *Ibid.*, 132; cfr. anche ID. 1989, 171-172.

25 DUNS SCOTO 1956, 328 (*Ordinatio*, I, d. 8, p. 2, q. un., n. 306).

26 KNUUTTILA 1989, 165-166, dove si chiarisce, dapprima, come per Duns Scoto l'esistenza

to scontata sia questa premessa, essa racchiude l'elemento decisivo per la teoria della modalità alla base della filosofia naturale del Trecento: la relazione tra intelligenza e volontà in Dio. Ockham ribalta proprio il tipo di relazione stabilito da Duns Scoto e, a partire da qui, delinea la cornice concettuale della 'nuova fisica' parigina.

L'identità tra *esse possibile* ed *esse intelligibile*, più volte evocata, richiede che si dia un'entità la quale sceglie, nel vasto insieme di ciò che è possibile, quel che poi si attua. Duns Scoto individua proprio nella volontà in generale, e in quella di Dio in particolare, la radice stessa della contingenza. Il *Doctor subtilis* lo spiega nel modo più chiaro nella *distinctio* 39 del I libro della *Lectura*, dove afferma che la possibilità logica si dà nell'istante: in ogni istante la volontà (divina o umana) si attua in un certo modo, ma può attuarsi anche diversamente. Volere per e in quell'istante *ad opposita* fa parte, infatti, dell'essenza stessa della volontà. Così, le proposizioni "La volontà vuole in  $t_1$ " e "La volontà può non volere in  $t_1$ " sono entrambe vere *in sensu diviso* (o *divisionis*), cioè se vengono intese non come riferite a tempi diversi, ma proprio al medesimo istante.<sup>27</sup>

In che modo, allora, si può continuare a sostenere che la scienza di Dio sia certa e infallibile, stante la contingenza delle cose, che dipende da una volontà che è *ad opposita* in ogni momento del tempo? La risposta di Duns Scoto è che l'intelletto divino offre alla volontà divina una certa *complexio terminorum* come neutra, ossia non l'apprende né come vera né falsa, ma solo come *speculabilis*; quando Dio agisce per dare corso ad un effetto, in virtù di una vo-

---

sia, a livello intellettuale, un predicato del soggetto/sostanza, di seguito come la possibilità sia il correlato intenzionale del pensiero divino.

27 DUNS SCOTO 1966, 495 (*Lectura*, I, d. 39, qq- 1-5, nn. 49-52).

lontà che si determina per una parte, allora l'intelletto ne apprende la verità.<sup>28</sup> Nell'*Ordinatio, distinctio* 38, Duns Scoto si esprime in termini diversi, ma concettualmente identici: l'intelletto divino apprende, senza discorso, ogni *operabile*, conosce ciascuno di essi ugualmente e immediatamente, come particolare e come universale, e offre, infine, tutti gli *operabilia* alla volontà.<sup>29</sup>

L'intelletto divino è così, nella concezione scotista dell'essere, la fonte stessa della possibilità; come ogni altro intelletto, esso comprende le *res* sotto le loro *rationes absolutae* piuttosto che sotto qualsiasi altra relazione e in tali *intellectiones* il loro *esse* è in potenza.<sup>30</sup> Ciò implica anche, però, che, coincidendo l'ambito della possibilità logica con quello dell'intellezione divina, tale ambito potrebbe interamente sussistere *absolute*, cioè anche se nessuna onnipotenza, ossia nessuna volontà di agire priva di limiti, lo considerasse: «*Omnipotentia Dei [...] respicit omne possibile [...], tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret*».<sup>31</sup> L'intero campo della possibilità comprende tutto ciò cui non ripugna l'essere, ma a tutto ciò che è possibile, secondo Duns Scoto, ripugna formalmente l'essere necessario.<sup>32</sup> Ciò che deriva dalla potenza ordinata di Dio, invece, in accordo con le leggi giuste della salvezza, può essere necessario o impossibile, cioè può accadere in virtù delle inviolabili leggi stabilite da Dio tra le molte tra le quali poteva scegliere, o può essere escluso che accada per le medesime leggi.<sup>33</sup>

Ockham critica radicalmente l'identità che Duns Scoto stabilisce tra in-

---

28 *Ibid.*, 500 (*Lectura*, I, d. 39, qq- 1-5, nn. 62-63).

29 DUNS SCOTO 1963, 307 (*Ordinatio*, I, d. 38, q. un., n. 10).

30 DUNS SCOTO 1963, 267 (*Ordinatio*, I, d. 35, q. un., nn. 32).

31 *Ibid.*, 296 (*Ordinatio*, I, d. 36, q. un., nn. 60-61).

32 *Ibid.*, 358 (*Ordinatio*, I, d. 43, q. un., nn. 5-7).

33 *Ibid.*, 367-368 (*Ordinatio*, I, d. 44, q. un., n. 11).

telligibilità e possibilità, mantenendo una netta separazione tra l'*esse cognitum* e l'*esse reale* di un ente o, per meglio dire, accordando ad un ente solo un *esse reale* ed escludendo che esso possieda in qualche modo un *esse cognitum* come sua proprietà. Per il *Venerabilis Inceptor* 'essere' significa semplicemente 'esistere' ed è convertibile con 'ente', e l'ente è ciò cui, in natura, non ripugna l'esistere: nell'espressione '*esse hominis*' 'essere' è inteso *significative* e *supponit* per 'esistere'; se 'essere' è, invece, una copula che unisce un soggetto ad un predicato, corrispondente ad un'espressione come '*esse album*', allora va inteso *materialiter* e *supponit* per una proposizione-modello ('*Sortem esse album*') della quale possono esistere varie tipologie (categorica, vera o falsa, o modalizzata: necessaria, possibile etc.).<sup>34</sup> Ciò che è, dunque, o è un ente reale (una sostanza coi suoi accidenti), oppure è un ente di ragione (una proposizione o il pensiero che essa esprime), vigendo tra le due entità una precisa distinzione ontologica.

Questa posizione è basata, innanzitutto, su un'analisi del modo in cui Dio conosce la creatura e viceversa. Dio rappresenta la creatura e non è rappresentato da essa (se non in termini talmente vaghi che essi non hanno alcun preciso riferimento); è escluso, perciò, come invece sosteneva Duns Scoto, che l'essere della creatura sia realmente identico dall'eterno con quello di Dio in quanto *esse cognitum*. Per il *Venerabilis Inceptor*, poi, l'*esse cognitum* della creatura è radicalmente distinto dal suo *esse reale*: in rapporto a Dio, dato che l'*esse cognitum* non coincide con la *cognitio divina*, poiché ciò che segue da una causa come un'entità 'positiva' non coincide con ciò da cui segue; in sé, poiché quando una proprietà conviene ad una *res* realmente, ad esempio quando un accidente inerisce ad una sostanza, ciò accade per una causa produttiva,

---

34 GUILLELMI de OCKHAM 1979, 538 (*Ordinatio*, I, d. 36).



mentre quando una proprietà conviene come predicabile, cioè al modo di un predicato ad soggetto, ciò è dovuto all'intelletto componente. Infine, l'*esse cognitum* non conviene alla creatura in modo altrettanto perfetto quando esiste *in re* e quando non esiste. Esso è identico all'*esse reale* quando la creatura esiste, diverso quando essa non esiste.<sup>35</sup>

Esse repraesentatum creaturae non est entitas positiva, sicut nec ipsa creatura est ab aeterno entitas positiva. [...] Esse repraesentatum vel esse cognitum creaturae ab aeterno fuit nihil, primo modo accipiendo nihil categorematicè [scil. non è una sostanza], non secundo modo [scil. non gli ripugna l'*esse reale* come alla chimera]. [...] Bene sequitur 'Deus intelligit creaturam, igitur creatura intelligitur', non tamen oportet propter hoc quod intellectum sit reale sicut intelligens est realis.<sup>36</sup>

La critica di Ockham all'identificazione tra intelligibilità e possibilità si fonda, poi, su un rapporto tra volontà ed intelletto in Dio che riconosce nella volontà, e non nell'intelletto come in Duns Scoto, la fonte stessa della possibilità. Da un punto di vista logico, infatti, non si può convertire una predicazione *de tertio adiacente* in una *de secundo adiacente*: ad esempio, non essendo equivalenti, secondo quanto in precedenza stabilito, le proposizioni 'La creatura è conosciuta da Dio' ed 'Esiste l'essere conosciuto della creatura', non si può passare dall'una all'altra.<sup>37</sup> Ciò significa, sul piano metafisico, che, se una certa creatura è realmente esistente ed è conosciuta, il suo *esse intelligibile* è posteriore alla volontà divina, anche se precede la volontà di Dio di creare proprio quella creatura.<sup>38</sup>

Nella *quaestio* 2 della *distinctio* 43 del I libro dell'*Ordinatio* Ockham pre-

---

35 *Ibid.*, 559.

36 *Ibid.*, 546, 547, 549, 552.

37 *Ibid.*, 553.

38 *Ibid.*, 558.

cisa che qualcosa è possibile perché Dio lo può fare e non viceversa:<sup>39</sup>nel primo istante della natura l'intelletto divino, certo, precede l'*esse intelligibile* della creatura, ma in quello stesso istante la creatura o è possibile o non lo è; se non lo è, non è creabile, ossia le ripugna l'essere, se è possibile essa è tale prima di essere prodotta nell'*esse intelligibile*.<sup>40</sup> Tutto ciò che una creatura possiede di reale come una proprietà che le inerisce, ce l'ha da Dio come dal suo principio; ciò che le conviene nella predicazione, invece, ce l'ha da Dio *principiative*, perché egli ne possiede la conoscenza. L'*esse possibile* conviene, dunque, alla creatura certamente *ex se*, non però realmente come un accidente che le inerisca, ma perché ha la possibilità (intesa come ciò che la volontà divina può scegliere di attuare) *in rerum natura*.<sup>41</sup>

Per quanto paradossale possa sembrare, nonostante l'abitudine di considerare la filosofia naturale occamista un tipico prodotto della 'condanna dell'averroismo' del 1277, il *Venerabilis Inceptor* è un deciso sostenitore della tesi per la quale non può esistere in atto che un solo mondo, perché l'esistenza di diversi mondi violerebbe la definizione stessa di 'mondo' (sarebbe, cioè, semplicemente impossibile). Questa posizione, di stampo decisamente aristotelico, è presentata da Ockham nella *distinctio* 44 dell'*Ordinatio*, dove si comincia da una precisa definizione di 'mondo' come di *universitas substantiarum*, cioè dell'insieme completo di tutte le sostanze esistenti, ciascuna delle quali costituisce una *species specialissima* le cui istanziazioni (le singole sostanze) sono dotate di proprietà specifiche che convengono loro formalmente.<sup>42</sup> L'universo è, dunque, un *unicum* composto di parti che sono le sostanze.

---

39 *Ibid.*, 642-643 (*Ordinatio*, I, d. 43, q. 2)

40 *Ibid.*, 647.

41 *Ibid.*, 649.

42 *Ibid.*, 651 (*Ordinatio*, d. 44, q. un.).

Se in questo universo che osserviamo Dio potesse fare un uomo che non pecca, allora tale uomo apparterrebbe ad una *species specialissima* diversa da quella cui appartengono tutti gli altri uomini, ossia non sarebbe un uomo; perfino la natura umana di Cristo, secondo Ockham, è potenzialmente peccatrice, ed è unita ad una natura, quella divina, per la quale è impossibile peccare. È assai dubbio, dunque, che Dio possa fare un mondo distinto per specie da questo mondo e con esso coesistente, se tale mondo deve essere comunque una totalità di sostanze in cui ogni *species specialissima* abbia le sue proprietà formali.<sup>43</sup> Il mondo è composto di tutta la materia creata da Dio, non di tutta la materia creabile, e può essere diverso, anche migliore di quello attuale, ma solo in virtù di una maggiore bontà accidentale, riguardante cioè i gradi in cui si esprimono le proprietà essenziali delle sostanze. Se fosse dotato di una maggiore bontà essenziale, quest'ultima sarebbe formalmente diversa dalla bontà di questo mondo e costituirebbe, dunque, un altro mondo, per la cui creazione non si vede alcuna ragione per l'azione di Dio.<sup>44</sup>

## **2. Volontà di Dio e corso naturale degli eventi nella filosofia naturale parigina**

### **2.1. Buridano interprete di Ockham**

Negli ultimi cinquant'anni le ricerche sulla filosofia naturale parigina della metà del Trecento hanno ridimensionato il ruolo di Giovanni Buridano all'in-

<sup>43</sup> *Ibid.*, 652-654, ma anche 659: «Diversae terrae, quia sunt infra diversos caelos constitutae, poterunt moveri localiter ad distincta loca numero, quantumcumque illa loca non faciant unum locum secundum numerum».

<sup>44</sup> *Ibid.*, 660-661. A questo proposito, vale la pena aggiungere che Knuuttila spiega in questo modo la posizione di Ockham: se qualcosa che non può essere concettualizzato nel linguaggio mentale è considerato possibile, deve essere trattato come elemento di un mondo totalmente differente da quello connesso col nostro linguaggio mentale. Cfr. KNUUTTILA 1993, 153.

terno della Facoltà delle Arti di Parigi, facendo emergere non solo la centralità della figura di Nicole Oresme fin dai primi anni '40 del XIV sec., ma anche l'originalità dei contributi portati da Alberto di Sassonia e Marsilio di Inghen ad alcune delle questioni centrali discusse alla Sorbona negli anni 1345-65.<sup>45</sup> Ha perduto così di significato l'espressione 'Scuola di Buridano' come sinonimo di 'scuola parigina di filosofia naturale'. Non si trattò, infatti, di un gruppo di maestri riuniti attorno ad una figura di riferimento, in questo caso quella di Giovanni Buridano (cosa che, del resto, sarebbe stata del tutto inusuale nell'università medievale), quanto piuttosto di una rete di pensatori che, nell'ambito di una cornice istituzionale ben precisa, dibattevano tra di loro su alcune *quaestiones* di filosofia naturale che, alla metà del Trecento, avevano acquisito una grande rilevanza (la possibilità dell'esistenza del vuoto e del movimento in esso, la causa del moto dei *proiecta* e delle sfere celesti, la possibilità di un moto a velocità infinita etc.).<sup>46</sup>

Questo ridimensionamento della figura e del ruolo di Buridano non dovrebbe indurre, tuttavia, a metterne in dubbio la centralità. È vero che Nicole Oresme rimise in discussione alcune tesi del maestro piccardo e fu all'origine delle più importanti controversie discusse nei commenti alle opere di Aristotele intorno al 1350 (sulla separabilità degli accidenti, ad esempio). È altrettanto vero, però, che il lungo magistero di Buridano alla Facoltà delle Arti di Parigi fu il punto di partenza dal quale Oresme costruì le sue originali posi-

---

45 Per un quadro generale dell'evoluzione degli studi sulla "filosofia naturale parigina", rimando a quanto personalmente ho ricostruito nel mio contributo ZANIN 2015, 167-170

46 THIJSSSEN 2010, 189: «It is time to depart from the traditional way of thinking about a Buridan school, and to try instead to picture it as an intellectual network or community. Its organizational base was the arts faculty at Paris. The university and the church supplied the social and material conditions for the existence of this network. At a micro-level, the contemporaneous intellectuals of this network engaged in specific social activities, such as lecturing on Aristotle's texts and discussing».

zioni e che i commenti ad Aristotele e le altre opere di Buridano stesso ebbero larga circolazione nelle università europee nei due secoli successivi, diversamente dai testi del maestro normanno. È un segno evidente del fatto che il pensiero del maestro piccardo finì per essere considerato, dalla fine del XIV sec., più autorevole di quello di Oresme.

Con specifico riferimento alla discussione sulla potenza di Dio e sulla sua relazione con le leggi di natura, è decisivo il modo nel quale Buridano rielaborò ed interpretò il pensiero di Ockham in merito, fornendo ai maestri parigini un quadro concettuale che, pur riveduto e corretto in alcuni punti, costituì una cornice dentro la quale fu condotto il dibattito che portò alla formazione della 'nuova fisica' parigina.

Che Ockham sia il punto di riferimento per Buridano risulta chiaro dalla soluzione che egli offre al problema dei futuri contingenti. Nella *quaestio* 5 del VI libro del suo commento alla *Metafisica*, il maestro piccardo afferma che avviene necessariamente ciò per cui si danno le cause sufficienti, anche se appare come contingente, poiché non accade sempre; solo se si potessero vederne tutte le connessioni causali, allora lo si vedrebbe come assolutamente necessario, al modo in cui lo vede Dio.

Buridano nega l'equazione aristotelica tra 'onnitemporalità' e 'necessità': ciò che non avviene sempre, ma comunque per cause ordinate e prevedibili (come le eclissi), avviene per necessità; solo ciò che avviene per il concorso di agenti liberi, il cui incontro non può essere predetto, avviene propriamente a caso: «*Si fodiens vineam inveniatur thesaurum hoc est a casu, quia raro dato quod eveniret inventio ipsius eveniret ex tali causa*».<sup>47</sup> 'Necessario' e 'contin-

---

<sup>47</sup> Per un confronto su questo punto tra Buridano e Tommaso d'Aquino, legato ad un'impostazione più strettamente aristotelica, per la quale gli eventi casuali *stricto sensu* non violano le strutture causali naturali, cfr. KNUUTTILA 1989, 174.

gente' risultano essere così, per Buridano, due termini compatibili che non si escludono, come accade in Aristotele: contingente è tutto ciò che, pur verificandosi (cioè pur essendo in un certo momento necessario come effetto di una serie di cause), in circostanze simili potrebbe essere falso, poiché non si darebbero allora le cause sufficienti affinché accada.<sup>48</sup>

La radice della contingenza essenziale di tutto ciò che accade, anche di ciò che avviene sempre (e che per Aristotele è *simpliciter* necessario) è l'assoluta libertà di Dio: la sua volontà, pur essendo semplice e determinata, rimane sempre potenzialmente rivolta *ad opposita*: «*Voluntas potest in utrumque oppositorum, ceteris omnino eodemmodo se habentibus et absque alio per quod sufficienter determinatur ad alterum oppositorum*». Per Aristotele Dio è immutabile in modo tale che la sua scienza e la sua volontà non possono cambiare, mentre per la fede cattolica ciò rimane possibile: Dio dall'eternità poteva creare il mondo e avrebbe potuto non crearlo.<sup>49</sup>

La volontà indeterminata *ad opposita*, cioè libera, è essenzialmente identica in Dio e nell'uomo, sebbene nel secondo tenda imperfettamente al bene, nel primo, invece, vi tende perfettamente: si deve credere per fede che, date tutte le condizioni sufficienti a che io voglia andare a destra, sia possibile comunque che io non lo voglia. Sono cause sufficienti quelle cause che determinano effetti necessari in agenti non liberi, mentre la volontà è *ex se* causa sufficiente ad agire o non agire negli agenti liberi. Dal momento che Dio è la causa prima di tutto ciò che esiste, essendo agente libero, tutto ciò che accade è meramente possibile e solo ciò che viola il principio di non contraddizione, in quanto impossibile, non accadrà mai: «*Omne impossibile non eveniet, ergo econ-*

---

48 BURIDANUS 1518, 36va (VI, q. 5: *Utrum omne futurum de necessitate eveniet*).

49 *Ibid.*, 36vb.

*trario omne quod eveniet est possibile».*<sup>50</sup>

La stessa posizione è ribadita nella *quaestio* 15 del I libro del commento alla *Fisica*, dove Buridano, criticando Averroè, che a suo giudizio non distingue chiaramente tra '*transmutatio*' (naturale) e '*creatio*' (soprannaturale),<sup>51</sup> sostiene che non è dimostrabile né che tutto ciò che avviene avvenga *ex subiecto presupposito*, poiché non sono completamente enumerabili tutti i casi naturali, né che Dio crei *sine subiecto presupposito*, che deve essere creduto per fede, pena la negazione della trascendenza di Dio. Da essa deriva che egli non è dotato di una potenza semplicemente *ad fieri*, ma piuttosto *ad facere*, e che include *virtualiter* e non *formaliter* ogni cosa, che è realizzata in natura per il tramite di cause intermedie:

Necesse est omne quod fit naturaliter fieri ex subiecto presupposito vel in subiecto presupposito. [...] Sed tamen non puto quod hec conclusio sit demonstrabilis, sed est declarabilis per inductionem in qua non inventa est instantia. [...] Ipse est omnipotens quia potest facere omnia possibilis fieri eo modo quo sunt possibilis fieri, immo omne quod fit ipse facit et omne quod fiet ipse faciet, sed hoc erit ex subiectis presuppositis et concurrentibus aliis agentibus particularibus.<sup>52</sup>

Ora, si consideri con attenzione che la contingenza di ciò che accade è garantita non solo dalla libera volontà di Dio, fonte prima di ogni cosa che esista, ma anche dalla libera volontà umana, che è capace però di produrre effetti molto più limitati della volontà divina. L'uomo coopera alla creazione divina, ponendosi ad un livello *praeternaturalis* quando agisce liberamente: la sua vo-

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 37ra. Buridano ripete questa medesima affermazione nelle sue *Questiones longe super librum Perihermeneias*, cfr. BURIDANUS 1983, 53 (I, q. 11: *Utrum omnia futura de necessitate eveniant*).

<sup>51</sup> BURIDANUS 1509, 18vb (I, q. 15: *Utrum necesse est omne quod fit fieri ex subiecto presupposito vel aliter alii formant questionem: Utrum possibile est ex nihilo aliquid fieri*).

<sup>52</sup> *Ibid.*, 18va, 19rb.

lontà, indeterminata *ad opposita*, afferma Buridano nel suo commento all'*Etica Nicomachea*, è come un grave nel vuoto (un caso soprannaturale), che non sarebbe determinato a muoversi in nessuna direzione.<sup>53</sup> Del resto identica è la definizione di 'volontà' in Dio e nell'uomo: «*Nulla videtur esse potentia que ceteris omnibus eodem modo se habentibus vel existentibus possit in actus oppositos transire quam voluntas*».<sup>54</sup> La volontà non richiede cause intermedie per attuarsi, diversamente da qualsiasi potenza naturale: contrariamente a quanto pensavano Aristotele ed Averroè, per i quali che la volontà ci appaia libera è dovuto all'ignoranza di ciò che determina la scelta, si deve credere per fede, e sull'esempio di uomini santi e di filosofi, che la volontà, stanti le cose nello stesso modo, ha però potere *in actus oppositos*.<sup>55</sup> Se così non fosse, conclude Buridano nella *quaestio* 11 del I libro del suo commento al *De interpretatione*, tutto avverrebbe necessariamente:

Si nulla esset potentia sic libera quod ipsa, omnibus rebus eodem modo se habentibus, posset actum aliquem producere et posset etiam illum non producere, tunc omnia que evenient et quando evenient, necesse esset eam tunc evenire et inevitabile esset quin tunc evenirent et quecumque etiam tunc non evenirent, impossibile esset quod evenirent.<sup>56</sup>

## 2.2. La concezione estensionale delle nozioni modali

Buridano dà una sistemazione chiara e, per certi versi, definitiva alla ridefinizione del significato delle nozioni modali che Duns Scoto e Ockham avevano proposto. Al contempo, egli è anche cosciente che tale ridefinizione com-

---

53 BURIDANUS 1513, 36ra (III, q. 1: *Utrum sit possibile quod voluntas ceteris omnibus eodem modo se habentibus determinetur aliquando ad unum oppositorum aliquando ad aliud*).

54 *Ibid.*, 36rb.

55 *Ibid.*, 37va.

56 BURIDANUS 1983, *Quaestiones longe*, I, q. 11, 52.



porta un completo cambiamento del punto di vista di Aristotele. Ne risulta un sovvertimento di alcuni dei fondamenti della filosofia naturale aristotelica che ne presagisce un superamento, esplicitamente tracciato nelle *quaestiones* 23-26 del I libro del commento al *Cielo*. In quel contesto, Buridano teorizza, in termini che diventeranno canonici nel pensiero tardo-medievale e della prima età moderna, la conciliazione tra la volontà di Dio e l'ordine della natura.

Se si pone che il mondo sia eterno e incorruttibile e che nulla possa divenire dal nulla, ma sempre da una materia dotata di predisposizioni a ricevere le forme (*ex subiecto preesistente*), allora si deve concludere che sarebbe contraddittorio che qualcosa possa accadere senza che si realizzi mai, poiché avrebbe un'infinita potenza ad essere e a non essere nel medesimo tempo. Su questo punto, Buridano precisa nella *quaestio* 23 che, se intesa alla maniera aristotelica, 'potenza' è presa in senso naturale, cioè equivalente a 'carenza di atto': essa cessa di esistere quando qualcosa si attua;<sup>57</sup> intesa in questo modo, si deduce che è impossibile che qualcosa sia potenza e non si realizzi mai: «*Potentia naturalis non potest frustrari in toto aeterno; ergo illa materia aliquando recipiet aliam formam substantialem, et sic corrumpetur substantia praecedens et generabitur alia*».<sup>58</sup>

Più ampiamente, però, 'potenza' è intesa come equivalente a 'possibile' e si estende tanto a ciò che è contingente ('ciò che è in atto, ma potrebbe non essere'), quanto a ciò che è necessario ('ciò cui non ripugna l'essere'). Per Aristotele, infatti, il mondo non ha la potenza a *non esse*, ma se si ammette che Dio vi possa intervenire (quindi, se non parliamo *modo naturali*, ma *supranatu-*

---

<sup>57</sup> BURIDANUS 1942, 112-113 (I, q. 23: *Utrum omnis eius quod aliquando potest esse et aliquando potest non esse potentia tam ad esse quam ad non esse sit determinato tempore et non infinito*).

<sup>58</sup> *Ibid.*, 119 (I, q. 24: *Utrum omne corruptibile de necessitate corrumpetur*).

rali),<sup>59</sup> si deve dire che ad esso, più precisamente, manca la potenza a *non esse*, dato che dipende interamente da Dio nel suo essere, per la cui volontà il mondo permane per un certo periodo di tempo.<sup>60</sup>

Il confronto tra la posizione di Buridano e quella di Aristotele non sarebbe, tuttavia, completo se non si ponesse attenzione all'analisi semantica che il maestro piccardo conduce sul concetto di 'possibilità'; pur partendo dal medesimo approccio estensionale della logica modale aristotelica, egli approda a conclusioni che invertono quelle dello Stagirita. Quando si parla di 'approccio estensionale' alle nozioni modali si intende dire, come ha stabilito Hintikka, che le proposizioni che le contengono sono riferibili al futuro: affinché sia possibile ciò che è enunciato da una proposizione, è sufficiente che essa sia vera in futuro.<sup>61</sup> Buridano sostiene analogamente, nel suo commento al *Cielo* (I, q. 25) che una proposizione riguardante il futuro, *quando* è pronunciata, non è né vera né falsa, ma aggiunge al contempo che è errata la regola aristotelica secondo la quale ciò che fu vero è impossibile che non sia stato vero: anche nell'istante in cui tale evento è accaduto, avrebbe potuto non avvenire. Poniamo che ciò cui una proposizione *p* si riferisce non si generi in avvenire; ciò non toglie che '*p*' abbia comunque un riferimento: essa non *supponit* per nulla di presente, passato o futuro, ma per qualcosa di possibile, ossia il suo riferimento non è vuoto ed essa è vera, se riferita alla possibilità di un evento, mentre per Aristotele sarebbe falsa.<sup>62</sup>

Nella *quaestio* 26 del I libro del suo commento al *Cielo* Buridano marca

---

59 *Ibid.*, 123 (I, q. 25: *Utrum omne generabile generabitur*): «Sed nunc, cum Aristoteli, loquamur modo naturali, circumscribendo miracula».

60 *Ibid.*, 114-116 (I, q. 23).

61 HINTIKKA 1973, 160.

62 BURIDANUS 1942, 125 (I, q. 25: *Utrum generabile et corruptibile convertuntur ad invicem, et ita etiam de ingenerabile et incorruptibili, ita quod omne generabile sit corruptibile et e contrario, et omne ingenerabile sit incorruptibile et e contrario*).

chiaramente la sua distanza da Aristotele, rilevando che questi usa i termini 'generabile' e 'corruttibile' secondo la potenza: non essendo possibile una *potentia ad praeteritum*, ciò che è generato non è (più) generabile. Posta come causa dell'esistenza di qualunque ente la volontà di Dio, ne consegue, invece, che non ogni generabile è corruttibile; ciò che è già avvenuto, infatti, rimane comunque possibile, dal momento che la possibilità non ha una valenza meramente logica, ma è di fatto una proprietà di tutto ciò che accade. 'Generabile' e 'corruttibile' e, rispettivamente, 'ingenerabile' e 'incorruttibile', dunque, non si convertono. Aristotele erra proprio *de proprietate sermonis* quando dice che generabile è ciò che talvolta è e talvolta non è, poiché potrebbe non essere mai (*semper non ens*), rimanendo generabile, oppure potrebbe essere sempre (*semper ens*), ma rimanere comunque corruttibile, poiché permane nell'essere *a priori* per la volontà di Dio.<sup>63</sup>

Che la possibilità sia una proprietà ontologica, e non meramente logica, risulta evidente dalla teoria del significato di Buridano, che assume la teoria della *suppositio* di Ockham introducendovi due elementi fondamentali: al termine 'possibile' e a tutte le altre nozioni modali il maestro piccardo assegna la proprietà di 'ampliare' il riferimento dei termini usati in senso categorico nelle proposizioni modalizzate (*ampliatio terminorum*); accanto alle tre tipologie di *suppositio* previste dal *Venerabilis Inceptor* (ad onor del vero, il piccardo considera identiche la *suppositio simplex* e quella *materialis*), Buridano aggiunge la *suppositio naturalis*, cioè la proprietà di un termine di riferirsi alla realtà a prescindere da qualunque riferimento temporale.

Nonostante queste premesse, rimane il fatto che, come risulta dal com-

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, 127-128. A proposito della posizione di Aristotele, e per un confronto con quanto sostenuto da Buridano, cfr. HINTIKKA 1973, 30.

mento alla *Metafisica*, in particolare dalla *quaestio* 8 del libro VI, la teoria del significato del maestro piccardo è di stampo decisamente aristotelico, ossia di tipo puramente estensionale. La causa della verità o della falsità di una proposizione è il fatto che *ita est in re aut non est*, così come è significato dalla proposizione stessa, ossia nelle cose che esistono si devono ritrovare le medesime *compositiones* che sussistono tra le parole significanti della proposizione affinché quest'ultima sia verificata. *Ex vi verborum* ciò vale anche per le proposizioni del passato, del futuro e *de possibili*.<sup>64</sup> L'*ampliatio suppositionis* determinata dall'uso della nozione di 'possibilità' (e di qualunque altro concetto modale, naturalmente) non si limita, così, al futuro, come Aristotele avrebbe riconosciuto,<sup>65</sup> ma concerne ogni tempo e comprende anche quelle proposizioni introdotte da verbi che riguardano atti mentali ('so', 'dubito', 'immagino' etc.), come Buridano chiarisce sia nelle *Quaestiones longe super librum Perihermeneias* e nel suo *Tractatus de consequentiis*:

De primo modo necessitatis [*scil.* 'necessitas simpliciter'] hec est falsa 'omne quod fuit, necesse est fuisse'. Instantia enim est de Aristotile qui fuit et tamen ipsum aliquando possibile est non fuisse antequam generaretur. Unde necessitate ampliata non est necesse fuisse quod aliquando non fuit.<sup>66</sup>

Quia possibilitas est ad futura et omnino ad possibilia, ideo similiter hoc verbum 'potest' ampliatur suppositionem subiecti ad omnia quae possunt esse. [...] Ita consequenter oportet dicere de 'necesse est esse' et de 'necesse est non esse', quia aequipollent illis de impossibili, et similiter de 'non necesse esse' et de 'non necesse non esse', quia aequipollent illis de possibili. [...] Talia verba [*scil.* scio, puto, dubio] ampliatur illum accusativum ad praeterita et ad futura, immo et etiam ad possibilia; deus enim aliqua intelligit quae nec sunt nec fuerunt nec

64 BURIDANUS 1518, 38vb (VI, q. 8: *Utrum omnis propositio ex eo est vera, quia qualitercumque significat, ita est in re significata vel in rebus significatis*).

65 Affinché *p* sia possibile, è sufficiente che in futuro essa sia vera, ossia il riferimento di una proposizione modale possibile è ad un qualunque momento futuro ( $Mp(t_0) \rightarrow p(t_0)$ ). In ciò consiste la teoria estensionale della possibilità di Aristotele e questo è, secondo Hintikka, il non-determinismo aristotelico: ciò che è possibile è ciò che non è sempre in atto (HINTIKKA 1973, 160).

66 BURIDANUS 1983, 56 (I, q. 12: *Utrum hec sit vera 'omne quod est, necesse est esse quando est'*).

erunt, sed sunt possibilium.<sup>67</sup>

### 2.3. La volontà e le leggi di natura

Che ne è, a questo punto, della filosofia naturale come scienza, ossia quale validità ha la conoscenza delle leggi di natura? La risposta di Buridano è piuttosto nota: tale validità non è assoluta, ma *secundum quid*, ossia supponendo come invariabile il *cursus communis naturae*, cui Dio ha voluto dare corso.<sup>68</sup> Ad un esame più attento, tuttavia, la tesi del maestro piccardo rivela una stretta correlazione tra l'*ampliatio terminorum* determinata dall'uso della nozione di 'possibilità' e la *suppositio naturalis* delle proposizioni categoriche che costituiscono la filosofia naturale, la quale non solo rappresenta il punto di approdo della sintesi tra il pensiero di Duns Scoto e quello di Ockham operata da Buridano, ma mostra chiaramente come proprio tale sintesi sia anche la base imprescindibile della 'nuova fisica' parigina.<sup>69</sup>

Logica, gnoseologia ed ontologia si intrecciano strettamente nell'analisi del maestro piccardo, anche e soprattutto nell'indagine sulla relazione tra la volontà di Dio e il corso naturale degli eventi. Buridano rileva, nella prima *quaestio* del II libro del commento alla *Metafisica*, che la validità della conoscenza delle leggi di natura è seriamente messa in dubbio dalla possibilità dell'intervento nel corso degli eventi di Dio: ad esempio, egli potrebbe suscitare in un organo di senso una sensazione in assenza dell'oggetto che normalmente la produce tramite *species sensibilium*.<sup>70</sup> Tuttavia, in primo luogo non è

<sup>67</sup> BURIDANUS 1976, 27-28 (cap. 6: *De ampliacione terminorum*).

<sup>68</sup> BIARD 2001, 90.

<sup>69</sup> La correlazione tra *ampliatio de possibili* e *suppositio naturalis* è messa in rilievo da Hugonnard-Roche, in HUGONNARD-ROCHE 1997, 135.

<sup>70</sup> BURIDANUS 1518, 8va (II, q. 1: *Utrum de rebus sit nobis possibilis comprehensio veritatis*). Cfr. Anche BIARD 2001, 84 «In Buridan we find a sort of naturalist version of the operational or 'juridical-political' model of omnipotence, characterized by God's ability to intervene

richiesta un'evidenza assoluta, ma una *secundum quid* per poter affermare la verità delle proposizioni fondamentali della filosofia naturale: esse sono valide posta l'invarianza del comune corso della natura (*ex suppositione*), che è sufficiente per produrre fermezza dell'assenso a tali proposizioni e fermezza della loro verità, sebbene il loro contrario sia sempre possibile;<sup>71</sup> in secondo luogo, ed è questo l'aspetto più interessante dell'analisi di Buridano, l'intelletto, che è capace di correggere i giudizi illusori dei dati sensoriali, ha *a fortiori* la capacità di comprendere se Dio opera in modo miracoloso nella natura, dato che i miracoli avvengono meno frequentemente degli errori dei sensi.<sup>72</sup>

In generale, nelle sue *quaestiones* alla *Fisica*, Buridano ribadisce quasi alla lettera la posizione di Duns Scoto in merito alla validità delle leggi di natura. In particolare, nella *quaestio* 4 del I libro, sostiene che, per quanto prossima sia l'*habitus* tra causa ed effetto in natura, se il loro rapporto non è riducibile al primo principio (ossia se l'effetto non deriva formalmente dalla causa), allora dedurre un *b* da un *a* non è una conseguenza evidente, in altre parole non è contraddittorio né che *b* non avvenga, né che *b* avvenga in assenza di *a*.<sup>73</sup> Affinché una dimostrazione sia valida, è necessario in generale che una

---

*de facto* in the *de jure* order of nature, a naturalist version of omnipotence built around the opposition between the 'supernatural and miraculous' and 'natural' modes. [...] The 'natural mode' requires the presence of secondary causes for the reason indicated, viz. the need for multiplicity at the level of causes. [...] 'In the natural mode (*modo naturali*)', God alone is not sufficient to explain the diversity of effects». Cfr. anche KNUUTTILA 1993, 156.

71 HUGONNARD-ROCHE 1997, 161.

72 BURIDANUS 1518, 8vb-9ra.

73 BURIDANUS 1509, 4vb (I, q. 4: *Utrum in omni scientia ex preexistenti cognitione principiorum causarum et elementorum contingit alia scire et intelligere seu principiata, causata et elementata*). Cfr. MOODY 1975: «To preserve an order of nature, subject to God, as a free creative cause of all being who is able to produce natural effects without mediation of natural causes, required recognition of a radical distinction between science and metaphysics – the unqualified certainty and necessity of the latter, as expressed in the principle of con-

conseguenza sia formata adeguatamente a partire dalle premesse poste.<sup>74</sup>

Ora, quanto alla conoscenza dei nessi causa-effetto in natura, è necessario che, se nell'anima c'è una scienza delle cause, ci sia anche scienza delle conseguenze dimostrabili a partire da esse, poiché formalmente o virtualmente causa e causato hanno una qualche *similitudo* per poter stare in una certa relazione. Tuttavia, da un lato, nell'anima vi può anche essere, quanto alla conoscenza dei fenomeni naturali, una scienza delle conclusioni senza che vi sia al contempo scienza delle cause;<sup>75</sup> dall'altro, la volontà, divina e umana, può violare il corso naturale degli eventi: «*Ubi autem esset determinatio per naturam non concurrente actu libero voluntatis, ego crederem quod semper ex causis sufficientibus positis sequeretur effectus nisi interveniret impedimentum*».<sup>76</sup>

Il ruolo giocato dalla volontà in natura emerge in tutta la sua importanza nel commento all'*Etica Nicomachea*, dove Buridano definisce i contorni generali teorici della 'nuova fisica' come di una *scientia ex hypothesibus*. La *quaestio* 6 del VI libro è dedicata al problema 'Se tutto ciò che è conoscibile sia eterno' (*Utrum omne scibile sit eternum*). Il maestro piccardo precisa, dapprima, che se si parla di 'conclusione dimostrabile' come ciò che propriamente è *scibilis*, la si può intendere quanto alla sua realtà, oppure quanto alla sua verità: nel primo caso nessuna conclusione è eterna e necessaria, nel secondo la conclusione o è eterna e necessaria o è impossibile che sia altrimenti.<sup>77</sup> Infatti, se una conclusione si intende *cathegorice loquendo vel simpliciter*, essa non è più eterna quanto alla sua verità che alla realtà cui si riferisce; se intesa *hypothetice*

---

tradition and in the concept of the "logically possible" could not be ascribed to the proper principles, and "laws of nature", on which the scientist founds his explanation».

74 BURIDANUS 1509, 5rb.

75 *Ibid.*, 6rb-va.

76 *Ibid.*, 6vb.

77 BURIDANUS 1513, 122ra.

*loquendo*, allora in questo senso le proposizioni di una scienza sono necessarie, poiché il contrario è impossibile. Si possono così formare proposizioni perpetuamente vere, anche affermative, a patto che esse siano ipotetiche, ad es. 'Se il vuoto esiste, esso è un luogo'; ad essere vero è, in questo caso, l'intero enunciato ipotetico.<sup>78</sup> Si può avere così *scientia* anche di ciò che non può accadere *naturaliter*.<sup>79</sup>

Nella stessa *quaestio* Buridano aggiunge che si ha *scientia* anche semplicemente di ciò di cui si ha *notitia*, che non è a noi presente, ossia di qualcosa che è possibile o è futuro, poiché le proposizioni categoriche che noi usiamo possono contenere termini la cui *suppositio* è *naturalis*: tale è la proprietà semantica di quei nomi che significano una *res* senza consignificare il tempo in cui è percepita quella *res*, ossia significano indifferentemente rispetto al tempo, senza impedirci di comprendere a cosa si riferiscano. La *suppositio naturalis* si presenta, così, come l'elemento della teoria semantica di Buridano che determina un superamento della logica aristotelica e dei vincoli che essa aveva posto allo studio della natura, sebbene tale superamento non si configuri come una rottura completa rispetto l'interpretazione estensionale delle nozioni modali:<sup>80</sup>

Enim secundum antiquos logicos est termini communis suppositio, scilicet naturalis et accidentalis. Accidentalisis est quando terminus solum supponit pro suppositis alicuius determinati temporis, naturalis autem est quando supponit indifferentem pro omnibus suis suppositis sive sint presentia sive preterita sive futura. Et hac suppositione utuntur scientie demonstrative, aliter per demonstrationem ostendentem quod triangulus habet tres etc. non haberemus scien-

---

78 *Ibid.*, 122vb.

79 Cfr. HUGONNARD-ROCHE 2004, 21-22; ID. 1997, 168-170.

80 Per questa ragione Maierú sosteneva che, nel quadro della logica modale tardo-medievale, il 'possibile' è un tempo impropriamente detto. Cfr. MAIERÚ 1972, 182, ma anche HUGONNARD-ROCHE 1989, 138.



tiam de triangulis futuris, que est inconueniens.<sup>81</sup>

Nel suo celebre e decisivo studio sulla teoria modale di Aristotele, *Time and Necessity*, Jaakko Hintikka prova in modo piuttosto convincente, attraverso una complessa serie di confronti tra numerosi passi delle opere di Aristotele e riferimenti al contesto culturale nel quale si forma la logica aristotelica, che quando lo Stagirita usa come esempi delle frasi al presente senza indicazioni temporali, egli si riferisce invariabilmente al momento in cui la frase è pronunciata.<sup>82</sup> Il suo contenuto, considerato in sé, è trasferito a momenti temporali diversi, passati e futuri, e la frase può così mutare il suo valore di verità.<sup>83</sup> Ciò vale anche per le proposizioni modali, in particolare per quelle introdotte dall'espressione 'è possibile che', le quali si riferiscono sempre ad un momento del futuro.<sup>84</sup> Se l'interpretazione di Hintikka è corretta, allora la semantica aristotelica non prevede che ci si possa riferire ad un evento a prescindere da qualunque riferimento temporale.

La semantica buridaniana lo rende, invece, possibile: la *suppositio naturalis* è la proprietà semantica di un termine o di un enunciato di riferirsi ad una sostanza, ad un accidente o ad un evento a prescindere da qualsiasi riferimento temporale, in maniera, cioè, atemporale. La *suppositio naturalis* non è,

---

81 BURIDANUS 1513, 122vb.

82 HINTIKKA 1973, 64, 84: «The sentences Aristotle is apt to have in mind are *temporally indefinite*: they depend on the time of their utterance. [...] From such indications one may thus plausibly infer that the explicitly atemporal sense of being [...] is a radical anachronism. [...] A philosopher is much further removed from the boundaries of *our* succession of actual nows when he considers *à la* Leibniz altogether different possible histories of the world than when he contemplates exotic actors [...] on the stage of *our* world history. Of this idea of possible worlds in the sense of successions of times altogether separate from ours it is very hard to find traces in Greek thinkers».

83 *Ibid.*, 64, 66.

84 *Ibid.*, 160.

però, una mera aggiunta alla teoria semantica di Ockham funzionale alla formulazione delle leggi di natura, la quale risulterebbe piuttosto complicata se il valore di verità di una proposizione riferita all'ambito natura dovesse essere legata ad una indicazione temporale. Buridano introduce la *suppositio naturalis* proprio perché postula che esista un *cursus communis naturae*, che è violato solo dall'intervento *supernaturalis* di Dio.<sup>85</sup> La teoria modale del maestro piccardo propone così un'interpretazione integralmente estensionale, à la Aristotele, delle nozioni modali: una proposizione ipotetica è vera in almeno un 'mondo possibile' o, per dirla con Duns Scoto, in almeno un insieme di compossibili;<sup>86</sup> una proposizione categorica possiede un valore di verità, sebbene non abbia alcun riferimento temporale (nemmeno implicito), proprio perché Dio decide di rendere stabile lo scorrere degli eventi, che in ogni istante potrebbe comunque mutare.

## Conclusione

Hugonnard-Roche rilevava ormai trent'anni fa, in uno dei suoi studi dedicati alla 'fisica dei casi immaginari', che l'*ampliatio de possibili* (ma anche, data la stretta correlazione sopra delineata, la *suppositio naturalis*) non porta la filosofia naturale, nella sistemazione che le conferisce Buridano, al di là del *cursus naturae*. Infatti, la teoria semantica del maestro piccardo garantisce l'autonomia della filosofia naturale dalla teologia, ma elimina gli *imaginabilia* dallo studio della natura. Ciò che è *possibile imaginari* ne costituisce un ampliamen-

---

85 Cfr. HUGONNARD-ROCHE 2004, 29, 31.

86 Cfr. KNUUTTILA 1993, 143, 171, in particolare 155, dove Knuuttila chiarisce che per Scoto le necessità nomiche (*ex suppositione*), come quelle naturali, non hanno nulla in comune con le necessità concettuali: le necessità nomiche sono contingenti, quelle logiche necessarie. Cfr. inoltre KNUUTTILA 1989, 155.

to, ma solo in termini logici.<sup>87</sup> Ad esempio, discutendo della possibilità che esista il vuoto, Buridano riconosce che Dio, potendo far sussistere un accidente senza che ad esso inerisca alcuna sostanza, può far sì che lo spazio esista come pura *dimensio*, ma in tale vuoto non si darebbe nessuna *inclinatio corporis* a muoversi in una direzione piuttosto che in un'altra.<sup>88</sup> Dunque, per Buridano o si dà un *ordo naturae* in cui il vuoto non è possibile, oppure si dà l'intervento miracoloso di Dio, che fa sussistere miracolosamente il vuoto, *et tertium non datur*.

Il passo in avanti decisivo verso la vera e propria costruzione della 'fisica dei casi immaginari' è compiuto da Nicole Oresme, come Hugonnard-Roché ha abbondantemente documentato. Tale passo è attuato dal maestro normanno sia sul piano metafisico, sia sul piano gnoseologico. Da un lato, infatti, nella distinzione buridaniana tra ciò che è possibile naturalmente e ciò che è possibile in senso assoluto (cioè solo per Dio), egli inserisce ciò che è possibile per una potenza finita, cioè naturale, ma non appartenente all'attuale *cursus communis naturae*.<sup>89</sup> Dall'altro lato, Oresme separa un'*imaginatio facilis* da una *difficilis* e, su questa base, discutendo della natura dello spazio nel suo commento alla *Fisica*, critica direttamente Buridano e prevede un inserimento degli *imaginabilia* nell'ambito della filosofia naturale. Pur riconoscendo che l'esistenza del vuoto produrrebbe in natura una *deordinatio mundi*, ipotizza che ci sia uno spazio vuoto infinito al di fuori del mondo, poiché questa è una *ymaginatio facilior* rispetto all'ipotesi, fatta da Buridano, che un braccio sia esteso al di fuori del cosmo:

---

87 HUGONNARD-ROCHE 1989, 142.

88 BURIDANUS 1509, 74ra (IV, q. 8: *Utrum possibile est vacuum esse per aliquam potentiam*).

89 ORESME 2013, 473 (IV, q. 8: *Utrum ad vacuum esse sequatur contradictio*).

Non videtur ymaginabile quin si homo ibi esset prope superficiem convexam celi, quin per aliquam virtutem posset extendere brachium extra; immo multo difficilius est ymaginari quod ibi non sit nec vacuum nec plenum nec tempus nec locus, quam quod ibi sit spatium vacuum infinitum.<sup>90</sup>

Il superamento dei limiti posti da Buridano all'ambito di indagine della filosofia naturale si realizza completamente con l'inserimento di Dio come *causa naturalis propinquissima* nell'*ordo naturae*, non estraneo, ma presente costantemente in esso. Oresme rileva, discutendo sempre della possibilità dell'esistenza del vuoto, che è vero che il vuoto sconvolgerebbe tutta l'*ordinatio mundi*, ma se fosse dovuto alla *virtus infinita voluntaria* di Dio, dato che ad essa nulla resiste, non si realizzerebbe in modo violento.<sup>91</sup> La stessa tesi è sostenuta da Timone Giudeo, formatosi alla Facoltà delle Arti di Parigi sotto il magistero Oresme, dal quale è profondamente influenzato: nella *quaestio de motu Lune*, risalente all'inizio degli anni '50 del Trecento, quando Timone si trovava ad Erfurt, egli sostiene che Dio non agisce mai in modo violento. Se agisse così, infatti, farebbe qualcosa contro natura, ma allora incontrerebbe resistenza nella sua azione. Dato che nulla gli resiste, quando Dio agisce direttamente in natura, agisce sempre in modo naturale, anche se compie un miracolo.<sup>92</sup>

Ora, le ricerche di Celeyrette e Thijssen hanno stabilito, in modo pressoché definitivo, che il commento alla *Fisica* di Aristotele di Oresme precede l'ultima *lectura* di quello di Buridano, al quale ci si è in precedenza costantemente riferiti, e probabilmente anche il commento alla *Metafisica* del maestro piccardo. È probabile, inoltre, che la posizione di Buridano non sia radical-

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 458 (IV, q. 6: *Utrum locus sit spatium interceptum inter latera continentis, quod esset vacuum si non esset ibi locatum*); per il confronto con Buridano, cfr. BURIDANUS 1509, 77va (IV, q. 10: *Utrum si vacuum esset grave moveretur in eo*).

<sup>91</sup> ORESME 2013, 473-475 (IV, q. 8: *Utrum ad vacuum esse sequatur contradictio*).

<sup>92</sup> HUGONNARD-ROCHE 1973, 278-279 (*Quaestio de motu Lune*, art. 1).

mente cambiata passando dalle prime due *lecturae* alla *Fisica*, delle quali non disponiamo, e le ultime.<sup>93</sup> Non è opportuno, perciò, parlare di un ampliamento dell'ambito di indagine della filosofia naturale, realizzato da Oresme a partire da Buridano; semmai sarebbe più corretto ipotizzare che alla Facoltà delle Arti di Parigi si confrontassero, tra gli anni '40 e '50 del XIV sec., due linee di pensiero, che si contrapponevano a proposito dell'uso degli *imaginabilia* in fisica e sul rapporto tra la causalità divina e quella naturale.

Non si può, tuttavia, non riconoscere che l'inserimento di Dio come *causa naturalis propinquissima* nell'*ordo naturae* è in qualche modo implicito nel modo stesso in cui Buridano delinea l'eventuale intervento di Dio. Non si deve dimenticare, infine, che tale intervento non è essenzialmente differente da quello che l'uomo, attraverso le sue libere scelte, attua nella prassi. La pubblicazione delle edizioni critiche dei commenti dei maestri parigini della metà del XIV sec., comparse negli ultimi trent'anni, alla quale Stefano Caroti ha portato un contributo davvero decisivo, costituisce così la base di partenza per una ridefinizione della validità e dei limiti della categoria storiografica di 'filosofia naturale parigina'. Questo imponente lavoro di pubblicazione produrrà i suoi frutti più maturi, però, quando porterà ad una nuova sintesi, sempre provvisoria ma anche sempre più precisa rispetto al passato, dello sviluppo del pensiero scientifico alla Facoltà delle Arti di Parigi nei decenni centrali del XIV sec.

FABIO ZANIN

LICEO GINNASIO "G.B. BROCCHI" – BASSANO DEL GRAPPA

---

93 CELEYRETTE 2014, 64-66, 80; THIJSSEN 2009, 190-191.

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti primarie

ARISTOTELE 1973 = ARISTOTELE, *Opere*, Roma-Bari, Laterza 1973, vol. 3, *Del cielo*, trad. it. di O. Longo.

AVERROIS 1562(1) = ARISTOTELIS *Opera cum AVERROIS commentariis*, Venezia, Apud Junctas 1562-1574, vol. IV: *De Physico auditu*.

AVERROIS 1562(2) = ARISTOTELIS *Opera cum AVERROIS commentariis*, Venezia, Apud Junctas 1562-1574, vol. V: *De coelo*.

BURIDANUS 1942 = IOHANNIS BURIDANI *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, ed. by E.A. Moody, Cambridge (Ms), The Mediaeval Academy of America 1942.

BURIDANUS 1976 = IOHANNIS BURIDANI *Tractatus de consequentiis*, édition critique par H. Hubien, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Vandez Oyez 1976.

BURIDANUS 1509 = JOHANNES BURIDANUS, *Super octo Physicorum libros*, Parigi, Dionisius Roca 1509 (unver. Nach. Frankfurt a.M., Minerva 1964).

BURIDANUS 1513 = JOHANNES BURIDANUS, *Super decem libros Ethicorum*, Parigi, Dionisius Roca 1513 (unver. Nach. Frankfurt a.M., Minerva 1968).

BURIDANUS 1518 = JOHANNES BURIDANUS, *In Metaphysicen Aristotelis*, Parigi, Dionisius Roca 1518 (unver. Nach. Frankfurt a.M., Minerva 1964).

BURIDANUS 1983 = JOHANNES BURIDANUS, *Questiones longe super librum Perihermeneias*, ed. with an introduction by R. Van der Lecq, Nijmegen, Ingenium Publishers 1983.

DUNS SCOTO 1950 = IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, iussu et auctoritate Rmi P. P.M. Perantoni, studio et cura commissionis scotisticae, vol. II, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1950.

DUNS SCOTO 1956 = IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, iussu et auctoritate Rmi

P. A. Sépinski, studio et cura commissionis scotisticae, vol. IV, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1956.

DUNS SCOTO 1963 = IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, iussu et auctoritate Rmi P. A. Sépinski, studio et cura commissionis scotisticae, vol. VI, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1963.

DUNS SCOTO 1966 = IOANNIS DUNS SCOTI *Opera omnia*, iussu et auctoritate Rmi P. A. Sépinski, studio et cura commissionis scotisticae, vol. XVII, Civitas Vaticana, Typis Polyglottis Vaticanis 1966.

HUGONNARD-ROCHE 1973 = HENRI HUGONNARD-ROCHE, *L'œuvre astronomique de Thémon juif, maître parisien du XIV<sup>e</sup> siècle*, Genève-Paris, Droz 1973 (Hautes Etudes médiévales et modernes, 16).

OCKHAM 1979 = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio: distinctiones XIX-XLVIII*, edid. G.I. Etzkorn, F.E. Kelley, St. Bonaventure (NY), St. Bonaventure University 1979 (Opera Theologica, IV).

ORESME 2013 = NICOLE ORESME, *Questiones super Physicam (Books I-VII)*, ed. with introduction and indices by S. Caroti, J. Celeyrette, S. Kirschner, E. Mazet, Leiden-Boston, E.J. Brill 2013 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 112).

### **Letteratura secondaria**

BIARD 2001 = JOËL BIARD, «The Natural Order in John Buridan», in HANS THIJSSSEN, JACK ZUPKO (eds.), *The Metaphysics and Natural Philosophy of John Buridan*, Leiden-New York, E.J. Brill 2001, 77-95.

BOTTIN 1982 = FRANCESCO BOTTIN, *La scienza degli occamisti*, Rimini, Maggioni 1982.

CELEYRETTE 2014 = JEAN CELEYRETTE, «Les Questions sur la Physique dans l'œuvre de Nicole Oresme», in JEAN CELEYRETTE, CHRISTOPHE GRELLARD (éd. par), *Nicole Oresme philosophe. Philosophie de la nature et philosophie de la connaissance à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Turnhout, Brepols 2014, 63-81.

HINTIKKA 1973 = JAAKKO HINTIKKA, *Time and Necessity. Studies in Aristotle's*

*Theory of Modality*, Oxford, Oxford University Press 1973.

HUGONNARD-ROCHE 1989 = HENRI HUGONNARD-ROCHE, «Analyse sémantique et analyse *secundum imaginationem* dans la physique parisienne au XIV<sup>e</sup> siècle», in STEFANO CAROTI (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Firenze, L.S. Olschki, 1989, 133-153.

HUGONNARD-ROCHE 1997 = HENRI HUGONNARD-ROCHE, «L'hypothétique et la nature dans la physique parisienne du XIV<sup>e</sup> siècle», in STEFANO CAROTI, PIERRE SOUFFRIN (éd. par), *La nouvelle physique du XIV<sup>e</sup> siècle*, Firenze, L.S. Olschki 1997, 161-177.

HUGONNARD-ROCHE 2004 = HENRI HUGONNARD-ROCHE, «Logique modale et science médiévale», *Medioevo* 29 (2004), 15-42.

KNUUTTILA 1989 = SIMO KNUUTTILA, «Natural Necessity in John Buridan», in STEFANO CAROTI (ed.), *Studies in Medieval Natural Philosophy*, Firenze, L.S. Olschki, 1989, 155-176.

KNUUTTILA 1993 = SIMO KNUUTTILA, *Modalities in Mediaeval Philosophy*, London-New York, Routledge 1993.

MAIERÚ 1972 = ALFONSO MAIERÚ, *Terminologia logica*, Roma, Edizioni dell'Ateneo 1972 (Lessico intellettuale europeo, 8).

MOODY 1975 = ERNEST A. MOODY, «Ockham, Buridan, and Nicholas of Autrecourt», in ID., *Studies in Mediaeval Philosophy, Science, and Logic. Collected Papers (1933-1969)*, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press 1975, 127-160.

SCOTT 1971 = THEODOR K. SCOTT, «Nicholas of Autrecourt, Buridan, and Ockhamism», *The Journal of the History of Philosophy* 9 (1971), 15-41.

SYLLA 1997 = EDITH D. SYLLA, «Transmission of the New Physics from England to the Continent», in STEFANO CAROTI, PIERRE SOUFFRIN (éd. par), *La nouvelle physique du XIV<sup>e</sup> siècle*, Firenze, L.S. Olschki 1997, 161-177.

THIJSSSEN 2009 = HANS THIJSSSEN, «The Debate over the Nature of Motion: John Buridan, Nicole Oresme, and Albert of Saxony, with an edition of John Buri-



dan's *Quaestiones super libros physicorum secundum ultimam lecturam*, book III, q. 17», *Early Science and Medicine* 14/1 (2009), 186-210.

ZANIN 2015 = FABIO ZANIN, «Da un punto di vista gnoseologico. Sensibili comuni, modi rerum e proprietà matematiche degli enti naturali nei commenti all' *Anima* e alla *Fisica* di Nicole Oresme», *Medioevo* 40 (2015), 167-170.

# NICOLE ORESME, DUALIST

JACK ZUPKO

According to Nicole Oresme (c. 1320-1382), human beings, unlike all other animals, are composed of two substances, a thinking substance and a sensing substance. How he arrives at this interesting and unusual position is the topic I want to investigate here.<sup>1</sup> His dualism about human nature has been noticed before, though mostly in passing, and without considering the dialectical path he takes to get there.<sup>2</sup> But I think his arguments are worthy of attention, insofar as they testify to the dialectical richness of Parisian psychology in the

---

1 In this as in all other matters Oresme, we are indebted to the groundbreaking scholarship of Stefano Caroti. See n. 48 below.

2 Peter C. Marshall first drew attention to Oresme two-substance account of the human soul in the introduction to his edition of Oresme's *Quaestiones De anima* (see MARSHALL 1980, 78-83). The topic is also briefly discussed by Benoît Patar in the introduction to his 1995 edition of the same work, which is the source I use for this article (see ORESME 1995, 170\*-177\*). Hereafter Benoît Patar's edition of Nicole Oresme's *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima* will be quoted as QDA by Book, Question, page, and line number. All the translations of Oresme's texts, when not otherwise indicated, are mine. However, most of Patar's discussion simply quotes Oresme's text in Latin and French translation, although he speculates (oddly, given that the work in question is a commentary on Aristotle from the Paris Arts Faculty) that in offering a dualist account of the human soul, Oresme was "rallying to the side of the large number of theologians of his time who were not satisfied with the Thomist conception" ("se rallier à un grand nombre de théologiens de son époque que la conception thomiste ne satisfaisait pas") and that this might reflect the influence of the Faculty of Theology on his teaching (ORESME 1995, 177\*). But as Oresme's *Sentences* commentary has not yet been identified, such suggestions must remain in the realm of speculation.

mid-14<sup>th</sup> century and demonstrate that on the question of metaphysical structure, the best minds in that period were pulled in multiple directions by authoritative texts and evidence, not unlike today.

Let me make clear at the outset that Oresme should not be viewed as some kind of proto-modern dualist, or dualist *avant la lettre*. Oresmeian dualism should not be confused with the more famous Cartesian variety that came along three centuries later. Oresme and Descartes thought about the metaphysical structure of the created world in completely different ways, and even though their positions are both worthy of the name ‘dualist’, the two substances they posit beneath that term are not the same. Descartes, as is well known, employs thought experiment and hyperbolic doubt: finding himself able to doubt the existence of his body but not his mind, he concludes that mind and body must be two different things. He then posits two substances: an immaterial, unextended ‘mind’-substance and a material, extended body-substance. Oresme, on the other hand, works with a different psychological paradigm, that of Aristotle’s *De anima*, though much enlivened and developed by the medieval commentary tradition on that text. His two substances are accordingly Aristotelian substantial forms: an immaterial, unextended form that thinks and a material, extended sensitive form that senses, which together constitute a single substance or *per se* unity. So we have at most here a case of different methods yielding similar conclusions. Whether Descartes read Oresme, or might have been influenced by Oresme’s ideas, is not known, and not something scholars are yet in a position to explore.

In what follows, I will trace Oresme’s arguments through six questions in his *Quaestiones in libris Aristotelis De anima*: five from Book III, where QQ.3-7 provide what I call a ‘mini-treatise’, or treatise-within-a-commentary, on

the metaphysical structure of the human soul, and one earlier question from Book II, where Oresme considers how many souls, or forms, are needed to explain the animate operations of living things, and with it, the question of whether the sensitive soul is a different kind of entity in human beings than in non-human or 'brute' animals. The result will place Oresme's dualism in its proper context, as well as, I hope, permitting useful comparisons with other 14<sup>th</sup>-century commentaries on Aristotle's 'Book of the Soul'.

### I. How Are Human Souls and Bodies Related?

Oresme develops his account of human soul/body inherence over five consecutive questions in Book III of his *De anima* commentary, which deal with "the nature and substance of the intellect [*de ipsius natura et substantia*]," as opposed to its activities and act of thinking (*intellectio*).<sup>3</sup> The questions are common in *De anima* commentaries of the period – (Q. 3) Is the intellect a separate form, unmixed with the body? (Q. 4) Is the intellect a form inhering in matter or the human body? (Q. 5) Is there a certain agent intellect in human beings? (Q. 6) Is the intellectual soul eternal? (Q. 7) Is there a single intellect for all human beings? – but taken together in this way they read like a mini-treatise on the metaphysical status of the human soul. Indeed, Oresme feels constrained by the format of the *quaestiones* genre in writing about the nature of the human intellect. "Although it would be better to treat of this without using questions," he says, "nevertheless, as is customary, we will examine it through questions."<sup>4</sup> He also tells us that his discussion will cover five opinions on the relation between the human soul and its body, that of Averroes,

<sup>3</sup> QDA III.3, 326, 45-46.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 326, 50-51: "Et licet melius tractaretur sine quaestionibus, tamen propter consuetudinem videbitur per quaestiones."

Avempace (and others), Plato and Pythagoras, Alexander of Aphrodisias, and finally, the opinion “of the truth and the faith [*fidei et veritatis*].”<sup>5</sup> It was of course hardly unusual to fill the dialectical space of a difficult question with the competing views of authorities. What is unusual is how he answers it later on.

Oresme begins with the question of whether the human intellect is a separate form, unmixed with body. He identifies this as the opinion of Averroes, who, according to Oresme, holds that the intellect is a separate power consisting of two entities (*res*) – a possible and an agent intellect – and that it is eternal, everlasting, and numerically one, i.e., not multiplied according to the number of human beings. Oresme clarifies that he understands separation here to concern the notions of existence and inherence, and in particular how one thing can depend on another for its operation, whether that activity is primary and proper to it, as in the case (he assumes) of the intellect depending on the body, or secondary, in the way intelligences depend on celestial spheres for their motion. There follow ten arguments (*rationes*) for the conclusion that the human intellect is immaterial and therefore separate. The list is hardly original – Oresme says that it has been put together from “the words of philosophers [*ex dictis philosophorum*]” – and reads like a teacherly enumeration of previous thinking on the question for an audience of undergraduates, which of course is what it was.<sup>6</sup> Unlike any material power, Oresme tells us, the intellect is: (1) able to cognize all material forms; (2) not located in a corporeal organ; (3) “indefatigable”, or untiring; (4) not

---

5 *Ibid.*, 326, 50. Later, in *QDA* III.6, his discussion will also introduce arguments from Cicero and Macrobius, although he does not mention them here.

6 Oresme so enumerates the arguments, from one to ten, in his commentary (*QDA* III.3, 327-331).

weakened or destroyed by exceedingly intense objects; (5) able to reflect on itself (Oresme believed that reflection is an act of awareness, belonging to immaterial powers only); (6) able to act independently of anything material (unusually, Oresme mentions here not abstract or mathematical thinking but prognostication in dreams, as illustrated by the Prophets); (7) able to act when it wishes; (8) able to grasp both simple and complex objects as universals; (9) able to debate and consider things (such as whether a number is even or odd, which brute animals cannot do); and (10) free, by which Oresme means exempt from the deterministic push and pull of all other things ruled by the heavens.

Oresme is willing to accept all ten arguments as evidence for the intellect's immateriality (or more precisely, for its being "unmixed" with matter), but he stops short of Averroes' further conclusion that the human intellect exists separately from the body if by that we mean that it does not inhere in or have the same location as the body. For Averroes, of course, the intellect does not exist in the body, but is rather "appropriated [*approprietur*]" to it, in the way intelligences use celestial spheres to perform their secondary act of moving circularly around the earth (their primary act of reflecting on or thinking about the forms they perform at will).<sup>7</sup> On the other hand, the human intellect inheres in and has the same location as the body because it depends on it, not only for secondary activities like moving from place to place, but also for its primary and proper act of thinking, which, as Aristotle says, is based on bodily senses and phantasms.

But how does the intellect inhere in the body if it is not mixed with it? Here Oresme is more circumspect, offering only that "according to the truth

---

<sup>7</sup> QDA III.3, 331, 72-79.

and the faith [*secundum veritatem et fidem*],” the inherent human intellect is not brought forth or “educated [*educta*]” from the potency of matter (but rather, created), nor extended (but rather, indivisible and whole in each part of the body).<sup>8</sup> “In this way and not otherwise,” he says, “is the human intellect separate <from the body>.”<sup>9</sup> It is odd to describe an inherent form as “separate”, but the Averroist-sounding terminology here may simply be Oresme’s way of expressing the human intellect’s distinct origins, i.e., the fact that once created, it is “induced [*inducatur*]” or brought into appropriately disposed matter by God, as opposed to being “educated [*educatur*]” from the potency of matter by some natural process.<sup>10</sup>

Oresme explores the human intellect’s actual mode of inherence in the next question (Q. 4), which asks whether the intellect is a form inhering in matter or the human body. He identifies three opinions on the question, this time bringing Alexander of Aphrodisias into the discussion along with Averroes and the opinion of the faith. According to Oresme, Alexander holds that the human soul is a corruptible material form inhering in matter and educated from its potency, differing from other animal souls only in its power and ‘nobility’, or the degree to which it can operate apart from material affections. Here, the operations of the human intellectual soul are said to exceed the souls of brute animals, which can be placed on a continuum of psychological perfection ranging from shellfish, which have “a modicum of cognitive ability [*modicae cognitionis*]”, to monkeys, which appear to engage in rational discourse and to possess concepts similar to those we find in human cognition.<sup>11</sup>

---

8 *Ibid.*, 331, 84-88.

9 *Ibid.*, 331, 89-90.

10 *Ibid.*, 332, 4-10.

11 QDA III.4, 335, 67-68: “videntur discurrere et habere notitias similes cognitionibus humanis.”

An Alexandrian materialist locates such differences in the differing capacities and dispositions of their respective sense organs. And since external appearances signify internal dispositions, an Alexandrian can use physiognomy to establish that the more a brute animal resembles us humans, the greater its cognitive capacity, to the point where “it has seemed to some that if monkeys could speak, they would reason just like humans, although on certain topics they would not do so as perfectly.”<sup>12</sup>

But Oresme pursues the psychological continuum idea no further because, as noted above, he accepts the ten arguments in Q. 3 against the human soul’s mixture with the body, which would of course mean that despite some external similarities, the human intellectual soul differs radically from all other animal souls, and inheres in the body differently than any material form does. He adds that he accepts these arguments not because they are fully demonstrable (they are not), but because their conclusions are “plausible [*probabiles*]” or readily believable, even though we do not hold them as firmly as demonstrable truths.

Oresme moves on to consider the position of Averroes, which he describes as “extreme [*extrema*]” and “more improbable and less evidently true than the others.”<sup>13</sup> This is the view mentioned in Q. 3 that the human intellect is “entirely immaterial, not brought forth from the potency of matter or inhering in matter, but merely appropriated to it, as an intelligence is appropriated to a celestial sphere.”<sup>14</sup> But Oresme finds that this contradicts what Averroes

---

12 *Ibid.*, 335, 75-77: “sicut dicebatur de simeis in tantum quod videtur aliquibus quod, si possent loqui, ratiocinarentur sicut homines, quamvis tamen in quibusdam non ita perfecte.”

13 *Ibid.*, 336, 88-89: “ista opinio inter omnes est improbabilior et minus verisimilis.”

14 *Ibid.*, 336, 85-87: “intellectus is omnino immaterialis, non eductus de potentia materiae nec inhaerens materiae, sed solummodo appropriatus sicut intelligentia appropriatur orbi.”



says in his commentary on *De caelo* about the way spheres, and the stars affixed to them, are naturally moved by intelligences:<sup>15</sup> the motion of the heavens must be natural and calibrated from eternity in such a way that the addition of even one star would make the force required to move the whole deficient, causing the heavenly machinery to grind to a halt (conversely, the subtraction of even one star would create a violent or unnatural surplus of force); but the matter to which the human intellect would be appropriated is added to and subtracted from all the time, via the generation and corruption of individual human beings, from which Oresme concludes that if there were a single intelligence for human beings, “it would immediately cease to move and understand [*statim desineret movere et intelligere*].”<sup>16</sup> Furthermore, Oresme finds Averroes’ view to be inconsistent with Aristotle’s understanding of the intellect as that by which human beings differ “essentially and intrinically [*essentialiter et intrinsece*]” from other animals, just as those other animals, e.g., donkeys and horses, differ from each other by virtue of intrinsic substantial forms; likewise, he rejects as un-Aristotelian the view of unnamed advocates of the plurality of substantial forms that human beings might differ from other animals by means of a material and corruptible sensitive form.<sup>17</sup> Finally, he argues that Averroes’ single separate human intellect does not agree with Aristotle’s remarks in the *Nicomachean Ethics* that a continent person upholds the dictates of intellect and reason, which seem to identify such a person with

---

15 Averroes 2003 *In De caelo*, II.71, f. 145v G. See also Arthur Hyman’s explanation of Averroes’ argument that there exists only one star per planetary orbit in his edition/translation of the Hebrew text of Averroes’ *De substantia orbis* (AVERROES 1986, ch. 3, 106, n. 32).

16 QDA III.4, 336, 98-99.

17 *Ibid.*, 336-337, 0-8. This is perhaps a nod to the continuum argument Oresme ascribes to the Alexandrians above, since the human sensory apparatus was thought to be more refined and ‘perfect’ than those of brute animals.

his intellect<sup>18</sup>, and that we regard actions stemming from intellect and reason as most properly human, which would not be the case if they were powers existing separately from us.<sup>19</sup>

Oresme then presents his own opinion on body/soul inherence, which he describes as a “middle way [*est in medio modo*]” between Alexander and Averroes.<sup>20</sup> This is the view introduced in the previous question, “in keeping with the truth and the faith [*secundum veritatem et fidem*],” that the human intellect is the substantial form of the human body, inhering in it and making it what it is essentially: a rational animal. But he quickly clarifies that the intellect is said to be a material form only in the sense that it inheres in and informs a material body. Unlike other material forms, including the souls of non-human animals, it is not brought forth or educed from the potency of matter by any natural agency; nor is it extended or possessed of quantitative material parts; nor is it subject to corruption by any material power or disposition, although it is corruptible in some immaterial fashion.<sup>21</sup> Of course, a form that lacks four of the five characteristics shared by all other material forms does not really sound like a material form at all, just as the highly attenuated sense of ‘separate’ Oresme ascribes to the human intellect in Q. 3 does not seem to amount to real separateness. But Oresme insists that the best way to approach the metaphysical structure of the human intellect is apophatically, as it were: “it is *not material* in the way suggested by Alexander, and *not immaterial* in the way proposed by Averroes [*non est ita materialis, si-*

---

18 *Ibid.*, 337, 17: “ac si diceret quod homo est ipsemet intellectus.” See *Eth. Nicom.*, VII.1, 1145b14.

19 QDA III.4, 337, 17-24.

20 QDA III.4, 338, l. 46.

21 QDA III.4, 338, ll. 32-43.

*cut posuit Alexander, nec tamen immaterialis, sicut posuit Averroes].”<sup>22</sup>*

Oresme is trying to walk a very fine line here. We get a hint of how he intends to walk it when he says in response to one of the initial arguments of Q. 4 that there could not “naturally [*naturaliter*]” be a material form lacking all the characteristics of a material form save inherence in matter.<sup>23</sup> But it turns out that the intellect is different even in its mode of inherence, informing the body definitively rather than circumscriptively, which is to say, being present as a whole in each particular part of the body rather than part-by-part, so that the soul-part inhering in someone’s hand is “at a distance” from the part inhering the foot. Accordingly, to the objection that an intellect inhering part-by-part would paradoxically be “at a distance from itself [*distaret a se*],” Oresme replies simply that the intellect “always is where it is [*semper est ubi ipsa est*],” which makes sense only if its presence in diverse parts of the body is per accidens, or by virtue of something else, like the human body, which does have spatially extended parts. Why this would not also make the intellect into an accidental form of the human body, Oresme does not say just yet.

Oresme turns next to the question (Q. 5) of whether there is some kind of agent intellect in a human being. Here the interlocuters are Averroes, Avempace, and again, the opinion that is in accordance with the truth and the faith, his dialectical touchstone throughout the five questions of this mini-treatise. We are now told that Averroes believes that the possible and agent intellects are two substances forming a third substance, “just as matter and form make one thing [*sicut etiam ex materia et forma fit unum*].”<sup>24</sup> Although the

---

<sup>22</sup> QDA III.4, 338, ll. 44-45.

<sup>23</sup> QDA III.4, 339, ll. 63-65.

<sup>24</sup> QDA III.5, 342, 41-42. Oresme also mentions some “followers” of Averroes who hold

parts of the composite are everlasting, the composite itself is not, because it is produced by our act of thinking when it considers phantasms or images belonging to the internal senses. The result is a “spiritual composite [*compositio spiritualis*],” analogous to the bodily composite formed by the union of matter and form.<sup>25</sup> But this view must be rejected, Oresme says, first because it would make our soul even more of a composite than the soul of a donkey (presumably because its act of thinking would also have substantial parts), whereas the soul is a “simple form [*simplex forma*].” Second, there would be no conjunction of possible and agent intellects if everyone were asleep and no one were actually thinking, and yet even then both intellects continue to exist, unlike matter and form when they are separated. Third, and in the same way, the separation of the agent and possible intellects when they cease to be actually thinking does not entail their corruption, unlike matter and form. Finally, there is no such composition in other separate substances, such as an intelligence, “which is like another separate substance according to the Commentator [*qui est sicut una alia substantia separata secundum Commentatorem*].”<sup>26</sup> Whatever spiritual composition is, it does not behave metaphysically like matter/form composition, and so is of no help where human body/soul composition is concerned.

Next up is Avempace (aka Abubacher; Ibn Bājja), whose views are discussed at length in Averroes’ *Long Commentary on De anima*, which almost

---

this view, among whom Benoît Patar, the editor of the text, plausibly identifies John of Jandun (ORESME 1995, 342, n. 39). But Oresme concedes later in the question that Averroes actually does not actually assume that there are two distinct intellectual substances, but only a difference in act and potency, and matter and form, and that the possible intellect is “something [*hoc aliquid*]” only through the agent intellect (QDA III.5, 347, 62-67).

<sup>25</sup> *Ibid.*, 342, 44-46.

<sup>26</sup> *Ibid.*, 343, 50-68.

certainly is Oresme's source here. Avempace identifies the human possible intellect with the cogitative and recollective powers of the sensory part of the soul, which is material and therefore corruptible. On this view, thinking is the transient act of an unchanging and separate agent intellect upon the possible intellect, similar to the way in which God acts upon creation without himself being changed, or the sun in illuminating the things it makes visible. But Oresme rejects this idea because Aristotle calls the human soul 'the place of the forms', in which he says Aristotle was referring to the aspect of the soul that is separable from the body, and in any case, thinking occurs when intelligible species are received by the intellect, not the senses. Likewise, the intellect is sometimes thinking and sometimes not, but this must be by virtue of the thoughts (and knowledge and virtues) that are actually in it, not the senses.

The opinion of the truth and the faith, to which Oresme subscribes (and which he says is "more evidently true [*magis verisimilis*]" than the other opinions),<sup>27</sup> is then presented in terms of three conclusions along with supporting arguments. The first is that the human intellect is obviously acted on by received attributes such as intelligible species and acts, i.e., intentions and dispositions of knowledge (*scientia*) and the like, as opposed to being completely transcendent and unaffected.<sup>28</sup> The second conclusion is that our intellect also acts when it thinks. Unlike other cognitive processes, the universal agency of God on the one hand, and nature in the form of images and external objects on the other, do not suffice to explain how the intellect understands something anew; rather, the intellect is able to determine itself, i.e., to act when it wishes as long as there is no impediment; as a free power, the human intellect

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 344, 89-90.

<sup>28</sup> *Ibid.*, 344, 90-92.

must be active and not entirely passive; in the same way, there would be no basis for praising or blaming someone unless the intellect is able to initiate action; indeed, an entirely passive intellect must be deemed “less noble [*nobilius*]” than the phantasms or images it receives, which would in that case be the only agents of intellectual cognition.<sup>29</sup> The third and final conclusion is that it is the same intellect that acts and is acted upon with respect to our thinking. Oresme says that we have no reason to posit more than one human intellect if the same power can act and be acted upon in different ways, like the power of sense. In fact, it is the human intellect’s natural perfection to think in the presence of intelligible species, something even more evident for acts of “spiritual motion [*in motu spirituali*]” like thinking, as opposed to, say, water when it cools itself. Finally, reiterating his argument based on the razor, Oresme says that it is simply not necessary to posit more than one intellect as long as the various ways or modes in which the intellect is said to be active and passive are kept distinct.

Q. 6 raises what was likely for Oresme’s audience the most important question of all: whether the human intellective soul is eternal. He begins by making the standard distinction between the terms ‘eternal [*aeternum*]’ and ‘perpetual [*perpetuum*]’ or ‘everlasting’, with ‘perpetual’ applying to things that have only a beginning or an end to their existence, whereas ‘eternal’ is properly used of things without either a beginning or an end, so that their existence stretches to infinity in both directions of the time line, i.e., both before and after the present instant.<sup>30</sup> Knowing his authorities are not in agreement on the question, Oresme tells us that he will first be “enumerating the argu-

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, 345, 93-14.

<sup>30</sup> *Ibid.*, III.6, 350, 49-54. Oddly, however, the distinction is not in play in subsequent arguments, where Oresme uses the terms ‘eternal’ and ‘perpetual’ synonymously.

ments and proofs by which the ancients have proved the soul to be eternal," saving his own thoughts on "the diversity of opinions on the topic" for the next question.<sup>31</sup> But what follows is not so much a set of new arguments as a mélange of ancient opinions, mostly from Cicero – an atypical authority for a commentary on Aristotle's *De anima*. There is only one conclusion Oresme wishes to establish: that the human soul is "eternal or perpetual" (he does not yet say which) because it is incorruptible, being a separate and immaterial power. For proof of the latter, he refers us back to his ten arguments from "the words of philosophers [*ex dictis philosophorum*]" in Q. 3 above,<sup>32</sup> repeating the third and fourth arguments about the intellect's indefatigability and immunity from destruction by superlative objects,<sup>33</sup> and the seventh and tenth arguments, this time backed by Macrobius, for whom the human intellect is a free, self-moving power, which, unlike brute animals, is exempt from the deterministic influence of the stars. Cicero is the next pagan authority called to the witness stand, with five points from his *Tusculan Disputations* I.xiii-xv: (1) belief in gods and in the eternity of the intellect or human soul is widespread among civilized peoples of the world; (2) unlike other animals, humans care for the future and for their posterity; (3) philosophers, poets, and other outstanding individuals all hope to be ennobled after death, but this desire would be in vain if the human soul were corrupted along with the body; (4) no one ever offers to die for his country without the hope of gaining immortality thereby; and (5) some phenomena "in natural histories [*in historiis*]" cannot be explained without the assumption that the human soul remains

---

31 *Ibid.*, 350, 55-57: "primo enumeranda sunt argumenta et probationes quibus antiqui probaverunt animam esse aeternam; secundo videbitur de diversitate opinionum circa istam materiam."

32 *Ibid.*, 350, 58-64. The text mentions "nine [*novem*]" arguments, so either Oresme or his scribes have miscounted here.

33 *Ibid.*, 350-351, 65-70.

after the death of the body.<sup>34</sup> These are not philosophical arguments, or at least not very good philosophical arguments. But rhetorically, it is important for Oresme to establish that the assumption that the human soul is everlasting is found among pagan authorities, not just Christian ones. The testimony of authorities is an argumentative strategy here, if not to prove, then to support the verisimilitude of the human soul's immortality, or, as Oresme puts it, to make that conclusion "more plausible for the wise in the natural light of reason [*sapientibus ista est magis probabilis in lumine naturali*]." <sup>35</sup>

But there is more from Cicero. Oresme mentions six further arguments,<sup>36</sup> some of which recapitulate points made above, but all of which stem from various remarks in Cicero's *Tusculan Disputations* or *On the Nature of the Gods*: (1) because the human soul is immaterial and unextended, it must also be indivisible, and "every indivisible substance is everlasting [*omnis substantia indivisibilis est perpetua*]"<sup>37</sup>; (2) the human soul's natural desire for beauty and perpetual happiness would be in vain if it were not everlasting;<sup>38</sup> (3) according to all philosophers and the wise, human happiness consists not in sensual delights appropriate to brute animals, but in the pleasures of speculation about eternal things;<sup>39</sup> (4) likewise, our ability to acquire knowledge of eternal and separate substances is a sign that we participate in everlasting-

---

34 *Ibid.*, 352-353, 82-17. Oresme does not say which natural phenomena would be inexplicable if the soul is not immortal, but presumably he is referring in general to what Cicero mentions in the *Tusculan Disputations*, such as our natural desire for immortality, which is found even among those innocent of natural philosophy (I.xiii).

35 *Ibid.*, 354, 50-51.

36 *Ibid.*, 353-354, 18-51.

37 Oresme does not cite an authority for this argument; it appears to come from Cicero, *De natura deorum*, III.xii.

38 *Tusculan Disputations* I.xix.

39 *Tusculan Disputations* I.xxxi.



ness ourselves;<sup>40</sup> (5) we see that even the shape (*figura*) of the human body is raised to the heavens, as when we extend our hands to heaven in prayer;<sup>41</sup> and (6) the duration of human existence ought to exceed that of brute animals, but we see that embodied human life (if that is all there is) does not exceed that of many beasts, such as the phoenix and the raven.<sup>42</sup> Again, Oresme's rhetorical strategy here is obviously not one of finding an airtight rational justification for human intellectual soul's immortality, for there is none. The fact that this is not demonstrable, such that believing the opposite would land one in contradiction, demands a different approach, one that involves persuasion and the gradual wearing down of objections so that the desired conclusion becomes more plausible or rationally acceptable than the alternative, or at least less subject to doubt.

In his replies to the initial arguments in Q. 6, however, Oresme commits himself to a piece of metaphysical doctrine about the human soul that is unusual, to say the least. This is the claim that human beings have not one but two substantial forms: "I say that the sensitive soul is corrupted at the corruption of a human being, because <a human being> has two forms, as was seen in Book II above."<sup>43</sup> This looks at first glance to be an invocation of the doctrine of the plurality of substantial forms, defended with regard to the human soul by Duns Scotus and William of Ockham, and rejected by Thomas Aquinas. It turns out, however, that for Oresme the plurality is just that, a duality, and that it obtains in just one case, that of human beings. But he merely as-

---

40 *Tusculan Disputations* I.xix.

41 *De natura deorum* I.xviii; II.xlviii. The point seems ironically similar to the physiognomy argument ascribed to the Alexandrians above.

42 *Tusculan Disputations* I.xxxi.

43 QDA III.6, 355, 58-60: "dico quod in corruptione hominis anima sensitiva corrumpitur, quia <homo> habet duas formas, ut visum est in secundo <huius>." One of the manuscripts even has 'souls [*animas*]' instead of 'forms [*formas*]'.

serts the doctrine in Q. 6 without defending it; for his arguments, we need to follow his reference to that Book II Question “Are there in the same living thing, as in a human being, multiple souls, namely, vegetative, sensitive, and intellective?”

## II. An Excursus into the Senses

In Book II, Q. 5, of his *Quaestiones on De anima*, Oresme outlines his position that there are two souls in a human being, although every other living thing has just one:

Another view is that there are only two souls and two forms in a human being, as follows: just as in a horse or a donkey there is a unique material form, which is corruptible and generable from a material potency, so also <there is a material form> in a human being. But along with this there is in a human being an intellective soul, which is not a material form [...].<sup>44</sup>

Oresme gives four arguments for this view, along with a set of responses to arguments enumerated earlier in the question on behalf of the more conventional view that human beings have only one substantial form, i.e., the intellect or intellective soul. The first argument is that it is necessary for every living thing to have a material form to account for changes to its body, just as it is impossible for a piece of wax to be shaped and reshaped without its matter. But if this is so, then in a human being there exists, along with a material form, “an intellective soul of an altogether different nature than the material form, able to constitute an individual per se while being separable from the

<sup>44</sup> *Ibid.*, II.5, 152-153, 30-34: “Alia via est quod in homine sunt duae animae et duae formae tantummodo ita quod, sicut in equo aut asino est unica forma materialis, ita etiam in homine, quae est corruptibilis et generabilis de potentia materiae; et cum hoc est in eo anima intellectiva quae non est forma materialis [...].”

body and able to remain <apart from it>.”<sup>45</sup> Because it lacks such an immaterial form, the material soul of a donkey cannot be everlasting or survive the death of its body.<sup>46</sup> The second argument contends that “the form and substance of the flesh [*forma et substantia carnis*]” of a human being differs from the forms of its material parts – e.g., of bone, hand, and foot – all of which differ from the intellectualive soul.<sup>47</sup> But the difference between these material forms is not substantial; Oresme instead uses the language of modes to describe their differences: “the being of flesh [*esse carnem*]” and “the being of bone [*esse os*]” are different forms inhering in different parts of the same matter, i.e., the human body. But the human intellectualive soul is different again: because it is indivisible, it inheres as a whole in every part of the body.<sup>48</sup> The third argument for the conclusion that in addition to their immaterial form, human beings have a “non-intellective and extended material form [*aliqua forma extensa non intellectiva*],” is that it is impossible for a corporeal body to be extended without an extended or extendable substantial form, and the intellectualive soul is, by hypothesis, immaterial and unextended.<sup>49</sup> Finally, Oresme points out that the human body must obviously have some form and matter after death, because there would be no

---

45 *Ibid.*, 153, 41-43: “Et ideo in homine cum hoc est anima intellectiva quae est omnino alterius rationis a forma materiali; et ideo potest esse suppositum per se et separari a corpore ipsa manente.”

46 *Ibid.*, 153, 49-50: “omnino esset impossibile quod anima asini perpetuaretur aut maneret post mortem.”

47 *Ibid.*, 153, 51-64.

48 *Ibid.*, 153, 57-59: “eadem est anima intellectiva hominis quae est in carne et in osse et in qualibet alia parte, cum ipsa sit indivisibilis, et ubicumque tota, ut visum est prius.” The paragraph closes with an odd editorial comment – “Et istae duae rationes sunt difficiliores pro ista parte” (“And these two arguments <i.e., the first and the second> are the more difficult arguments for this position”) – which looks like a scribal aside that has found its way into the main text. On Oresmeian modes in general, see CAROTI 2000, CAROTI 2001, and CAROTI 2004.

49 *Ibid.*, 154, 65-70.

“true corruption [*vera corruptio*]” of the body after death unless the corpse has a substantial form that is corrupted along with its matter.<sup>50</sup>

In his responses to earlier arguments for the conventional view, Oresme elaborates on his notion of the duality of substantial forms in a human being. He denies that his positing a different subject for each of the soul’s states and operations multiplies entities beyond necessity because the material forms of flesh, bone, and so on “constitute a single whole having many integral parts [*constituant unam totalem habentem multas partes integrales*].” Likewise, he denies multiplying modes of being (*esse*) beyond necessity because although it is impossible for the same thing to have two material modes of being, “it can have one <mode of being> from a material form and another from an immaterial form,” so that “it might even be said that humanity is not animality or that animality is not humanity, although asinity <or ‘donkeyhood’> would be animality”<sup>51</sup> – which would follow, of course, only if the humanity and the animality came from different substances. To the objection that a corpse without an intellective soul would still be a human being because it would retain the bodily dispositions of a human (making the same thing in one sense human and in another sense not), Oresme replies that this is not possible “naturally [*per naturam*],” although he concedes that God could annihilate a human being’s intellective soul, leaving behind something with just a sensitive soul, and that accordingly,

---

<sup>50</sup> *Ibid.*, 154, 71-75. Again, the paragraph closes with an odd remark – “This approach appears for now to be more true [*Ista via apparet pro nunc verior*]” – that also looks like imported scribal marginalia.

<sup>51</sup> *Ibid.*, 154, 86-90: “quamvis sit impossibile quod aliquis habeat duo esse materialia, tamen potest habere unum a forma materiali et aliud ab immateriali. Et forte diceretur quod humanitas non est animalitas vel quod animalitas non est humanitas, licet asinitas esset animalitas.” Also 155, 2-5: “potest tamen habere unam materialem <formam> et aliam immaterialem, sicut et in eodem orbe caeli sunt plures intelligentiae [...]”

what remains would be a single brute, irrational animal. And when it is asked, 'To what species would it belong?', I say that it would be a new species, and that there are no such things in nature, except perhaps, as some say, certain animals of the forest that are similar to human beings in appearance.<sup>52</sup>

Regrettably, Oresme does not tell us more about these forest homunculi,<sup>53</sup> but it makes sense for him to treat them, and whatever it is that would remain following God's annihilation of the human intellective soul, as animals, because he holds that the remaining sensitive soul is also a substantial form that would remain in hylomorphic composition with the human body. He could even speak of such animals in Aristotelian terms as being human only homonymously, i.e., as merely resembling a human being, like a corpse, or a picture. The difference between Oresme and more orthodox Aristotelian commentators, such as Thomas Aquinas and John Buridan, is that the surviving entity or 'homonym' would still be a substance.<sup>54</sup>

Oresme then takes on Averroes' arguments against the plurality of substantial forms,<sup>55</sup> which would also cut against his supposition that embodied

---

52 *Ibid.*, 154, 93-98: "Concedo tamen quod Deus posset hoc facere; et tunc illud quod restaret esset unum animal brutum irrationale. Et cum quaeritur de qua specie, dico quod esset una species nova, et non est aliqua talis in natura nisi forte, sicut dicunt aliqui, quod sunt quaedam animalia silvestria homini similia in figura."

53 Oresme's source for this bit of lore is unknown. While he discusses many marvels of nature in his well-known treatise, *De causis mirabilium*, homunculi are not among them.

54 Oresme mentions a fourth argument that could be used against his view that human beings are composed of two substantial forms, based on the authority of Augustine and the author of *De differentiae spiritus et animae* (Costa ben Luca), who hold that "one and the same soul is called by various names in keeping with its various activities and duties, "'intellective' while it is understanding, 'sensitive' while it is sensing, and so on" (QDA II.5, 152, 26-29: "una et eadem anima secundum diversa opera et officia variis nominibus appellata, et dum intelligit, vocatur intellectiva, dum sentit dicitur sensitiva, et ita de aliis"). But his response is merely to confirm that these philosophers held those opinions, not to refute them.

55 The original arguments are given at QDA II.5, 148, 89-95.

human beings have a plurality of two substantial forms. To the argument that a single subject cannot have more than one substantial form, Oresme replies that this is true of material forms, although a single subject can have one material form and another immaterial form, just as there can be several intelligences governing the same celestial sphere.<sup>56</sup> In the same way, although it is true that a living thing with multiple substantial forms would not make something one per se, this does not pose a problem in human beings, where “the sensitive material <soul> is disposed to the intellective [*sensitiva materialis disponit ad intellectivam*].”<sup>57</sup> By this Oresme presumably means that a human being derives its substantial nature and primary unity from the intellect, with the sensitive soul playing some as-yet-unspecified contributory role. Finally, would not a soul (the intellective) that is actually in a subject through another soul (the sensory) be an accident of the latter? Oresme again asserts human exceptionalism here: although this is true of material forms, when an immaterial form “is added to an actual being <or entity> [*adveniat enti in actu*],” it does not thereby become an accident of that entity. Whence a human being would have two substantial forms: an immaterial form (the intellective soul), and a material form, the latter of which is treated “in the same way as one would speak about the forms of brute animals.”<sup>58</sup>

Oresme then turns to objections to the four positive arguments he gave earlier on behalf of his position.<sup>59</sup> First, if it is said that it is impossible for

---

56 QDA II.5, 155, 00-5. Oresme adds, “I would not posit <these multiple intelligences or forms> equally [*non aequae ponam*].”

57 *Ibid.*, 155, 6-7.

58 *Ibid.*, 155, 10-11: “unde de forma materiali hominis diceretur eodem modo sicut dictum est de formis brutorum.”

59 Not to put too fine a point on his own position, Oresme begins by stating that the opposing view “should be discussed with arguments that are against <it> not for the purpose of knowing but rather avoiding <its conclusions>.” (QDA II.5, 155, 12-13: “discurrendum est per rationes quae sunt contra non sciendae sed evadendae”).

matter (such as the human body) to be without a material form, this is denied, but not because the animal functions of the human body are somehow transferred to or taken over by the intellectual soul at the moment of divine ensoulment, the previous material form being somehow cancelled or annihilated; rather, an immaterial form “can supplement whatever the material form does [*potest supplere quidquid facit forma materialis*],”<sup>60</sup> or in other words, function right alongside it. This is possible because, as Oresme puts it, “the form is more distinct from the matter [*forma magis est distincta a materia*],” even though he acknowledges Aristotle would deny this!<sup>61</sup> Second, if there is no bar to having two substantial forms, why wouldn’t the multiple animate functions of a human being be more plausibly attributed to multiple such forms, such as a form of bone, a form of flesh, and so on? Oresme does not exactly refute this possibility in his reply, but only reiterates that as an immaterial form, the intellect is able to bestow “different partial modes of being substantially [*diversa esse partialia substantialiter*]” by virtue of its definitive (as opposed to circumscriptive) presence in different parts of the body, taking on the mode of flesh in one part, the mode of bone in another, and so on.<sup>62</sup> This seems to lead to there being multiple partial substantial forms in the same human body, but Oresme does not seem worried about that possibility. Likewise, he offers in response to the third objection the thought that form is extended in the human body by virtue of quantity, without needing another substantial form for its matter, and to the fourth objection that the human body does not need its own substantial form to be the subject of corruption at death, because it is sufficient to say that a (formless) cadaver is generated and

---

60 QDA II.5, 155, 17-18.

61 *Ibid.*, 155, 18-20.

62 *Ibid.*, 155, 21-25.

then corrupted, as in the case of the corruption of a horse, in which no such form is posited.

Continuing to undermine the plausibility of alterative views, Oresme next directs his attention to another set of arguments on behalf of the plurality of substantial forms in humans, this time taken from the beginning of Book II, Q. 5.<sup>63</sup> To the suggestion that we must posit many substantial forms in a living thing as long as we use its many animate “operations [*operationes*]” or activities to differentiate them, Oresme denies that every such activity should be attributed to a different form, presumably on the grounds that a soul’s primary activities subsume its secondary operations. Thus, there is a distinct sensitive soul, but not an auditory soul or an olfactory soul.<sup>64</sup> Likewise, there is no need to posit separate animal and equine souls in a horse to account for the fact that horses are the only animals that whinny, because there is a sense in which the capacity to whinny inheres in the sensory soul of a horse, without the latter being the formal cause of it, from which it follows that there is a “slight equivocation [*levis aequivocatio*]” in our use of the term.<sup>65</sup> To the argument (which we have seen above, in connection with Averroes) that there is no bar to multiple intelligences informing the same celestial sphere, Oresme concedes it, but holds that this is possible only for immaterial forms like intelligences; everything in the sublunary realm is limited to one material form per body.<sup>66</sup> Finally, in response to a fourth argument about multiplying forms by the soul’s activities, Oresme reiterates that we should think of these not as substantial forms but as “partial integral forms [*formae*

---

63 These are found at QDA II.5, 146-147, 22-42. Unlike the plurality arguments refuted above, these are not specifically associated with Averroes.

64 QDA II.5, 155, 31-34.

65 *Ibid.*, 156, 35-41.

66 *Ibid.*, 156, 42-43.



*partiales integrales*],” each of which may be considered part of the soul but not a soul unto itself.<sup>67</sup>

In the final section of Q. 5, Oresme responds to nine arguments on behalf of the position that the intellectual and sensitive souls in a human being are distinct,<sup>68</sup> which is, as we have seen, his own position on the question. Why does he close by refuting his own position? Whether this testifies to his pedagogical thoroughness, making sure his student audience hears all views and arguments on the question in an even-handed way, or his ambivalence about the possibility of resolving it, is not easy to say. In any case, he says some things in these responses that muddy the waters if he really holds that human beings have two substantial forms, one material and one immaterial. First, to the argument that the sensitive and intellectual souls in a human being must be distinct insofar as the former but not the latter is “educated [*educta*]” or drawn out from matter, it is replied that “the human sensitive soul is immaterial because it is intellectual, and so it has a different nature than the forms of brute animals [*anima sensitiva hominis est immaterialis, quia est intellectiva. Et ideo est alterius rationis a formis brutorum*].” Again, this is not Oresme’s position. It is, however, the position of his Parisian contemporary, John Buridan, who finds that in order to preserve the metaphysical unity of the human substance, he must make the human sensitive soul immaterial, like the intellectual soul, despite its evident and obvious organic similarities to the material souls of brute animals and their virtually identical operations,

---

<sup>67</sup> *Ibid.*, 156, 44-48.

<sup>68</sup> The original arguments are found at QDA II.5, 147-148, 43-88. In conclusion, Oresme says that there are also many arguments and authorities for the plurality of (substantial) forms, but that these nine arguments will suffice for the plurality of souls in a human being.

such as vision, and hearing.<sup>69</sup> Continuing on behalf of Buridan's position, Oresme next distinguishes between the sense organs and their animating power, pointing out that the human soul does not need to be material just because it operates through material organs indirectly, in thought and volition, or directly, in vision, hearing, nutrition, and so on.<sup>70</sup> Likewise, no distinct sensitive soul needs to be posited as the subject of human corruption because strictly speaking, there is no corruption there, but only the separation of the human soul from its corporeal matter, both of which continue on, like a line divided into halves.<sup>71</sup> Furthermore, we should not assume that because the vegetative and sensitive souls of a human embryo play an essential role in preparing the body for the arrival of the intellectual soul, they are not thereby corrupted. That is because the matter of the foetus has no form of its own prior to the introduction of the intellectual soul, but only "part of the soul of its mother, of which it is <still> a part [*partem de anima ipsius matris cuius pars est*]," which form is then corrupted with the arrival of a new form, "as nature intended [*ita est ordo naturae*]."<sup>72</sup> Nor, fifth, does the fact that the same individual can have mixed and opposing desires with respect to a certain course of action argue for multiple souls in a human being, because these are felt with respect to different objects, as in Aristotle's example of the merchant

---

69 QDA II.5, 156, 49-51. In the final version of his own *De anima* commentary, Buridan holds that both the intellectual and sensitive souls are unextended because they are, in fact, the same (see BURIDAN 2020 QDA III.17, pars. 12; 16); he even takes the human vegetative capacity to be unextended because it belongs to the same immaterial form that is the human soul. For this reason, he asserts, "there is a different mode of nutrition in humans than there is in other living things" (BURIDAN 2020 QDA III.17, par. 18: "est in homine alius modus nutritionis quam in aliis viventibus est"). For discussion of Buridan's position, see ZUPKO 2008.

70 *Ibid.*, 156, 52-56.

71 *Ibid.*, 156, 57-59. Needless to say, this is a weak analogy, given that the separated intellectual soul is immaterial.

72 *Ibid.*, 156, 63-65; 69.

who is happy about saving himself in a storm while also feeling regret at the cost of throwing his cargo overboard.<sup>73</sup> Nor, sixth, does the assumption of a single intellective soul as human substantial form render nutrition incoherent, because the immaterial soul comes to be in the matter of the food we consume wholly in each part, so the volume of matter in the body can increase without also ‘growing’ its substantial form.<sup>74</sup> Next, it is also not true that we cannot make sense of the contribution of human parents in the generation of their offspring short of providing them with (material) substantial form. Rather, what the parents do is prepare the matter of the embryo to receive the intellective soul, which is a much nobler form, and which makes their material contribution “better and nobler [*melius et nobilius*]” than the generation of a single brute animal soul.<sup>75</sup> One might also think that the corruption of a human being produces a new form, “the form of a cadaver [*forma cadaveris*].” Oresme grants this on behalf of the single substantial form view, but denies it is problematic because the human form and cadaver form would exist in succession, not at the same time. What agency generates the cadaver form? Not, as one might think, fatal blows or other such proximate causes, but the order of nature and celestial bodies.<sup>76</sup> Finally, in reply to the argument that oppositional freedom is a rational power belonging to the intellect alone and not to the senses (so that the sensitive soul must therefore be distinct), we reply by ascribing the freedom to choose between opposites to the human sensitive soul as well, although Oresme adds the qualification that this does not include the activities of the

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, 157, 71-76. Cf. *Eth. Nicom.* III.1, 1110a10.

<sup>74</sup> *Ibid.*, 157, 77-80.

<sup>75</sup> *Ibid.*, 157, 81-88. Oresme adds that in any case, brute animals can be said to produce substance in the generation of offspring only by virtue of a superior cause (God and the sun, presumably).

<sup>76</sup> *Ibid.*, 157, 89-95.

sense organs, but only “other activities which are said to be voluntary simpliciter [*alias operationes quae dicuntur voluntariae simpliciter*]” (he does not say what these are).<sup>77</sup> Q. 5 of Book II ends at that point.

### III. Back to the Intellect

Returning to his replies to the initial arguments in Book III, Q. 6, Oresme continues to define his own position in the broader terms sketched at the beginning of Q. 3: being immaterial, the human intellective soul is not strictly speaking generated or educed from the potency of matter; it is eternal not in the sense that it has always existed (*a parte ante*), because it is created, but in the sense that once created, it will always exist (*a parte post*); likewise, if (as Oresme assumes) the universe was created in time, there would not be infinitely many human intellects now, although this cannot be demonstrated; similarly, nothing beneath the sphere of the moon would be everlasting as long as all such beings are composed of material elements, but this is not so where the human soul is concerned; sixth, although it seems to follow from the dependency of human intellectual cognition on the senses, whether directly or indirectly, that we do not remember after death (since we would then be without the organ of memory, which Aristotle locates in the body), the truth of the matter is that we can, as Plato and other philosophers assumed; finally, Oresme makes the rather extreme claim that Averroes “lies [*mentitur*]” when he says that the intellect is composite and that nothing composite is eternal, because there is a sense in which the composite of possible and agent intellects is corruptible and a sense in which it is not (Oresme does not specify these senses, but perhaps he means that Averroes’ agent intellect continues to

---

<sup>77</sup> *Ibid.*, 157, 96-01.

exist even when it is not combined with the possible in intellect in an occurrent act of thinking.)

The last question in Oresme's mini-treatise, Q. 7, is for the most part directed against Averroes' monopsychism – "Is there a single intellect for all human beings [*Utrum in omnibus hominibus sit unicus intellectus*]?" – with references to arguments made in earlier questions, now reframed so as to reduce Averroes' view to absurdity.<sup>78</sup> Oresme also takes the opportunity in Q. 7 to summarize other views he has already discussed, such as that of Alexander of Aphrodisias and the truth of the faith, as well as one he hasn't: the opinion of Plato, with which Oresme was acquainted through Neoplatonic sources such as Augustine and Macrobius.<sup>79</sup> According to this view, intellects are co-eternal with the world and intellectualive souls are finite in number, corresponding to the number of the stars; at death they return to the stars, where some are punished and others rewarded according to their merits; after many centuries (*saecula*), they are returned to bodies and the whole cycle begins again. Incredibly, Oresme says that this was also Aristotle's opinion, as well as (for good measure) Virgil's.<sup>80</sup> Pythagoras is said to have a similar opinion, except that he believes that the souls of humans enter into brute animal bodies to be

---

<sup>78</sup> There is also a moral/theological argument for the soul's immortality, which looks oddly-placed in a treatise on the soul's metaphysical structure and which seems to be included in Q. 7 because it does not fit anywhere else. See QDA III.7, 358, 40-44: "nisi anima humana maneret post mortem, non videtur quod mundus esset bene ordinatus nec quod esset perfecta iustitia, propter hoc quod aliqua mala remanerent impunita et aliqua bona inremunerata; quod videtur repugnare divinae iustitiae et ordinationi optima ipsius universi." ("unless the human soul remains after death, it does not seem that the world would be well-ordered or that there would be perfect justice, because some evil would remain unpunished and some good unrewarded, and this seems to impugn divine justice and the optimal order of the universe itself").

<sup>79</sup> QDA III.7, 363-364, 52-83.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 364, 67.

incarcerated there.<sup>81</sup> Finally, Oresme evaluates this whirl of authorities on the metaphysics of the human soul.<sup>82</sup> He says that the first opinion, that of Averroes, “does not have the appearance <of truth> [*nullam habet apparentiam*],” as is shown by his previous arguments against it. The second opinion, that of Alexander of Aphrodisias, is said to be more plausible, although “it does not appear to be true in the natural light of reason, i.e., to the wise and when we are speaking naturally [*non apparet vera in lumine naturali, et hoc <est> sapientibus et naturaliter loquendo*].” If we assume the eternity of the world, the third opinion, that of Plato, is the most plausible of all, so much so that “the greatest philosophers,” including Aristotle, “followed him in it [*maximi philosophi quoad hoc sunt ipsum secuti*].” But if we assume that the world had a beginning and will have an end, then “the opinion of the faith is more plausible naturally <speaking> [*opinio fidei est magis probabilis naturaliter*].”<sup>83</sup>

#### IV. Conclusion

As permitted by the commentary genre, Oresme simply moves on to the next question at the end of Q. 7, without decisively resolving the problem of whether there are two substantial forms in a human being or just one. What we are left with is his assertion that he subscribes to the position of the truth and the faith, and that he prefers the view that there are two substantial forms in a human being over the more conventional view that there is just

---

81 *Ibid.*, 364, 68-70.

82 *Ibid.*, 365, 84-99.

83 Q. 7 closes with four *pro forma* replies to the rather specious arguments for Averroes' position at the beginning of the question (QDA III.7, 356, 00-16), but these simply reiterate the opinion of the truth and the faith, which Oresme has already sketched.

one.

The metaphysical consequences of his position come into better relief when we compare his treatment of the sensitive soul with what we find in Buridan. Where non-human or brute animals are concerned, Buridan argues that there is only one soul or substantial form, and that it is possessed of sensitive and vegetative capacities.<sup>84</sup> Oresme agrees.<sup>85</sup> But if we are talking about the sensitive capacities of human beings, Buridan attributes these to a single immaterial, unextended soul that is primarily intellective but also possessed of sensitive and vegetative capacities (which presumably go unexercised when the human intellect is separated from its body).<sup>86</sup> Oresme disagrees, countering that the intellective and sensitive souls are distinct and heterogeneous substantial forms, because even if we assume that the intellect is immaterial, a material and extended sensitive soul better accounts for animate functions in the human body, which take place in powers such as vision and hearing – powers that operate through material organs.<sup>87</sup> Buridan embraces heterogeneity at the level of the soul's operations, yielding strange results, such as that human vision must be specifically different from non-human animal vision because the former is an immaterial power and the latter material.<sup>88</sup> But Oresme's position has strangeness in other places, as in his willing-

---

84 BURIDAN 2020 *QDA* II.4, par. 17: "Non obstantibus istis, ego credo oppositum, scilicet quod in equo unica sit anima et quod non sit in eo anima vegetativa distincta a sensitiva nec sensitiva distincta a vegetativa. Et verum est quod generaliter improbare istam multiplicationem formarum secundum multiplicationem praedicatorum quidditativorum pertinet ad septem Metaphysicae. Ideo, hoc supponendo, nihil dicam hic nisi quod specialiter pertinet ad animas et animata."

85 *QDA* II.5, 151, 64-65: "in eodem, sicut in equo, non sunt plures animae totales, quarum quaelibet informet totum."

86 See n. 69 above.

87 See *QDA* III.6, 355, 58-60 and the discussion in section II above.

88 Again, for discussion, see ZUPKO 2008.

ness to countenance the existence of forest homunculi, i.e., living creatures that look just like us, with sensitive souls just like ours, but which lack any intellectual capacity. Also, when he marks it as an advantage of his dualist position that it would provide a formal subject for the corruption of the human body at death (as opposed to the standard Aristotelian view that a cadaver is human body only homonymously, or not really a human at all),<sup>89</sup> he does not seem to realize that non-human animals would still have their corruption defined in terms of the departure of their sensitive souls, so that the deaths of a horse and a human would proceed heterogeneously as well. There might be additional, theological, problems concerned with the resurrection of the body if the human sensitive soul must somehow be recovered or regenerated for a person's glorified body to have working senses. But because this is a *De anima* and not a *Sentences* commentary, Oresme does not consider those problems here. What is true is that he embraces dualism in the case of human souls for good, Aristotelian reasons, and because the alternative explanations, which place the subject and source of the soul's material or bodily capacities in an immaterial substance, seem to him less natural in view of his knowledge of how those capacities work.

JACK ZUPKO

UNIVERSITY OF ALBERTA

---

<sup>89</sup> See *QDA* II.5, 154, 71-75 and the discussion in section II above.



## BIBLIOGRAPHY

### Sources

AVERROES 1986 *De sub. orbis* = AVERROES, *De substantia orbis*, ed. ARTHUR HYMAN, Cambridge-Jerusalem, Medieval Academy of America-Israel Academy of Sciences and Humanities 1986.

AVERROES 2003 *In De caelo* = AVERROES, *Long Commentary on De caelo et mundo. Latin Translation by Michael Scot*, eds. FRANCIS J. CARMODY, RUDIGER ARNZEN, 2 vols., Leuven, Peeters 2003.

BURIDAN 2020 QDA = JOHN BURIDAN, *Questions on Aristotle's De anima (Third and Final Lecture)/Johanni Buridani Quaestiones in libros De anima Aristotelis secundum tertiam sive ultimam lecturam, lib. I-III*, edited and translated, with an introduction, by GYULA KLIMA, PETER HARTMAN, PETER SOBOL, JACK ZUPKO, Cham, Springer, forthcoming in 2020.

ORESME 1995 QDA = NICOLAI ORESME *Expositio et Quaestiones in Aristotelis De Anima*, ed. BENOÎT PATAR, Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie-Éditions Peeters 1995.

### Studies

CAROTI 2000 = STEFANO CAROTI, «Nicole Oresme et les *modi rerum*», *Oriens – Occidens. Sciences, Mathématiques et Philosophie de l'Antiquité à l'Âge classique* 3 (2000), 115-144.

CAROTI 2001 = STEFANO CAROTI, «Time and *modi rerum* in Nicole Oresme's *Physics* Commentary», in PASQUALE PORRO (ed.), *The Medieval Concept of Time. Studies on the Scholastic Debate and its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden-Boston-Köln, Brill 2001, pp. 319-349.

CAROTI 2004 = STEFANO CAROTI, «Les *modi rerum* ... encore une fois. Une source possible de Nicole Oresme: le commentaire sur le livre 1<sup>er</sup>1<sup>er</sup> des *Sentences* de Jean de Mirecourt», in STEFANO CAROTI, JEAN CELEYRETTE (eds.), *Quia inter doctores est magna dissensio. Les débats de philosophie naturelle à Paris au XIV<sup>e</sup> siècle*, Firenze, Olschki, 2004, pp. 195-222.

MARSHALL 1980 = PETER C. MARSHALL, *Nicholas Oresme's Questiones super libros Aristotelis De anima: A Critical Edition with Introduction and Commentary*, Ph.D. Dissertation, Cornell University, Ithaca, N.Y., 1980.

ZUPKO 2008 = JACK ZUPKO, «Horse Sense and Human Sense: The Heterogeneity of Sense Perception in Buridan's Philosophical Psychology», in SIMO KNUUTTILA, PEKKA KÄRKKÄINEN (eds.), *Theories of Perception in Medieval and Early Modern Philosophy*, Dordrecht, Springer 2008, pp. 171-186 (Studies in the History of the Philosophy of Mind, 6).

# PLATONE A FERRARA: IL *DE PROVIDENTIA AD SENTENTIAM*

## *PLATONIS ET PLATONICORUM LIBER UNUS* DI TOMMASO

GIANNINI

SIMONE FELLINA

Rilanciato con una significativa presa culturale nelle accademie, nella letteratura, nelle discussioni d'amore, nel genere della *concordia Platonis Aristotelisque*, sostenuto da un vivace dinamismo editoriale e ambiziosamente volto a farsi strada nell'insegnamento universitario, il platonismo conosce nella cultura italiana della seconda metà del XVI secolo un momento di ampia quanto effimera fortuna.<sup>1</sup> Negli anni in cui a Firenze Francesco de' Vieri, detto il Verino secondo, tentava di far rivivere i fasti della *restauratio* ficiniana, con un lettorato festivo su Platone e la contestuale pubblicazione del *Compendio della dottrina di Platone in quello che ella è conforme con la Fede nostra*,<sup>2</sup> a Ferrara si andava concretizzando una rinascita platonica sotto l'egida di Francesco Patrizi

---

1 Per quanto riguarda la diffusione universitaria del platonismo si vedano SCHMITT 1976, 93-104; GRENDLER 2002, 297-309; VASOLI 2001, 39-69; FELLINA 2017, 21-22; ID. 2015, 97-121. Segnalo anche il mio volume di prossima pubblicazione *Platone allo Studium Fiorentino Pisano (1576-1635): l'insegnamento di Francesco de' Vieri, Jacopo Mazzoni, Carlo Tomasi, Cosimo Boscagli, Girolamo Bardi*, Mantova-Verona, Fondazione L.B. Alberti-Scripta Edizioni, 2019 («Bonae Artes», 5).

2 Il legame tra platonismo e famiglia dei Medici, nelle persone di Ficino e Cosimo il Vecchio, sarà rievocato opportunamente da Verino con valore programmatico-legittimante ai tempi della sua investitura a lettore di filosofia platonica, cfr. FELLINA 2015, 113-114.

da Cherso, autore nel 1581 delle *Discussiones Peripateticae*, e, dieci anni più tardi, della *Nova de universis philosophia*, nonché lettore di Platone presso lo *Studium* cittadino a partire dall'anno accademico 1578-1579.<sup>3</sup> Alle simpatie nutrite dalla corte e dall'ambiente accademico per il filosofo di Atene è certamente da ricondursi il *De providentia ad sententiam Platonis et Platoniorum liber unus* di Tommaso Giannini, stampato a Ferrara nel 1587 e ristampato l'anno successivo a Padova. Se si guarda alla produzione complessiva del Giannini, il *De providentia* non può non apparire un lavoro singolare, in quanto si tratta del solo *opus* dichiaratamente platonico. Non che negli altri scritti, editi tutti nel secolo seguente, il Ferrarese non faccia sfoggio di una larga dossografia platonica,<sup>4</sup> ma, come tiene a precisare già nei rispettivi frontespizi, si tratta di *Disputationes Aristotelicae*;<sup>5</sup> del resto anche da una disamina superficiale non si avrà difficoltà a rilevare la preminenza accordata al pensiero dello Stagirita, verso il quale anzi non mancano

---

3 Cfr. FRANCESCHINI 1970, 265.

4 Il ventaglio delle letture platoniche va certamente allargandosi, ma il *De providentia* rimane costante punto di partenza nella stesura delle *opiniones* platoniche. Segnalo alcuni stralci nel *De mentis humanae statu post hominis obitum*, cfr. GIANNINI 1614, I, 5-6 (l'esegesi di *Tim.*, 35a1 sgg. sull'anima composta di sostanza indivisibile e divisibile), L, 251-252 (alcuni sviluppi sulla metempsicosi); nel *De daemonibus et mentibus a materia separatis*, cfr. GIANNINI 1615, XI, 337 (spunto sulla natura dell'Uno), XXVIII, 441 (discorso sulla provvidenza di Dio, che per sua natura è *sine ratiocinatione et consilio*); nei *Commentariorum et disputationum libri*, cfr. GIANNINI 1622, II, 35, 186 sgg. (l'ampia trattazione sulle idee), V, 50, 477 (opinioni sul fato); nel *De substantia caeli*, cfr. GIANNINI 1618, XXXIII, 144 (i tre tipi di provvidenza secondo i platonici).

5 THOMAE GIANNINII ferrariensis [...] *De mentis humanae statu post hominis obitum Disputatio aristotelica*, Patavii, apud Nicolaum Albanensem 1614; THOMAE GIANNINII ferrariensis [...] *de lumine et speciebus spiritalibus, de mente effectrice et speciebus intelligibilibus, de daemonibus et mentibus materia separatis Disputationes aristotelicae*, Ferrariae, apud Victorium Baldinum 1615; THOMAE GIANNINII ferrariensis [...] *De substantia Caeli et stellarum efficientia Disputationes aristotelicae*, Venetiis, apud Robertum Meietum 1618; *Commentariorum et disputationum aristotelicarum de iis quae primum in scientia de natura considerantur libri septem, authore THOMA GIANNINIO ferrariensi* Venetiis, apud Santum et Mathaeum Grillum fratres 1622.

esplicite professioni di fede.<sup>6</sup> I rotoli universitari sembrano fornire una spiegazione decisamente pragmatica all'eccezionalità riscontrata: lettore di dialettica a partire dal 1584, con un emolumento che arriva a 225 lire nell'anno accademico 1586-1587, a seguito dell'edizione del *De providentia* Giannini ottiene subito la cattedra di filosofia naturale con uno stipendio di 250 lire e in aggiunta l'insegnamento dei *simplici* con una retribuzione di 150 lire.<sup>7</sup> Se certo colpisce la mancanza di un qualche esplicito riferimento a Francesco Patrizi,<sup>8</sup> non casuale è la dedica dell'opera ad Alessandro d'Este e soprattutto l'alta lode riservata nel testo ad Antonio Montecatini,<sup>9</sup> suo maestro e soprattutto plenipotenziario del Duca, nonché vero *dominus* dello *Studium* ferrarese. La pubblicazione marca così l'inizio di un'importante carriera accademica a cui si affiancherà l'impegno nelle magistrature cittadine, che porteranno Giannini a conseguire non poco onore e fama: già Eugenio Garin nella sua *Storia della filosofia italiana* ricordava la sua larga reputazione di professore, al punto che Fortunio Liceti, docente di logica,

---

6 Si vedano ad esempio i *Commentariorum et disputationum libri*, cfr. GIANNINI 1622, II, 1, 101 e VII, 8, 11

7 Cfr. FRANCESCHINI 1970, 190 e 248. Negli anni immediatamente successivi si assiste a un rapido incremento degli emolumenti fino a raggiungere la cifra di 800 lire.

8 Risulta assente anche dalle fonti di cui è composto il *De providentia*, ad eccezione forse di una trascurabile informazione dossografica, vedi *infra*, appendice. Se si guarda alle altre opere di Giannini, il nome di Francesco Patrizi da Cherso ricorre soltanto tre volte. In due casi è fatto oggetto di critiche, più precisamente nel *De lumine et speciebus spiritalibus* per la malintesa natura della luce, concepita come il *medium* attraverso il quale i colori giungono all'occhio, e poi nei *Commentariorum et disputationum aristotelicarum de iis quae primum in scientia de natura considerantur libri septem* per aver attaccato ingiustamente Aristotele, colpevole di porre la privazione (per sua stessa ammissione un *non ens*) tra i principi naturali, cfr. GIANNINI 1615, XXI, 92 e ID. 1622, III, 47, 288. Ad essere prese di mira sono rispettivamente la *Nova de universis philosophia* e le *Discussiones peripateticae*. Tuttavia, nel *De mentis humanae statu post hominis obitum* Patrizi viene definito *vir non ineruditus* per aver attribuito nelle *Discussiones Peripateticae* con *argumenta nec sane infirmitia* la paternità del *Commento* al *De anima* di Alessandro di Afrodisia ad Alessandro Egeo, precettore dell'imperatore Nerone, cfr. GIANNINI 1614, III, 20.

9 Cfr. GIANNINI 1587, V, 28.

filosofia, medicina a Pisa, accorreva a seguirne le lezioni «mescolato alla turba dei discepoli»;<sup>10</sup> tra gli episodi poi che attestano maggiormente la notorietà conseguita sul versante politico è sicuramente la declamazione di un'orazione durante le cerimonie per l'innalzamento al soglio pontificio di Gregorio XV nel 1621.<sup>11</sup>

Tornando al *De providentia*, nelle intenzioni del suo autore il piano originario dell'opera avrebbe dovuto prevedere un analogo *liber*, accanto a quello scritto *ad mentem Platonis et Platoniorum*, dedicato alle posizioni di Aristotele e degli aristotelici sul tema,<sup>12</sup> ma che evidentemente non è stato scritto. L'obiettivo dichiarato è quello di mettere in piena luce le opinioni di Platone e Aristotele, disvelandone i presupposti, spiegando tutto rettamente e con ordine, cosa che non si sono dati cura di fare i *veteres*, i seguaci dell'uno e dell'altro, ragion per cui il Ferrarese dichiara di non temere il confronto con chi lo ha preceduto.<sup>13</sup> Nella fattispecie molti sono gli accademici antichi e recenti che hanno scritto sulla provvidenza: Plutarco, Porfirio, Giamblico, Massimo di Tiro, Calcidio, Ficino e altri ancora, tuttavia, soggiunge Giannini, lo hanno fatto alla rinfusa (*fuse*) e senza la necessaria chiarezza (*indistincte*), tanto da privare il tutto di ordine; in particolare Plotino e Proclo sembrano aver toccato ogni cosa pertinente al discorso sulla provvidenza, ma nei loro libri sono altresì troppe le omissioni, le oscurità, al punto che, conclude Giannini, è rimasto per sé un legittimo spazio di manovra.<sup>14</sup> Un'ulteriore precisazione infine circoscrive la portata del discorso al piano della discussione erudita: Gian-

---

10 GARIN 1966, vol. II, 608-609.

11 Cfr. C. PRETI, s. v. *Tommaso Giannini*, Dizionario biografico degli Italiani, LIV, 2000, consultabile on-line all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-giannini\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-giannini_(Dizionario-Biografico)/)

12 Cfr. GIANNINI 1587, 3 e le pagine di dedica.

13 Cfr. *ibid.*, 2.

14 Cfr. *ibid.*, I, 4.

nini riferirà le opinioni dei filosofi in merito al pensiero di Aristotele e Platone sulla provvidenza, consapevole che la verità sull'argomento è stata espressa da *sanctissimi homines* quali Dionigi, Cirillo, Basilio, Agostino, Tommaso e da altri teologi.<sup>15</sup>

Da queste prime indicazioni risultano già anticipate e legittimate alcune delle opzioni più peculiari e significative del discorso sviluppato da Giannini nel *De providentia*. In primo luogo l'avvertita esigenza di un'esposizione chiara, ordinata, attenta a evidenziare gli antecedenti spesso impliciti, rende ragione della natura sistematica dell'opera, che viene ad essere un autentico manuale di filosofia platonica, il cui modello più prossimo sono forse gli *Academicarum contemplationum libri X* (1576) di Stefano Tiepolo:<sup>16</sup> la discussione abbraccia infatti la natura delle ipostasi, l'Uno, la Mente, l'Anima del mondo, con i relativi addentellati metafisici e cosmologici, come ad esempio la questione delle idee e l'animazione delle sfere, anche elementari, nonché la natura e la funzione dei demoni e ancora le predizioni astrologiche, la discesa delle anime nei corpi e la metempsicosi, la provvidenza, il fato. Non solo, lo scopo dichiarato di una trattazione coerente ed esaustiva può spiegare il carattere quasi esclusivamente compilativo dello scritto, di cui si farà parola a breve. In secondo luogo il *De providentia* non è opera da iscrivere nel filone della *Concordia Platonis Aristotelisque* o del *De differentiis Platonis Aristotelisque*: rivelatrice è già l'intenzione di comporre due tomi distinti sullo stesso tema, cia-

---

15 «Cum itaque de providentia verba sim facturus, omnes velim primum admonitos me in scholis philosophorum haec de Platonis Aristotelisque sententia publicare, quae nunquid vera sint, viderint illi. Mihi profecto sum optime conscius ea veritati esse maxime consentanea quae sanctissimi homines Dionysius, Basilius, Cyrillus, Theodoretus, Hieronymus, Augustinus, Gregorii, Thomas caeterique theologi magno viri ingenio de providentia literis tradiderunt», *ibid.*, 2.

16 Francesco Piccolomini è con ogni probabilità l'autore dell'opera pubblicata dal Tiepolo a suo nome, cfr. GARIN 1966, vol. II, 658-659 e BALDINI 1980, 399-401.

scuno dedicato a una sola *secta*; si aggiunga che Giannini, benché segua pedissequamente le proprie fonti, ha sempre cura di tralasciare gli spunti concordistici o le occasioni di confronto. Da ultimo, l'esplicita professione di fede è tale da confinare le teorie platoniche espresse nell'alveo di un impegno storico-erudito: pur se Agostino Steuco e soprattutto Marsilio Ficino sono tra le fonti principali del Ferrarese, il *De providentia* è alieno da qualsiasi impegno apologetico,<sup>17</sup> volto a fare del platonismo anche una semplice *praeparatio* del cristianesimo. Con ciò, l'idea che storicamente si sia prodotta una certa contaminazione tra platonismo e cristianesimo non sembra essere respinta *in toto*. A conferma si può segnalare l'occorrenza di un passo dagli *Academicarum contemplationum libri X* di Tiepolo, dove si afferma che verosimilmente Platone ebbe modo di conoscere i precetti mosaici, tanto da indurre Numenio a definirlo un Mosè attico. Più precisamente, la dottrina modellata sul testo biblico, in particolare sul versetto *Spiritus domini ferebatur super aquas*, sarebbe quella dell'Anima del mondo.<sup>18</sup> Di non minore importanza è uno stralcio dal *De perenni philosophia* di Steuco, comprensivo di una citazione di Amelio con relativo commento, nel quale si sottolinea la conoscenza del *Vangelo* di Giovanni da parte del filosofo platonico.<sup>19</sup>

Al di fuori di quanto è storicamente lecito supporre, per conferma stessa delle testimonianze platoniche, qualsiasi studiato tentativo di armonizzazione con il cristianesimo doveva apparire a Giannini come un'inaccettabile forzatura. Le prese di posizione in questo senso non mancano e mostrano un uso anche manipolatorio delle proprie fonti. All'altezza del terzo capitolo dal titolo *Quot & quales Divinitatis gradus fuerint a Platonicis constituti* Giannini se-

---

17 Si tratta di un aspetto già sottolineato da MUCCILLO 1996, 252.

18 Cfr. GIANNINI 1587, XII, 60.

19 Cfr. *ibid.*, V, 33.



gnala una spaccatura nel campo degli interpreti di Platone: se Eusebio di Cesarea, Teodoreto di Cirro, Agostino Steuco e tutti gli altri che si sono dati cura di accordare cristianesimo e platonismo affermano il carattere uni-trinitario delle ipostasi, tanto da identificare l'Uno, la Mente, l'Anima del mondo rispettivamente con il Padre, il Figlio o Verbo e lo Spirito Santo, non così Plotino, Porfirio, Proclo, Numenio e gli altri *probatiores sectatores*, per i quali tra i tre principi intercorre una distinzione sostanziale. Quest'ultima è l'interpretazione più fedele del pensiero di Platone. A parere di Giannini non può darsi un'unica sostanza in grado di tenere insieme proprietà costitutive così diverse, stante la natura unitaria e immobile di Dio, immobile e molteplice della Mente, mobile e molteplice dell'Anima del mondo.<sup>20</sup> La caratterizzazione ontologica delle ipostasi insieme agli sviluppi contenuti nelle pagine successive vengono desunti dalla *Teologia Platonica*,<sup>21</sup> cui il Ferrarese infine rimanda, cogliendo l'occasione per portare un attacco alla metafisica ficiniana in merito a una delle sue opzioni apologetiche più importanti, l'identificazione della Mente con l'angelo: secondo i platonici, infatti, quest'ultimo non significherebbe altro che demone, una natura corporea, mutevole e posta al di sotto della realtà divina, che assume talora etimologicamente il nome di angelo in virtù della sua funzione di messaggero tra gli dei e gli uomini.<sup>22</sup> Il discorso prosegue ritornando alla dimostrazione della distinzione sostanziale tra le tre ipostasi, ingaggiando a riguardo l'interpretazione del noto passo di *Epist. II*, 312e sgg. «Attorno al re dell'universo stanno tutte le cose [...]». Giannini ha sicuramente presente l'esegesi ficiniana de *El libro dell'amore*,<sup>23</sup> ma evita di iden-

---

20 Cfr. *ibid.*, III, 17.

21 Cfr. FICINO 2011, I, 6, 72-74, III, 1, 208-214

22 Cfr. GIANNINI 1587, III, 19. Giannini aveva probabilmente presente CALCIDIO, *In Tim.*, CXXXII. Calcidio è una fonte importante della sua demonologia.

23 FICINO 1987, II, 4, 30-32.

tificare la Mente con la natura angelica, rifacendosi anche agli *Academicarum contemplationum libri X* di Tiepolo e soprattutto a Plotino, *Enn.*, VI, 7, 42.<sup>24</sup>

Lo sforzo di allestire una sintesi autenticamente platonica porta il Ferrarese non già a rinunciare all'apporto esegetico e dottrinale di autori importanti, ma ad intervenire emendando puntualmente il testo con correzioni *ad hoc*, volte ad espungere ogni elemento di sapore cristiano. Vale la pena proporre una rapida rassegna. All'interno del cap. VIII *Quibus rationibus probent Academici ideas esse in ratione rerum*, a dimostrazione della presenza costitutiva delle idee nella Mente, ricorre uno stralcio dalla *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio* di Jacques Charpentier, opportunamente modificato in senso platonico:

Itemque si Mens et Natura plenae formarum sunt perque illas agunt [...], merito et Deus, qui Naturae Mentisque formator est.<sup>25</sup>

Rursus si anima et materia sunt plenae formarum, quibus suas edunt operationes, merito Mens, quae formatrix est animae et materiae, informis esse non debet.<sup>26</sup>

Analoga sostituzione di 'Dio' con 'Mente' occorre nel capitolo XIX *Mens omnia moderatur universumque non consilio, sed sua prorsus natura condidit atque administrat*, dove l'autore rimaneggiato è ancora Charpentier, ma in questo caso relativamente al suo commento alla *Teologia di Aristotele*:

---

24 Cfr. GIANNINI 1587, III, 19-20 e TIEPOLO 1590, I, 6, 32. Cfr. anche *ibid.*, II, 1, 57, dove Tiepolo pare riferirsi polemicamente a Steuco, colpevole di aver interpretato il passo di *Epist.* II, 312e sgg. come comprovante la Trinità cristiana. Non è questa la lettura di Ficino (cfr. FICINO 2011, IV, 1, 280 e più in generale ALLEN 1984, 571-580), il quale però identifica la Mente con l'angelo.

25 CHARPENTIER 1573, 192.

26 GIANNINI 1587, VIII, 46.

Nam quae agunt per solam essentiam (cuiusmodi certe sunt formae omnino materiae expertes) ea antegressa deliberatione non indigent. Quia neque errare possunt, neque de eo, quod agendo sequendum est aut fugiendum, dubitare. In quibus non est dubium quin Deus imprimis debeat numerari.<sup>27</sup>

Amplius quae agunt per solam essentiam, antegressa deliberatione non indigent, quia neque errare possunt, neque de eo, quod agendo sequendum est aut fugiendum, dubitare, ergo quia in his agentibus Mens in primis debet numerari [...].<sup>28</sup>

Simili interventi interessano significativamente anche le traduzioni, come ad esempio le *Enneadi* di Plotino:

[...] siquidem nec omnino ulla apud Deum argumentatio est, nominatur tamen interdum rationale quoddam in Deo consilium, ut ita potissimum indicetur sic ab eo singula constituta ut sapiens aliquis in rebus posterioribus consilio faceret.<sup>29</sup>

Nominatur tamen aliquando rationale quoddam in Mente consilium, quoniam cuncta sic ab illa constituuntur et sunt constituta ac sapiens aliquis faceret consilio et argumentatione.<sup>30</sup>

La versione ficiniana è quanto mai prodiga con il lemma ‘Deus’, laddove l’originale presenta una più generica indicazione topografica ἐπει, denotante la dimensione del divino. All’interno del capitolo Plotino utilizza anche θεός, ma il discorso è da riferirsi all’Intelligenza. Dubito che Giannini controllasse la traduzione sul testo greco delle *Enneadi*, certamente accessibile in quanto edito nel 1580 da Pietro Perna. Direi piuttosto che il Ferrarese procede in modo automatico, anche perché la lettura dei platonici avviene sempre nella

---

27 CHARPENTIER 1571, V, 2, 42.

28 GIANNINI 1587, XIX, 103.

29 PLOTINO 1559, VI, 7, 1, 330v.

30 GIANNINI 1587, XIX, 105.

traduzione latina, come nel caso del *Commento al Timeo* di Proclo, attinto alla parziale traduzione di Niccolò Tomeo, contenuta negli *Opuscula* (1524), e al *Commento al De anima* aristotelico di Teofilo Zimara.<sup>31</sup>

Ancora, nel capitolo XX *Quomodo hic mundus a Mente adeo dissimilis ex ipsa Mente potuerit emanare* due prestiti, il primo dalle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* di Giovanni Pico e il secondo dalla *Curatio* di Teoderto di Cirro, originariamente dedicati alla provvidenza divina, sono opportunamente modificati rendendo protagonista la Mente.<sup>32</sup> Stessa sorte per un recupero dal *Commento* ficiniano ai *Nomi Divini*, contenuto nel capitolo successivo.<sup>33</sup>

Anche sulla questione della creazione dell'anima e della sua discesa nei corpi Giannini modifica sensibilmente la propria fonte, di nuovo Marsilio Ficino:

Porro anima statim ex Deo nata naturali quodam instinctu in Deum parentem suum convertitur, quemadmodum ignis in terra superiorum vi genitus confestim naturae impetu ad superiora dirigitur, conversa in eum eius radiis illustratur. Sed primus hic fulgor in animae substantia per se prius informi receptus fit obscurior atque ad illius tractus capacitatem proprius ipsi et naturalis evadit. Ideoque per eum utpote sibi aequalem seipsam et quae infra se sunt, idest corpora omnia, anima videt quidem, Deum vero et alia superiora non videt. Sed enim per primam hanc scintillam Deo facta propinquior aliud iterum clarius accipit lumen, quo etiam superna cognoscat.<sup>34</sup>

Animae simul ac primum ex Mente manarunt, innato quodam impulsu concitatae ad Mentem convertuntur, cuius lucem aspicientes lumine collustrantur ac rerum omnium rationibus exornantur. Lumen istud ut animabus proprium et naturale efficiatur paululum obscurari propriaeque dignitatis iacturam facere est necesse, quae deinde huius auxilio undique sibi similis et aequalis redditi

---

31 Vedi *infra*, appendice.

32 Cfr. GIANNINI 1587, XX, 109.

33 Cfr. *ibid.* XXI, 110.

34 FICINO 1576, vol. II, *In Convivium Platonis de amore Commentarium*, IV, 4, 1332.

seipsas et quae habent infra se cognitione comprahendunt, Deum vero et superiora nequeunt attingere. Caeterum Menti proximiores factae alterum lumen multo splendidius accipiunt, quo Mentem ac Deum queunt cognoscere.<sup>35</sup>

L'alterazione delle fonti, con le opportune modifiche e sostituzioni, non sembra avere in vista soltanto l'eliminazione di tutto ciò che poteva apparire come una contaminazione cristiana; a essere interessati sono infatti anche gli stessi autori platonici, in ragione della preferenza accordata a Plotino quale migliore interprete del filosofo di Atene. Un esempio significativo è costituito dal modo in cui si sviluppa il discorso sulla provvidenza. Giannini è convinto che la genuina posizione platonica a riguardo sia stata espressa non già da Plutarco, Apuleio e Gregorio di Nissa, bensì da Plotino, Giamblico e dagli altri *clarissimi platonici*. La provvidenza sarebbe pertanto triplice: una prima universale e generale ad opera dell'Uno, della Mente e dell'Anima del mondo che può essere sintetizzata nella formula *omnia omnibus*; una seconda meno universale e generale esercitata dalle anime delle sfere e delle stelle, le quali, pur rivolgendosi ancora alla totalità degli enti, elargiscono soltanto ciò che è proprio e conforme alla loro natura; una terza del tutto particolare dispiegata da demoni ed eroi, ognuno limitatamente a *certa genera rerum* e conferendo *munera definita*, e infine dalle anime umane che hanno cura del proprio corpo corruttibile.<sup>36</sup> Tuttavia, all'altezza del cap. XIX occorre una precisazione importante che rende ragione della centralità della Mente nella discussione sulla provvidenza. Sebbene appannaggio delle tre ipostasi, la provvidenza generale vede nondimeno un loro differente coinvolgimento nella *rerum administratio*, tanto che quest'ultima sarebbe di fatto esercitata dalla sola Mente, stante la *vacatio* dell'Uno e la natura dell'Anima del mondo, cui compete piuttosto il

---

35 GIANNINI 1587, XXVII, 142.

36 Cfr. GIANNINI 1587, II, 7-12.

fato che la provvidenza.<sup>37</sup> L'influenza di Plotino è evidente: anche il filosofo di Licopoli aveva definito la provvidenza come conformità dell'universo all'Intelligenza.<sup>38</sup> Nella fattispecie si possono forse cogliere le fonti prossime usate da Giannini. Se alcune analogie testuali autorizzano a ritenere che il Ferrarese avesse presente gli *Academicarum contemplationum libri X* di Tiepolo nell'individuazione del fato come ordine prodotto dall'attività propria dell'Anima del mondo,<sup>39</sup> l'insistenza sulla *vacatio* dell'Uno e per converso sulla *gubernatio* della Mente indurrebbero a pensare a una lettura di Plotino condotta sul *De perenni philosophia* di Agostino Steuco.<sup>40</sup> In effetti i suddetti rilievi in merito alle prime due ipostasi sono da ricondurre a Numenio, non a caso addotto dall'Eugubino nella sua spiegazione dei testi plotiniani relativi alla creazione del mondo da parte della Mente e alla provvidenza da questa esercitata.<sup>41</sup> Naturalmente l'obiettivo di Steuco – dimostrare testi alla mano la consustanzialità, già in Plotino, di Padre e Figlio – non era condiviso da Giannini. Alla luce di questa impostazione plotiniana non sorprende che il Ferrarese nel redigere il cap. XIX modifichi alcuni passi di Proclo che leggevano nel *De fato* di Giulio Serina: laddove l'originale attribuiva l'azione provvidenziale agli Dei, la stessa viene ora invece ricondotta alla Mente:

Non magnarum igitur solum, sed minimarum etiam rerum illos procurationem habere opinioni platonicae maxime consentaneum erit. Quamobrem Proclus libro primo de Theologia Platonica: «Si non omnium», inquit, «mundanorum cu-

37 Cfr. *ibid.*, XIX, 99 e II, 7. Con questo l'Uno e l'Anima del mondo non vengono del tutto esautorate. Poco oltre, dopo avere opportunamente modificato uno stralcio dal *Commento* di Marsilio Ficino ai *Nomi Divini*, rendendone protagonista la Mente (vedi *supra* nota 33), Giannini ribadisce che la provvidenza generale è esercitata dalle tre ipostasi, cfr. *ibid.*, XXI, 110.

38 Cfr. PLOTINO, *Enn.*, III, 2, 1.

39 TIEPOLO 1590, V, 4, 174.

40 STEUCO 1578, I, 17-18, 16v-18v.

41 A tal riguardo Numenio viene citato anche da Giannini, cfr. GIANNINI 1587, XIX, 100.

ratores Dii essent, sed aliquorum, utrum maioribus prospicerent, minoribus neglectis? An contra maiorum solitudine vexari renuerent, minoribus autem incumberent? Si secundum asseris quam composita erit haec provisionis series? Quum id quod cuique propinquius est et similis ut bonorum etiam ab eo proficiscentium magis sit particeps, maxime conveniat. Si primum, Deos imbecilles facis, potestatis nanque est maiora custodientis, etiam minora protegere.<sup>42</sup>

Nec vero illi sunt approbandi qui perverse senserunt Mentem nequaquam habere omnium procuracionem. Nam si omnium mundanarum Mens non esset curatrix, sed quaedam in illius caderent providentiam, quaedam minime, utrum ne maioribus prospiceret minoribus posthabitis? An contra illis neglectis in his curandis omne suum studium et operam collocaret? Si secundum asseris, quam egregia et composita erit haec ratio providendi? Nam quod propinquius accedit ad Mentis similitudinem, ut bonorum ob ea defluentium magis sit particeps rationi consentaneum videtur. Si primum, Mentem facis imbecillam, quippe quae maiora custodiens non habeat satis virium in minoribus protegendis.<sup>43</sup>

Sarebbe forse inopportuno prendere spunto da questi interventi per inferire una profonda conoscenza del platonismo da parte di Giannini. C'è da dubitare infatti che fosse pienamente avvertito della posizione di Proclo a riguardo, il quale, come noto, attribuisce l'azione provvidenziale e la relativa forma di conoscenza (*pronoia*) propriamente agli Dei, ossia al piano delle Enadi e non già a quello del *Nous*.<sup>44</sup> Le correzioni non lasciano presagire necessariamente un alto livello di consapevolezza e sembrano da attribuirsi pragmaticamente a una riscrittura interessata del testo.<sup>45</sup> Rimane nondimeno l'adesione a Ploti-

---

42 SERINA 1563, IV, 17, 64 e PROCLO, *Theol. Plat.*, I, 15, 72.18 sgg.

43 GIANNINI 1587, XIX, 101.

44 Accanto al *De decem dubitationibus circa providentiam*, mi limito a citare PROCLO, *Elem. Theol.*, 120.

45 All'altezza del cap. XIX *Cognitio divina quamvis certa sit et immutabilis rebus tamen minime affert necessitatem*, (GIANNINI 1587, XXIX, 159) Giannini recupera senza modifiche alcuni passi dal *Commento* al *De interpretatione* di Ammonio e dal *De fato* di Giulio Serina, dove conoscenza e provvidenza sono attribuiti agli Dei. Si vedano anche i recuperi da Proclo *ibid.*, XXI, 113-114. Ma agli occhi di Giannini forse la precisazione contenuta *ibid.*, XXI, 111 sul significato di Dei (divini sarebbero i tre primi principi, le anime delle sfere celesti e degli elementi) conferiva al testo una certa coerenza. Ancora, recuperando una citazione di Proclo da Bessarione o Charpentier il Ferrarese sostituisce Dio con Dei, cfr. *ibid.*, XXIX, 161. I recuperi da Ammonio hanno forse suggerito questa modifica per una

no, per quanto non meditata e approfondita nel confronto con altri autori platonici.

Se l'intento di approdare al genuino insegnamento di Platone da un lato mette fuori gioco l'idea di una *philosophia perennis* o di una *pia philosophia*, dall'altro sembra far sì che la stessa tradizione sapienziale degli antichi subisca non pochi contraccolpi nella sua pretesa all'unità e alla concordia. Nel capitolo II il Ferrarese segnala una profonda divergenza tra le dottrine dei magi e dei caldei e quelle dei platonici: per i primi Dio avrebbe creato il mondo e ne avrebbe affidato il governo alla Mente, mentre per i secondi Dio sarebbe soltanto il fine di tutto l'universo, la Mente invece l'opifice del mondo.<sup>46</sup> In questo i platonici avrebbero seguito i pitagorici, ma anche qui con un rilevante distinguo in merito alla natura della Mente: per i pitagorici sarebbe infatti mobile, in ossequio alla convinzione che vuole essere in movimento tutto ciò che intraprende o produce qualcosa; per i platonici, al contrario, sarebbe del tutto stabile e immobile.<sup>47</sup>

---

maggior coerenza anche grammaticale del testo.

46 Cfr. *ibid.*, II, 8. Molto probabilmente Giannini leggeva le dottrine dei caldei e dei magi nel *De perenni philosophia* di Agostino Steuco, senza rimanere persuaso dalle forzature apologetiche operate dall'Eugubino, cfr. STEUCO 1578, I, 11, 11 e 21, 19v-20, «Oraculum Magorum dicebat Patrem omnia patrasse et Menti, quae prima celebretur a mortalibus, tradidisse, scilicet Patrem per suam hanc prolem esse creatorem tradentem ei totam potestatem auctoritatemque creandi [...] Si enim dat cunctis dulcem spiritum ipse Pater iuxta Sibyllam et si Pater omnia perfecit iuxta Magos, quid restat Menti secundae? Atqui iidem Mentem declarant creatricem. Videbant igitur aut auditam praedicabant coniunctissimam substantiam et divinitatem. [...] Tum auctoritatem quandam maiorem gradumque inter illos ostendunt, dum alter dicitur Pater, dicitur Primus, dicitur tradere creationem alteri, constituit eum omnium creatorem. Iungunt autem divinitatem et substantiam quia iungunt creatorem. Si enim esset seiuncta substantia, etiam auctoritas et facultas aliudque fieret ab uno, aliud ab altero. Sed cum rerum creatio sit opus eminentissimum, si tantum a Patre id fit quam a Filio, necessario sunt una substantia, una auctoritas, potestas una, unum imperium, una divinitas».

47 Cfr. *ibid.*, II, 9. Lo spunto sembra dettato dalla lettura di FILONE DI ALESSANDRIA, *Opif.*, XXXIII, citato subito prima.



I rilievi assumono un tono polemico nel cap. III, dove ad essere attaccata apertamente è l'esegesi di Marsilio Ficino, colpevole di aver ravvisato nei tre principi posti dai magi (Oromasi, Mitri, Arimasi) una conferma dell'ordine ipostatico sostenuto dai platonici. In realtà, le testimonianze di Diogene Laerzio e di Plutarco non lascerebbero spazio a dubbi circa il dualismo professato dai magi, nella fattispecie un principio del bene e uno del male.<sup>48</sup>

Tuttavia, come suggeriscono le citazioni di Zoroastro, Ermete, Orfeo, la concezione della *prisca theologia* non è respinta.

Da queste prime osservazioni emerge già la natura dell'opera e lo specifico *modus operandi* del suo autore: il *De providentia* è in definitiva un abile lavoro di intarsio, attinto a più fonti, recuperate tacitamente e per buona parte *verbatim* o con qualche rimaneggiamento lessicale e interpolazione, che ha tuttavia il pregio di sviluppare un discorso sistematico e coerente. Non di rado, raccolto lo spunto dalle fonti secondarie che andava compulsando, il Ferrarese ritorna ai testi e li cita in maniera più estesa e articolata.<sup>49</sup>

Quale che sia il giudizio che se ne voglia dare - l'impiego di *auctoritates* ben riconosciute al limite del plagio, seppur forse non in questa misura, non è eccezionale nel panorama editoriale dell'epoca -, il lavoro restituisce le frequentazioni, le preferenze di Giannini, in ultima analisi la sua biblioteca pla-

---

48 Cfr. GIANNINI 1587, III, 14-15 e FICINO 2011, IV, 1, 280. Cfr. LAERZIO, *Vitae*, I, 8 e PLUTARCO, *De Is. et Os.*, 369b-370c. All'interno del cap. XXIII, in modo del tutto coerente, Giannini recupererà un passo dal *Commento ai Nomi Divini* di Ficino, interpolando però i nomi 'magi' e 'Zoroastro', «Nec vero sentiendum est cum manichaeis, qui, magos et Zoroastrem sequuti, finxerunt duo rerum esse principia inter se contraria et repugnantia [...]», cfr. GIANNINI 1587, XXIII, 120. Un'altra dissonanza tra i *veteres sapientes* e i platonici ricorre *ibid.*, V, 30 ed è desunta dai *Dialogi quatuor ad metaphysicorum intelligentiam introductorii* di Lefèvre d'Étaples.

49 Cfr. GIANNINI 1587, VI, 35; VII, 42; XV, 77; XVII, 93; XVIII, 95; XXIII, 123; XXIII, 128; XXV, 133; XXVI, 139; XXVII, 142, 147-148; XXVIII, 152, 155; XXIX, 160-161; XXX, 163, 164.

tonica.

SIMONE FELLINA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

## INDICE RAGIONATO DELLE FONTI

**Agostino**, *De civitate dei* (con il *Commento* di Juan Luis Vives, cfr. **Vives Juan Luis**) , *Retractationes, De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus* (GIANNINI 1587, III, 24; VI, 37; VII, 42; XV, 79; XVI, 87; XXIII, 119). Il nome di Agostino ricorre dapprima a proposito della generazione della Mente e della presenza in essa delle idee, di cui viene sottolineata la causalità esemplare, temi sui quali il Padre della Chiesa avrebbe evidenziato la convergenza tra il cristianesimo e il pensiero degli antichi, soprattutto i platonici. Sono stralci che Giannini recupera dall'*Examen vanitatis gentium* di Gianfrancesco Pico e dalla *Comparatio* di Charpentier. In quest'ultimo caso (*ibid.*, VII, 42), il Ferrarese aggiunge di suo un'ulteriore citazione agostiniana tratta dal *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*. Agostino è menzionato ancora al cap. XXIII nella discussione sul male; si tratta di un prestito dal *De fato* di Giulio Serina. Il *De civitate Dei* invece parrebbe essere letto direttamente ed è presente in modo esplicito all'interno della polemica antiastrologica sviluppata nel cap. XV. Molto probabilmente all'altezza del cap. XVI Giannini ha presente ancora questo scritto, quando, soprattutto sulla scorta di Apuleio, delinea la condizione degli uomini rispetto a quella degli Dei.

**Albertus Hero**, *De providentia Dei libri quinque* (GIANNINI 1587, I, 5 e 6). Pur non essendo un autore platonico, Giannini lo impiega tacitamente nel formulare diverse *rationes* a sostegno dell'esistenza della provvidenza.

**Alcinoo**, *Didaskalikos* (GIANNINI 1587, VIII, 46; X, 54; XXVIII, 151). Pur se Charpentier rappresenta, insieme a Ficino, la fonte più importante del *De providentia*, la sua traduzione del *Didaskalikos* – la *Platonis cum Aristotele in univer-*

*sa philosophia comparatio* è strutturata nella forma di un commento allo scritto di Alcinoo – non sembra aver lasciato una traccia importante: si registrano due sole occorrenze – per altro senza nessun rimando –, la prima relativa alla questione delle idee (*ibid.*, VIII, 46), la seconda al tema della provvidenza (*ibid.*, XXVIII, 151). L'unica menzione esplicita di Alcinoo ricorre *ibid.*, X, 54, dove Giannini aggiunge il nome del filosofo medioplatonico all'interno di quanto recuperato tacitamente dalla sua fonte (Stefano Tiepolo): nella fattispecie il Ferrarese rileva una giusta convergenza con Senocrate a proposito della definizione di idea.

**Alessandro di Afrodisia**, *Commento alla Metafisica* (GIANNINI 1587, VIII, 44 e 45; X, 54; XI, 58). Il *Commento alla Metafisica* di Alessandro non viene mai menzionato e trova la sua destinazione d'uso nell'ampia discussione sulle idee. Nel cap. VIII vengono recuperati dapprima lo spunto dossografico relativo agli anni della formazione di Platone, quando vennero poste le basi della dottrina delle idee (l'amicizia con Cratilo e la simpatia per la filosofia eraclitea, l'insegnamento di Socrate incentrato sulla ricerca dell'universale), e poi alcune argomentazioni addotte dai platonici a sostegno dell'esistenza delle idee. Nel cap. X, manipolando sensibilmente il testo, il *Commento* è impiegato a sostegno della convergenza tra pitagorici e platonici sull'unità della Mente e sulla presenza in essa di idee/numeri. Ancora nel cap. XI il *Commento* è la fonte di una citazione da Aristotele, secondo il quale Platone avrebbe posto gli enti matematici come intermedi tra le idee e le sostanze sensibili.

**Ammonio di Ermia**, *In Porphyrii institutionem, In librum de interpretatione* (GIANNINI 1587, VI, 36; XVII, 90; XIX, 103; XXIX, 159, 160, 161). Il *Commento* al *De interpretatione* è impiegato principalmente nella discussione sull'eventuale carattere necessitante della prescienza divina all'interno del cap. XXIX, ma è

molto probabile che Giannini leggesse Ammonio nel *De fato* di Giulio Serina. Un'altra occorrenza è contenuta nel cap. XIX, dove si sostiene la natura atemporale della Mente, alla quale non possono attribuirsi processi decisionali, come nel caso degli esseri umani. Alla *In Porphyrii institutionem* Giannini mostra di rifarsi nel cap. XVII, quando sostiene che secondo i platonici i demoni sono *ubique boni*. Il nome di Ammonio non ricorre mai espressamente, se non all'altezza del cap. VI, ma con ogni probabilità il Ferrarese leggeva la citazione (tratta dalla *In Porphyrii institutionem*) nel *Commentario all'Etica Nicomachea* di Simone Pietro Simoni.

**Apuleio di Madaura**, *De Platone et eius dogmate*, *De deo Socratis*, (GIANNINI 1587, II, 10; XVI, 85, 86, 87; XVII, 89; XVIII, 93, 94, 97). Il *De platone et eius dogmate* ricorre soltanto una volta, più precisamente nel cap. II, espressamente menzionato in quanto vi si troverebbe un'opinione sulla provvidenza simile a quella di Plutarco (come visto sopra le preferenze di Giannini vanno però a Plotino, Giamblico e ai *clarissimi platonici*). Il *De deo Socratis* viene invece impiegato tacitamente (ad eccezione di un'unica menzione) nella discussione sui demoni che si articola nei capp. XVI-XVIII.

**Bessarione**, *In calumniatorem Platonis* (GIANNINI 1587, I, 6-7; XX, 109; XXI, 114; XXIX, 160; XXX, 168). L'impiego dell' *In calumniatorem Platonis* ruota attorno ai temi della provvidenza e del fato: alle pp. 6-7 vengono riproposte argomentazioni sull'esistenza della provvidenza; a p. 109 occorre un passo contenente una parafrasi di *Leggi X*, 903b sgg., dove si sostiene che le ingiustizie individuali ottengono una giustificazione dal punto di vista superiore dell'universo; a p. 114 si trova uno stralcio circa la beatitudine degli esseri superiori, che non viene meno nell'esercizio della provvidenza; a p. 160 è contenuto un passaggio sulla cognizione divina e sul suo carattere non necessitante (in real-

tà una citazione da Proclo, che Giannini poteva leggere anche nella *Comparatio* di Charpentier, vd. *infra*); a p. 168 si trova uno spunto sulla modificabilità del fato, a commento di BOEZIO, *Cons.*, IV, 6, 9, 29-30. Da segnalare che Bessarione e *l'In calumniatorem Platonis* vengono menzionati espressamente soltanto a p. 11 e sempre in merito alla provvidenza, tuttavia la citazione è tratta dalla *Comparatio* di Charpentier.

**Gabriele Buratelli**, *Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio* (GIANNINI 1587, VI, 36). Alcune analogie porterebbero a ipotizzare che nel commento a un passo dei *Nomi Divini* di Dionigi Areopagita Giannini avesse presente la *Conciliatio* buratelliana. Se così fosse, si tratterebbe, a quanto è stato possibile riscontrare, dell'unico caso all'interno del *De providentia*.

**Calcidio**, *Commento al Timeo* (GIANNINI 1587, XV, 80, 81; XVI, 87, 88; XVII, 89; XVIII, 93, 97; XXI, 111; XXIII, 122; XXIX, 158; XXX, 164-165, 167). Il *Commento al Timeo* di Calcidio ricorre in diverse occasioni all'interno del *De providentia*, a volte espressamente citato, altre volte impiegato tacitamente. È soprattutto una fonte importante per la sezione demonologica, ma è presente anche nelle discussioni relative all'astrologia, alla provvidenza e al fato.

**Cattani da Diacceto Francesco**, *De pulchro libri III* (GIANNINI 1587, X, 53). L'impiego del *De pulchro* di Cattani sembra limitato a un solo passo contenuto nel cap. X e avente ad oggetto una triplice distinzione delle idee (*ideae/entia intelligibilia, rationes/entia animalia, formae/entia sensibilia*). Pur se il confronto tra i testi non farebbe pensare con sicura evidenza a Cattani, è Giannini stesso negli scritti successivi a palesare la propria fonte, vedi *infra*.

**Charpentier Jacques**, *Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinae sapientiae secundum aegyptios, Platonis cum Aristotele in universa*

*philosophia comparatio*, (GIANNINI 1587, *passim*). Charpentier è insieme a Ficino e Plotino l'autore più importante all'interno del *De providentia* e non viene mai menzionato. Dal confronto dei testi emerge che Giannini usa la sua versione latina della *Teologia di Aristotele* – a volte citata in modo preciso (ma priva di indicazione relativa all'*interpres*), a volte senza alcun rimando esplicito –, nonché i suoi *scholia*, sempre recuperati tacitamente. Dagli stralci si evince che il Ferrarese non considera la *Teologia di Aristotele* un'opera dello Stagirita, bensì di un autore anonimo che compila dottrine teologiche egizie, dottrine che si pongono, anticipandole, in soluzione di continuità con quelle platoniche. I temi interessati sono vari, tra cui la natura della provvidenza esercitata dalla Mente, l'animazione delle sfere (più precisamente quella della terra), la conferma dell'esistenza dei tre supremi principi platonici (Dio, Mente, Anima). Nell'economia del *De providentia* certamente più importante è la *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio*, che rappresenta una costante occasione per recuperare spunti dottrinali platonici e pitagorici, così come per attingere a una larga dossografia, in merito a tutte le questioni toccate, soprattutto in ordine alla tematica delle idee e della discesa delle anime umane nei corpi. Le citazioni sono sporadicamente prese a prestito senza il nome dei diversi autori, finendo per diventare parte del discorso promosso da Giannini; spesso costituiscono un suggerimento per ritornare alla fonte e magari stralciare una porzione più ampia di testo. Accanto a quelle dei platonici antichi, la *Comparatio* di Charpentier offriva le *opiniones* dei "moderni", Bessarione, Giovanni Pico e anche Ficino. Proprio la lettura di alcune pagine della *Comparatio*, in cui viene menzionato Marsilio Ficino, sembra ispirare una soluzione personale al problema sollevato nel cap. XXVII *Cur hominum animae in caduca corpora demittantur* (ibid., XXVII, 145-147). In un

primo momento il Ferrarese riporta fedelmente e tacitamente quanto addotto da Ficino in *Teologia Platonica* XV, 5 (FICINO 2011(1), XV, 5, 1636): le anime discenderebbero nei corpi perché diversamente le *vires inferiores*, a cominciare dalle funzioni/facoltà vegetative, rimarrebbero in una condizione di potenzialità e sarebbero state pertanto conferite invano da Dio. Segue uno stralcio dalla *Comparatio* di Charpentier in cui a mo' di obiezione si osserva che nel *Timeo* (*Tim.*, 69c3 sgg.), la sola anima razionale è detta creata da Dio, mentre le restanti parti sono opera degli Dei creati, ragione per cui solo la prima è immortale e dimora in alto prima della discesa; fa seguito la risposta di Ficino, per il quale gli Dei creati sono detti forgiare le *vires inferiores* soltanto in quanto compongono il corpo e lo dotano di quelle condizioni indispensabili all'esercizio delle facoltà vegetative e sensibili (di fatto già originariamente sussistenti nella sola anima). Manipolando abilmente il testo, Giannini fa confluire parte della replica di Charpentier nella soluzione ficiniana. Per il Francese, infatti, l'essenza dell'anima coincide con la sola parte razionale, la quale, essendo «potens et efficax atque ad agendum non ad patiendum comparata», è anche la sola parte creata dal divino opifice ed è pertanto immortale. Al contrario, le facoltà concupiscibile e irascibile sono disposte (*comparatae*) al patire e non all'agire, poiché traggono origine dall'altro principio della natura umana, ossia il corpo, prodotto dagli Dei creati. Sono pertanto facoltà destinate a perire perché nate dalla comunicazione dell'anima con il corpo: più precisamente, per Charpentier non ci sarebbe una distinzione sostanziale tra l'anima e le componenti irascibile e concupiscibile, poiché queste sono dette «redundare in animam ex corpore». Esse sono allora a buon diritto facoltà inferiori dell'anima – di cui costituiscono il temporaneo principio passivo –, pur non facendo parte della



sua essenza. La soluzione di Giannini, certamente maturata nella lettura della *Comparatio* (dove sembra permanere una promiscuità non chiarita e risolta tra la partizione dell'anima platonica e quella aristotelica), si appunta invece sull'introduzione di uno scrupolo esegetico, dopo aver concluso che per Platone solo la parte razionale è divina e immortale e l'anima, nonostante il contrario ed errato parere di Ficino, è molteplice per la sostanza e non solo per le facoltà: se si ritiene, aggiunge il Ferrarese, in qualche modo accettabile la *ratio posterior* sulla discesa delle anime nei corpi (come già segnalato, il nome di Ficino è passato silenzio), si potrà rilevare che il dettato platonico ha ad oggetto l'anima concupiscibile e irascibile, non già quella vegetativa e sensibile; i platonici, infatti, non le annoverano mai *in partitione et enumeratione animae* e di certo non possono essere identificate con le prime due. Esse pertanto «ad rationalem revocantur a qua re et substantia non divelluntur».

**Cicerone**, *De natura deorum, de divinatione*, (GIANNINI 1587, XII, 59; XV, 76, 79; XIX, 102; XX, 106, 108; XXI, 111, 114; XXV, 130; XXVII, 150). Dal *De natura deorum* e dal *De divinatione* Giannini riprende alcune notizie su Zenone e spunti antiastrologici, senza mai menzionare il loro autore. Uno stralcio dal *De fato* relativo ancora a Zenone viene recuperato molto probabilmente dall'opera omonima di Giulio Serina. Ricorrono poi, inframmezzate al discorso, alcune frasi prese a prestito dalle *Familiares*, dalla traduzione del *Timeo*, dal *De senectute*, dalle *Filippiche* e dagli *Academica*.

**Clemente Alessandrino**, *Stromata*. (GIANNINI 1587, VII, 43-44). Se si esclude quella relativa al tema della provvidenza, contenuta in uno stralcio dal *De fato* di Giulio Serina (*ibid.*, XXXIII, 119), l'unica altra citazione dagli *Stromata* di Clemente Alessandrino occorre nel cap. VII a proposito del mondo intelli-

gibile e sensibile (con ogni probabilità attinta a EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. Evang.*, XI, 12).

**Contarini Gasparo**, *Primae philosophiae compendii libri VII* (GIANNINI 1587, III, 24; VI, 39). Dai *Primae philosophiae compendii libri VII* Giannini sembra attingere due spunti. Il primo sulla natura della Mente, la cui unità è riconosciuta come preponderante rispetto all'altrettanto costitutiva molteplicità rappresentata dalle idee. Il secondo è relativo all'ubicazione delle idee e al loro diverso *status* in Dio e nella Mente secondo non meglio precisati platonici, da identificarsi con Ficino, come suggerisce il prosieguo del passo (cfr. **Ficino Marsilio**). Giannini modifica artatamente il testo, poiché nell'originale si afferma che i platonici pongono le idee nella Mente, stante l'eminenza ineffabile e inintelligibile del Primo Principio.

**Diogene Laerzio**, *Vitae* (GIANNINI 1587, III, 14) Le *Vite* di Diogene Laerzio sono espressamente menzionate a rintuzzare l'esegesi ficiniana che vede nelle dottrine dei magi sui tre principi una conferma delle ipostasi platoniche.

**Dionigi Areopagita**, *Nomi divini*, (GIANNINI 1587, III, 25; V, 30; VI, 36; XXIII, 117, 119, 120; XXVIII, 152). Giannini si rifà ai *Nomi Divini* principalmente nell'affrontare il problema dell'esistenza del male – le altre tematiche sono sostanzialmente le idee e la provvidenza. Quasi sempre menzionato, è letto nella traduzione di Marsilio Ficino, ma alcune occorrenze sono con ogni probabilità recuperi dalla *Comparatio* di Charpentier. All'altezza del cap. V, dedicato all'emanazione della Mente da Dio, viene citato un passo che si pretende essere dalla *Mistica Teologia*, ma è in realtà dal commento ficiniano a quell'opera.

**Enea di Gaza**, *Theoprastus*, (GIANNINI 1587, XXV, 131, 132, 134, 135; XXVI, 139,

140; XXVII, 142). Il *Theoprastus* di Enea di Gaza è impiegato tacitamente in due ambiti: nella discussione sulla provvidenza e l'esistenza del male e in quella relativa alla metempsicosi secondo i platonici e i pitagorici. In quest'ultimo caso il *Theoprastus* funge da repertorio dossografico nel reperimento delle diverse opinioni in seno alla *familia platonica*.

**Ermete Trismegisto**, *Pimandro*, *Asclepio* (GIANNINI 1587, III, 22; VII, 41; XXIII, 117; XXVII, 141; XXX, 163-164). La maggior parte delle citazioni di Ermete sono già comprese all'interno delle fonti utilizzate da Giannini (cfr. *ibid.*, III, 22, 24; VI, 34, 36; IX, 51; XIII, 67; XXIII, 123; XXIII, 129; XXV, 131). Almeno in alcuni casi si può ipotizzare una lettura diretta dei testi: più precisamente *ibid.*, III, 22, sull'esistenza di Dio a partire dalle sue opere (una breve stringa senza indicazione della fonte); *ibid.*, VII, 41, sul mondo intelligibile e sensibile con un breve passo dall'*Asclepio*; *ibid.*, XXIII, 117, circa il problema dell'esistenza del male (Ermete viene impiegato dapprima tacitamente e subito dopo menzionato con uno stralcio dal *Pimandro*); *ibid.*, XXVII, 141, in merito alla discesa delle anime nei corpi (Giannini parla genericamente di *veteres theologi*, ma attinge all'*Asclepio*); infine *ibid.*, XXX, 163-164, a proposito del fato con una serie di citazioni dall'*Asclepio*. In quest'ultimo caso Giannini leggeva Ermete sicuramente nel *De fato* di Giulio Serina, per poi ritornare al testo in modo da recuperare brani ulteriori.

**Eusebio di Cesarea**, *Praeparatio Evangelica* (GIANNINI 1587, II, 8; III, 17; VII, 43; XVIII, 97; XIX, 100; XXV, 132; XXVIII, 152). Dalla *Praeparatio Evangelica* Giannini desume due citazioni del *De bono* di Numenio e una dell'astronomo caldeo Bardasane. Per quanto riguarda gli usi espliciti, in un caso, più precisamente la critica a Ierocle per aver posto sullo stesso piano Apollonio di Tiana e Cristo (*ibid.*, XVIII, 97), la fonte di Giannini è la *Comparatio* di Charpentier.

In altro contesto, a proposito della metempsicosi, Eusebio, insieme ad altri, confermerebbe che Platone, nell'interpretazione di Plotino, Origene, Arpocrazione, Boeto, avrebbe ammesso la possibilità per l'anima umana di divenire talvolta anima di un corpo ferino (*ibid.*, XXV, 132). All'altezza del cap. III Eusebio è citato accanto a Teodoreto e a Steuco, per la comune convinzione che i platonici posero come consustanziali i tre principi, una posizione egualmente sostenuta da tutti gli interpreti inclini all'accordo con il cristianesimo (*ibid.*, III, 17).

**Fernel Jean**, *Universa medicina* (GIANNINI 1587, XXVII, 143, 144). *L'Universa medicina* è impiegata tacitamente da Giannini in due occasioni all'altezza del cap. XXVII, entrambe aventi ad oggetto i veicoli di cui l'anima si doterebbe nel corso della discesa celeste.

**Ficino Marsilio**, *Teologia Platonica, De vita, El libro dell'amore, Commenti a Nomi divini e Teologia mistica* di Dionigi Areopagita, al *Filebo*, al *Parmenide*, al *Timeo*, alle *Enneadi*, *Argumentum alla Repubblica* (GIANNINI 1587, *passim*). È insieme a Charpentier e Plotino la fonte più importante del *De providentia*. Non c'è questione che non veda il ricorso agli scritti di Marsilio, il cui nome viene fatto qualche volta in modo esplicito. I testi cui Giannini si rifà sono in primo luogo la *Teologia Platonica* e il *Commento alle Enneadi* di Plotino; seguono in ordine di importanza *El libro dell'amore*, i *Commenti a Dionigi Areopagita* e al *Parmenide*, l'*Argumentum* al libro X della *Repubblica* di Platone, il *De vita* e infine i *Commenti al Filebo* e al *Timeo*. Ciò non toglie che Ficino sia l'autore più criticato e, con l'eccezione forse di un rimprovero per aver frainteso la natura dell'anima secondo Platone (essa è di fatto molteplice per la sostanza e non solo per le facoltà, cfr. **Charpentier Jacques**), il motivo è sempre l'indebita commistione di dottrine platoniche e cristiane. A quanto già segnalato sopra si po-

trebbe aggiungere un ulteriore rilievo polemico che tacitamente sembra prendere di mira alcune pagine della *Teologia Platonica* ficiniana, in particolare la convinzione che le idee siano contenute in Dio in modo semplicissimo e si distinguano soltanto nella relazione tra l'essenza divina e questa o quella cosa creata: il nome di idea compete all'essenza divina soltanto in quanto archetipo e il *respectus* non è prodotto dagli enti, ma dall'intelletto di Dio che paragona a questi la propria essenza. Ficino concludeva poi convintamente che «Haec autem est, etsi canes quidam aliter latrant, certissima Platonis nostri Platoniorum sententia», un giudizio che Giannini sostituisce con una notazione diametralmente opposta «Sed haec omittamus, quae magis olent theologiam quam platoniam doctrinam», in virtù del fatto che a suo dire i *probatiores platonici* pongono le idee nella Mente.<sup>50</sup>

**Filone Alessandrino**, *De opificio mundi, De agricultura, De plantis* (GIANNINI 1587, II, 8-9; VI, 35; VII, 43; XIX, 100; XXIII, 122-123). L'opera più utilizzata di Filone Alessandrino è il *De opificio mundi*, letto direttamente, anche se in alcuni casi lo spunto sembra offerto a Giannini dalle sue fonti secondarie (cfr. *ibid.*, VI, 35 e VII, 43). All'altezza del cap. II lo scritto di Filone è impiegato a sostanziare le differenze tra caldei e magi, da un lato, e pitagorici e platonici, dall'altro, in merito alla creazione del mondo da parte di Dio o in alternativa della Mente; in un secondo momento allo scopo di rimarcare una divergenza d'opinione tra pitagorici e platonici circa la natura della Mente, mobile per i primi, immobile per i secondi (*ibid.*, II, 8-9). Il *De opificio mundi* è poi addotto nel cap. VI, a conferma del fatto che Platone non fu l'inventore delle idee, avendole già introdotte Mosè (*ibid.*, VI; 35), nel cap. VIII, a proposito del mondo intelligibile quale modello di quello sensibile (*ibid.*, VII, 43), e infine nel

---

50 Cfr. GIANNINI 1587, VI, 39 e FICINO 2011, II, 11, 166.

cap. XXIII, a rincalzo di posizioni platoniche, secondo le quali il male di cui è capace l'uomo proverrebbe dalla demiurgia degli Dei secondi, co-creatori dell'anima umana insieme al divino opifice (*ibid.*, XXIII, 122-123). Il *De agricultura* e il *De plantis* ricorrono in successione nel cap. XIX riguardo alla provvidenza esercitata dalla Mente/Verbo (*ibid.*, XIX, 100).

**Gellio Aulo**, *Notti Attiche* (GIANNINI 1587, XV, 76; XXIII, 123-124; XXVIII, 156-157). Le *Notti Attiche* vengono espressamente citate all'interno della polemica antiastrologica sviluppata nel cap. XV quale fonte da cui è desunta l'opinione di Favorino. Vengono poi utilizzate senza alcuna menzione nel cap. XXIII e nel cap. XXVIII, dove occorrono due ampi stralci relativi a Crisippo, rispettivamente sul tema della provvidenza e dell'esistenza del male e in merito alla libertà umana nei suoi rapporti con il fato.

**Giamblico**, *De mysteriis* (GIANNINI 1587, XV, 77, 82; XVII, 89, 90; XVIII, 93, 94, 96, 98; XXI, 113; XXVIII, 153). Il nome di Giamblico ricorre in alcuni stralci tratti da fonti secondarie e relativi ai temi della metempsicosi e del fato (*ibid.*, XXV, 134; XXIX, 159; XXX, 168). La maggior parte degli usi impliciti ed espliciti del *De mysteriis* trova luogo nei capitoli sulla demonologia. Il Filosofo di Calcide è inoltre citato nella polemica antiastrologica sviluppata nel cap. XV a proposito delle cause della degenerazione cui andrebbero inevitabilmente incontro gli influssi celesti nel mondo sublunare e ancora in merito alla natura delle stelle, dalle quali non proverrebbe alcun male, se non per l'imperfezione del corpo che ne riceve le *virtutes*. Un altro impiego tacito si registra nel cap. XXI, dove si afferma che l'esercizio della provvidenza divina e demonica non comporta alcuna mescolanza e contaminazione con gli enti inferiori. Da ultimo Giamblico viene espressamente menzionato nel cap. XXVIII in relazione alla propria dottrina delle due anime, l'una soggetta al fato, l'altra libera per-

ché partecipe dell'intelligibile.

**Giovanni Lorenzo d'Anania**, *De natura daemonum* (GIANNINI 1587, XVI, 84).

L'uso del *De natura daemonum* sembra circoscritto a un unico spunto dossografico sull'esistenza o meno dei demoni secondo le diverse opinioni di aristotelici, epicurei, da un lato, e platonici, stoici, caldei ed egizi dall'altro.

**Lattanzio**, *De ira Dei liber unus* (GIANNINI 1587, I, 6; III, 22). Al *De ira Dei* Giannini sembra ispirare due *rationes* a dimostrazione dell'esistenza della provvidenza e uno spunto polemico diretto contro l'ateismo professato dagli antichi Protagora, Diagora e Teodoro di Cirene.

**Lefèvre d'Étaples**, *Dialogi quatuor ad metaphysicorum intelligentiam introductorii* (GIANNINI 1587, III, 23-24; V, 30, 32; VII, 40, 41). I *Dialogi* non sono mai espressamente menzionati all'interno del *De providentia* e il loro impiego è in relazione a tematiche di ordine metafisico sulla natura dei tre primi principi. Nella fattispecie, viene dapprima desunta l'opinione platonica, riferita nel cap. III, secondo la quale l'uno prima dell'essenza, l'uno nell'essenza e l'uno dopo l'essenza significherebbero rispettivamente Dio, Mente e Anima del mondo. Poi la posizione di non meglio precisati *veteres sapientes*, addotta nel cap. V, i quali sarebbero in disaccordo con i platonici, avendo sostenuto la consustanzialità tra il Bene e la sua progenie. Infine i restanti recuperi, all'interno dei capp. V e VII, interessano una serie di spunti sul mondo intelligibile e le idee.

**Leonico Tomeo Niccolò**, *Commento ai Parva Naturalia* (GIANNINI 1587, VIII, 47-48). L'unico impiego si registra all'interno del cap. VIII *Quibus rationibus probent Academici ideas esse in ratione rerum*. Dato che Tomeo è una delle due fonti da cui viene attinto il *Commentario* al *Timeo* di Proclo, è probabile che fosse

nelle disponibilità di Giannini l'edizione parigina del 1530 comprensiva degli *Opuscula*.

**Massimo di Tiro**, *Sermones* (GIANNINI 1587, I, 5; XV, 82; XVI, 88; XXIII, 118, 123; XXVIII, 156). Ai *Sermones* Giannini ricorre in diverse occasioni, rivelando per lo più la propria fonte. Gli argomenti sono vari: dalla provvidenza, con la formulazione di una specifica *ratio* a provarne l'esistenza, al mondo celeste, la cui natura sarebbe sempre benigna contro le opposte pretese degli astrologi; dai demoni, quali necessarie nature intermedie tra gli dei e gli uomini, ai problemi dell'esistenza del male e della libertà in relazione al riconosciuto ordine provvidenziale che regge il mondo.

**Pico della Mirandola Giovanni**, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* (GIANNINI 1587, XV, 75, 80, 81, 82; XX, 109). Se si considera l'importanza di Ficino quale fonte nella stesura del *De providentia*, sorprende l'esiguità dei prestiti da Giovanni Pico della Mirandola, il cui unico scritto che Giannini mostra di compulsare è rappresentato dalle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Non stupisce allora che la quasi totalità dei recuperi trovi spazio nella polemica antiastrologica del cap. XV. Fa eccezione un passo, relativo all'impossibilità dell'uomo di comprendere il progetto divino, addotto all'interno del cap. XX *Quomodo hic mundus a Mente adeo dissimilis ex ipsa Mente potuerit emanare*, passo opportunamente emendato, come visto, dal Ferrarese, con la pronta attribuzione alle decisioni della Mente di quel carattere imperscrutabile che il Mirandolano aveva cristianamente riservato alle disposizioni divine.

**Pico della Mirandola Giovanni Francesco**, *Examen vanitatis gentium* (GIANNINI 1587, VI, 36, 37). I due recuperi dall'*Examen vanitatis gentium* ricorrono a breve distanza l'uno dall'altro nel cap. VI *Idae quid significant Platoni et*



*ubi positae sint*. Si tratta di due spunti dossografici, il primo relativo a Giustino martire, il secondo a Varrone e ad Agostino.

**Platone**, *Timeo*, *Epinomide*, *Fedone*, *Repubblica*, *Assioco*, *Leggi*, *Gorgia* (GIANNINI 1587, II, 10; VIII, 48; XII, 58-59; XIII, 64-65; XV, 71, 74; XVII, 92; XVIII, 98; XIX, 101; XXIV, 126-128, 129; XXV, 132, 136; XXVII, 146). Non è ovviamente possibile fornire una rassegna dettagliata delle occorrenze di Platone, molto spesso contenute negli stralci ricavati dalle fonti secondarie consultate da Giannini. Considerando soltanto i casi per i quali è lecito ammettere una probabile lettura diretta, si può sostenere che il dialogo maggiormente utilizzato è il *Timeo*, più precisamente in merito ai temi della provvidenza, delle idee, dell'Anima del mondo, della demiurgia propria agli Dei secondi, della creazione delle anime. L'*Epinomide* è presente nelle discussioni sui demoni e sui vaticini, mentre *Fedone*, *Gorgia*, *Leggi*, *Repubblica* e *Assioco* trovano luogo nel discorso sul destino oltremondano delle anime. Le *Leggi* sono poi ancora menzionate a proposito della metempsicosi e della provvidenza divina. Nella quasi totalità dei casi Platone è menzionato espressamente.

**Plotino**, *Enneadi* (GIANNINI 1587, *passim*). Insieme a Ficino e Charpentier è la fonte più importante del *De providentia*. Per la maggior parte dei casi si tratta di prestiti taciti. Quando ne viene fatto il nome, Plotino è quasi sempre annoverato tra i *probatiores platonici* e la sua opinione viene adottata in quanto ritenuta più conforme agli insegnamenti di Platone: così è sui tre gradi della provvidenza (*ibid.*, II, 11), sulla natura delle ipostasi, contro le spiegazioni degli interpreti più cristianizzanti come Eusebio di Cesarea, Teodoreto di Cirro e Agostino Steuco (*ibid.*, III, 17), e ancora sulle idee come esemplari contenuti nella Mente (*ibid.*, VI, 35). La predilezione per Plotino, e per i neoplatonici in genere, si fonda sull'assunto che essi rappresentino i migliori seguaci di Pla-

tone: in altri termini non si dà nell'intendimento di Giannini, come invece era stato per Jean de Serres e sarà ad esempio per Paolo Beni da Gubbio, una distinzione – ancor meno critica – tra Platone e i suoi epigoni;<sup>51</sup> sembra piuttosto sussistere l'idea di una tradizione continua e di un *corpus* di dottrine omogeneo, ragion per cui esisterebbero soltanto interpreti più o meno fedeli, capaci di porre in luce gli insegnamenti del maestro e di svilupparli conseguentemente senza tradirne le premesse. Con ciò si spiega la dura critica rivolta a Plotino, colpevole di aver sostenuto che l'anima umana possa giungere a reincarnarsi in corpi animali, una *opinio* bollata come «ex meris nugis compilata» ed espunta dai *dogmata* dell'Accademia perché incompatibile con i dialoghi di Platone, di cui Giannini si premura di fornire una corretta lettura.<sup>52</sup> Il Ferrarese non dovette essere persuaso dal tentativo intrapreso da Ficino a partire dal *Commento* alle *Enneadi*<sup>53</sup> di riscattare il più illustre degli interpreti platonici da una posizione ritenuta imbarazzante e preferisce rifarsi ad Enea di Gaza (sua è la stigmatizzazione dell'*opinio* plotiniana sopra riportata) e al Ficino della *Teologia Platonica* e degli *Argumenta* ai dialoghi, che oltretutto Charpentier riporta in alcune pagine della sua *Comparatio*, da cui risultano attestati diversi recuperi. Ciò non toglie il ricorso importante e *ad hoc* alle *Enneadi* di Plotino e al *Commento* ficiniano per la compilazione del cap. XXV *In quam sententiam accipienda sit Pythagorica et Platonica metempsychosis*. Pur non risolvendosi in una critica all'indirizzo di Plotino, la trattazione sviluppata nel cap. XIII *Sententiae Platonis explicatio, qua asseritur Animam ex dividua individuaque substantia esse compositam* consente forse di sostenere che Giannini non riteneva l'importante dottrina dell'anima non discesa compati-

---

51 Sulla questione si veda TIGERSTEDT 1974, 38-43 e BARTOCCI 2010, 75-108.

52 Cfr. GIANNINI 1587, XXV, 134-137.

53 Cfr. FELLINA 2014, 27-28 nota 60.

bile con l'insegnamento di Platone. La questione è strettamente esegetica, ossia che cosa nella psicogonia descritta in *Tim.*, 35a1 sgg. il Filosofo di Atene avesse voluto indicare con sostanza indivisibile e divisibile. Giannini riporta a riguardo tre diverse interpretazioni che Plotino avrebbe fornito nelle *Enneadi*, cui fa seguire la soluzione offerta da Proclo nel *Commento al Timeo*. A questa e alla seconda interpretazione data da Plotino va infine la sua predilezione. Nella fattispecie Proclo avrebbe identificato la sostanza indivisibile con la Mente di cui l'anima partecipa e la sostanza divisibile con la vita corporea che procede dall'anima; dal canto suo Plotino avrebbe posto l'anima come intermedia tra la sostanza per sua natura indivisibile (la realtà intelligibile) e la sostanza per sua natura divisibile (la realtà sensibile) e in quanto tale partecipe della condizione di entrambi i *genera*: l'anima è quindi divisibile perché comunica se stessa a tutte le parti del corpo e indivisibile perché è in esse integralmente. Le due *opinioniones* hanno il pregio di accordarsi con quanto Giannini ritiene imprescindibile: sostanza indivisibile e divisibile non possono essere assunte a significare due realtà distinte, la cui combinazione originerebbe un *tertium quid*, ossia l'anima, e ciò a motivo della reciproca differenza ontologica che le rende del tutto inconciliabili.<sup>54</sup> Ferma restando la cautela del caso, stante l'impostazione specificatamente ermeneutica del discorso e la natura *de facto* obliqua del pronunciamento, l'opzione di Giannini sembra tuttavia tradire una più precisa convinzione metafisica e antropologica sulla natura dell'anima *ad mentem Platonis*, quella di una realtà intermedia che non può rivendicare una piena congenericità con il mondo intelligibile, congenericità che le spetterebbe qualora le venisse riconosciuta alla maniera di Plotino un'intelligenza perenne.<sup>55</sup>

---

54 Cfr. GIANNINI 1587, XIII, 61-64.

55 La dottrina dell'anima non discesa è fatta oggetto di aperte critiche da Giannini nel *De*

**Plutarco**, *De Iside et Osiride*, *De defectu oraculorum*, *De genio Socratis*, *De animae procreatione*, *De iis qui sero a numine puniuntur*, *De fato*, *Placita philosophorum*, (GIANNINI 1587, III, 14-16; XVI, 87; XVII, 92, 93; XVIII, 95, 99; XXIII, 117, 121; XXIII, 125-126, 128; XXV, 131; XXVI, 138; XXX, 164-165, 168). Plutarco è uno degli autori antichi più ricorrenti nel *De providentia* ed è spesso volte citato in modo esplicito. Gli ambiti tematici su cui insistono vuoi le citazioni, vuoi i recuperi taciti – dottrinali e dossografici –, vuoi infine gli stralci attuati da fonti secondarie sono la demonologia, la mania profetica, la metempsicosi, l'ordine provvidenziale e le punizioni divine (terrene e oltremondane), il male, il fato. Se all'altezza del cap. III una lunga citazione dal *De Iside et Osiride* serve a rintuzzare, come visto, l'esegesi ficiniana della triade divina Oromasi, Mitri, Arimasi, propria del culto dei magi, in alcune occasioni Plutarco soffre della predilezione accordata a Plotino e agli altri autori neoplatonici: le sue posizioni in ordine alle idee (*ibid.*, VI, 35 e 36) e all'esegesi di *Tim.*, 35a1 sgg. (*ibid.*, XIII, 61) restano su di uno sfondo dossografico, mentre quelle sulla provvidenza e sulla natura del genio, vengono apertamente criticate (*ibid.*, II, 9 e XVIII, 99).

**Porfirio**, *De abstinentia animalium*, (GIANNINI 1587, XXVII, 147-150). Il nome di Porfirio ricorre diverse volte all'interno del *De providentia* in relazione a varie tematiche: la divina mania, l'azione demiurgica della Mente, la metempsicosi, la preveggenza, il fato, la caduta dell'anima nei corpi, i demoni e le idee. La fonte principale è costituita dai lavori di Ficino (*Commento alle Enneadi*, parafrasi del *De mysteriis* di Giamblico e *Teologia Platonica*), cui si aggiungono al-

---

*mente effectrice*, dove ricorre non solo ovviamente il nome di Plotino, ma anche quello di Marsilio Ficino, cfr. GIANNINI 1615, XVIII, 135-136. Ma si dovrà precisare che il discorso lì sviluppato è personale e non più *ad mentem Platonis et Platoniorum*. Sulla dottrina dell'anima non discesa in Plotino e nei principali neoplatonici mi limito a citare CHIARADONNA 2009, 102-115, GRITTI, 2008, 67-120, STEEL 2007, 47-77. Per gli sviluppi quattrocenteschi e cinquecenteschi rimando a FELLINA 2014, 65-92, 129-40 e FELLINA 2017, 224-229.

meno in un caso la *Comparatio* di Charpentier (*ibid.*, XVI, 85) e il *Commento* alla *Metafisica* di Siriano (*ibid.*, XI, 55). L'unica testimonianza di una lettura diretta di Porfirio, nella fattispecie il *De abstinentia animalium*, si trova nel cap. XXVII *Cur hominum animae in caduca corpora demittantur*, ma anche qui lo spunto gli è offerto dalla *Comparatio* di Charpentier, cui Giannini aggiunge un'ulteriore porzione di testo, stralciato non dalla traduzione di Ficino, ma da quella di Giovanni Bernardo Feliciano.

**Proclo**, *Commento al Timeo, De anima et daemone*, (GIANNINI 1587, XII, 60; XIII, 61, 63; XV, 70, 71, 82; XVI, 83; XVII, 88, 90; XVIII, 93; XXI, 113, 114). I prestiti dal *Commento al Timeo* di Proclo, quasi tutti espliciti (ad eccezione di *ibid.*, XIII, 61), gravitano attorno a due temi. Da un lato l'Anima del mondo e la sua natura, che Platone vuole composta di sostanza divisibile e indivisibile (*Tim.*, 35a1 sgg.); qui Giannini poteva attingere alla larga dossografia che il Diadoco premette sempre alla propria spiegazione. Dall'altro le facoltà conoscitive che i platonici attribuirebbero alle anime delle sfere e delle stelle, facoltà conoscitive che comprenderebbero anche le *vires sentiendi*, nonostante l'apparente contrarietà di *Tim.*, 33c1-4, dove Platone afferma che il mondo fu creato dal demiurgo perfettamente liscio, in quanto non aveva bisogno né di occhi né di udito. Giannini non leggeva Proclo sull'originale greco, in linea teorica accessibile nell'edizione di Platone del 1534 curata da Simon Grynaeus; tutti i passi provengono da due fonti, utilizzate anche altrimenti nel *De providentia*, ossia gli *Opuscula* di Niccolò Tomeo e il *Commento al De anima* di Teofilo Zimara. Il *Commento all'Alcibiade, o De daemone et anima*, è impiegato soprattutto nella sezione del *De providentia* dedicata ai demoni, sia in modo esplicito sia in modo tacito; altre occorrenze riguardano la natura del mondo celeste, ritenuta tale da non poter produrre alcun male nel mondo sublunare (*ibid.*, XV, 82),

e l'esercizio della provvidenza, vista come il *proprium* di Dei e demoni, senza che ciò comporti alcuna degenerazione verso gli enti inferiori (*ibid.*, XXI, 114). Il ricorso al *De daemone et anima* è almeno in un caso arricchito rispetto alla versione ficiniana, secondo un *modus operandi* abbastanza tipico. Laddove l'originale recita «Non igitur admittemus eos qui daemones aiunt esse nostras animas hac vita functas in aliamque translatas», Giannini riscrive «Maximus Tyrius credidit daemones esse nostras animas hac vita functas in aliamque translatas». In realtà è la posizione di Esiodo, come si legge in *Crat.*, 397e sgg. L'identificazione è nondimeno legittima e Giannini avrà avuto presente passi come quello di *Sermones*, XXVII, «Quum nihil aliud sit daemon quam nudus animus corpore deposito» (MASSIMO DI TIRO 1557, XXVII, 207-208). Di qualche rilievo sono poi i recuperi attuati sulle fonti secondarie, soprattutto il *Commento* alle *Enneadi* di Ficino, occasione per Giannini di menzionare il *Commento* al *Timeo* del Diadoco riguardo al tema della fortuna (GIANNINI 1587, XXII, 116), così come il *De malorum subsistentia* all'interno della discussione sul male (*ibid.*, XXIII, 121). Da segnalare la ripresa della critica mossa da Ficino all'indirizzo di Proclo, colpevole di complicare la metafisica platonica con la sua tendenza alla distinzione e alla ipostatizzazione; nella fattispecie viene respinta la suddivisione della seconda ipostasi in tre realtà distinte ontologicamente, Essenza, Vita, Mente (*ibid.*, V, 33-34). Si tratta di un ulteriore indizio comprovante la fedeltà di Giannini al pensiero di Plotino.

**Psello**, *De daemonibus*, (GIANNINI 1587, XVII, 91; XVIII, 94). Al *De daemonibus*, nella versione latina di Marsilio Ficino, Giannini mostra di ricorrere due sole volte. In un primo caso il Ferrarese recupera espressamente da Psello la suddivisione dei demoni in *sex genera* e la trattazione sulla natura dei loro corpi. Più interessante il secondo caso, dove l'*incipit* sembra ispirare un passaggio

del cap. XVIII *Quae daemonum sunt munera*. Lo farebbero pensare le affinità nello svolgimento e le analogie lessicali, rivelatrici ancora una volta del modo di procedere di Giannini: nell'originale, infatti, a conferma che i demoni non sono *absque corpore*, viene citato san Paolo, una citazione ancora "leggibile" nel *De providentia*, ma opportunamente modificata e attribuita ai platonici.

**Ricchieri Ludovico**, *Lectionum antiquarum libri* (GIANNINI 1587, III, 23; XV, 72; XXIII, 128-129; XXV, 132, 136; XXVII, 150). Le *Lectionum antiquarum libri* non sono mai espressamente menzionate nel *De providentia*. Giannini vi attinge spunti dottrinali ed esegetici insieme a diverse citazioni: nella fattispecie la comune posizione di egizi, assiri e platonici nel conferire a Dio il nome *Uno*, la credenza di egizi e fenici nella originaria generazione spontanea di tutti gli esseri animati ad opera del sole, una serie di stralci sugli inferi (Plutarco, *Assioco* di Platone, Ermete Trismegisto) e forse anche sulla metempsicosi (Ficino, *Teologia Platonica*), l'immagine zoroastriana dell'anima alata con relativa interpretazione.

**Sabellico Marco Antonio**, *Rapsodiae historiarum enneadum ab orbe condito* (GIANNINI 1587, XVI, 85). Giannini menziona le *Enneades* di Sabellico nell'ambito del cap. XVI *Afferuntur argumenta quibus daemones esse in rerum natura persuadetur*. Il loro impiego non è dettato dalla volontà di porre l'esistenza dei demoni per verità di fede, ma piuttosto attraverso *exempla ex historiis petita*.

**Seneca**, *Quaestiones naturales, De providentia*. (GIANNINI 1587, XXVI, 138; XXX, 163) Il *De providentia* di Seneca è espressamente citato da Giannini nel cap. XXVI *Quae hominibus probis contingunt adversa momenti nihil habent ad providentiam evertendam*, ma si tratta di uno stralcio ripreso dal *De fato* di Giulio Serina. Forse lette direttamente sono le *Quaestiones naturales*, da cui il Ferrarese recupera la definizione senechiana di fato.

**Serina Giulio**, *De fato* (GIANNINI 1587, I, 5; XVI, 87; XVIII, 94, 97; XIX, 101, 102; XXI, 111, 112, 113-114; XXIII, 119; XXVI, 138, 139; XXIX, 159-161; XXX, 162, 163, 164, 167, 168). Il *De fato* di Giulio Serina è una fonte molto importante per il *De providentia* e alla pari di altri scritti utilizzati viene passato costantemente sotto silenzio. Giannini sembra interessato soprattutto all'ampia dossografia, non solo platonica, lì contenuta, in materia di demoni, provvidenza e fato; vengono così recuperati spunti, o meglio, nella maggioranza dei casi, citazioni (i nomi che ricorrono sono Strabone, Cicerone, Zenone, Crisippo, Clemente Alessandrino, Agostino, Seneca, Boezio e ancora Proclo, Sinesio, Apuleio, Plutarco, Giamblico, Possidonio, Anassagora, egizi e caldei). Alcune citazioni non sono accompagnate dal nome dell'autore, diventando così in apparenza uno svolgimento personale di Giannini (*ibid.*, XIX, 101; XXVI, 138; XXIX 160-161). Analogamente si deve segnalare che la critica a Sinesio sul tema della provvidenza (*ibid.*, XXI, 111) è in realtà già presente nel *De fato*.

**Simoni Simone**, *Commento all'Etica Nicomachea* (GIANNINI 1587, VI, 36, 38). Al *Commento all'Etica Nicomachea* di Simoni Giannini sembra ricorrere due volte, e per altro tacitamente, nel cap. VI. Più precisamente, dapprima il Ferrarese recupera l'opinione di Ammonio, secondo il quale le idee esistono in Dio, successivamente un intero passo, in cui si afferma che la collocazione delle idee in Dio è del tutto inconciliabile con i dettami platonici, a motivo della semplicità assoluta riconosciuta al Primo Principio.

**Simplicio**, *Commento alla Fisica*, (GIANNINI 1587, IIII, 24; VIII, 47). Il *Commento alla Fisica* di Simplicio è menzionato nel cap. IIII come fonte dell'opinione attribuita al filosofo Moderato, secondo il quale i pitagorici avrebbero posto tre unità: la prima al di sopra dell'essenza, la seconda, coincidente con il vero essere e percepita con l'intelligenza, nelle idee e nelle forme, la terza, l'unità vi-



vente, nell'anima, partecipe dell'Uno e delle idee. In uno spunto personale all'interno del cap. VIII Giannini sembra ispirarsi almeno in parte ancora a Simplicio, quando pretende di rintracciare nelle idee la ragione dell'eternità delle specie.

**Sinesio**, *De insomniis, De providentia*, (GIANNINI 1587, XXI, 111; XXVI, 138-139; XXX, 168). Sinesio è sempre menzionato da Giannini, il quale in almeno due circostanze mostra di leggerlo direttamente, o meglio sembra raccogliere lo spunto offertogli dalle sue fonti per poi ritornare al testo originale. All'altezza del cap. XXVI il Ferrarese recupera la citazione del *De insomniis* dal *Commento alle Enneadi* di Ficino, ma ha presente anche la traduzione latina dello stesso Marsilio; ancora, all'interno del cap. XXX è Bessarione – o in alternativa il *Commento alle Enneadi* di Ficino, dove ricorre *verbatim* il passo dell'*In calumniatorem* – a costituire l'occasione per una citazione del *De providentia* attinta direttamente alla versione latina di Ianus Cornarius. Diverso il caso dell'occorrenza contenuta nel cap. XXI, ripresa dal *De fato* di Giulio Serina.

**Siriano**, *Commento alla Metafisica*, (GIANNINI 1587, VI, 35, 36; VIII, 46; X, 54; XI, 55, 56, 57). Giannini sembra leggere direttamente il *Commento alla Metafisica* di Siriano, citandolo anche espressamente in un paio di occasioni. L'uso, circoscritto all'importante questione delle idee, diviene talvolta personale. Ad esempio, Giannini sostiene che la *ratio* addotta da Siriano in favore dell'esistenza di forme nell'anima – non può esserne priva altrimenti sarebbe inferiore ontologicamente alla materia –, può essere estesa anche a comprovare la presenza costitutiva delle idee nella Mente (cfr. *ibid.*, VIII, 46-47). Ancora, il tacito recupero di uno spunto dossografico relativo alla questione se si diano idee delle realtà intelligibili e/o sensibili si accompagna a un giudizio di merito non incluso nell'originale: se da un lato è da respingere l'opinione di Nu-

menio, Cronio e Amelio, i quali ammettono l'esistenza di idee degli enti intelligibili, dall'altro non convince completamente la posizione di Porfirio, che ha sì correttamente posto idee per i soli enti sensibili, ma ha sbagliato poiché «*cuncta sensibilia existimat ideas sibi vindicare*» (cfr. *ibid.*, XI, 55).

**Steuco Agostino**, *De perenni philosophia* (GIANNINI 1587, II, 8; III, 23, 24, 25; V, 33; VI, 35, 36, 37; X, 54; XVII, 89, 90; XIX, 99). Il *De perenni philosophia* è una fonte importante per il *De providentia* e Giannini vi attinge come a un repertorio dossografico di sapienza orientale (magi, caldei, egizi). In particolare, il recupero interessa le dottrine relative ai primi principi (il Padre e la Mente), alla natura delle idee (*ibid.*, VI, 35) e alla demonologia (*ibid.*, XVII, 89 e 90). Ma l'operazione riguarda anche i platonici, in merito ora alle differenze metafisiche tra le ipostasi (*ibid.*, III, 24-25), ora all'ubicazione delle idee con le testimonianze di Teodoro di Asine e Porfirio (*ibid.*, VI, 36 e 37), e infine al ruolo ascrivito alla Mente, cui competerebbe la *molitio* e la *administratio* del mondo (*ibid.*, X, 54; XIX, 99). Come discusso più sopra, pur discostandosi dall'impostazione apologetica di Steuco, Giannini sembra accettare una possibile influenza della tradizione cristiana sul platonismo; lo stralcio dal *De perenni philosophia* riguardante Amelio ne sarebbe una conferma (*ibid.*, V, 33).

**Temistio**, *Parafrasi alla Fisica* e al *De anima* (GIANNINI 1587, I, 5; XII, 59, 60). Giannini non fa mai il nome di Temistio e, con l'eccezione di un primo probabile recupero destinato alla formulazione di una *ratio* platonica comprovante l'esistenza della provvidenza, i due ulteriori prestiti contenuti nel cap. XII riguardano l'Anima del mondo. Di un certo interesse il secondo (*ibid.*, XII, 60), poiché l'enfasi con cui viene sottolineata la novità della posizione platonica – ossia l'introduzione dell'Anima del mondo nella cultura greca, dominata sino ad allora dall'immanentismo teologico di Talete, ripreso poi dagli stoici –, è

tutta del Ferrarese. L'enfasi, poi, risulta preparata e giustificata dall'occorrenza immediatamente precedente dello stralcio preso a prestito dagli *Academicarum contemplationum libri X* di Tiepolo discusso *supra*, nota 18.

**Teodoreto di Cirro**, *De curatione graecorum affectionum*, (GIANNINI 1587, I, 4; XX, 109; XXIII, 128; XXV, 136). Teodoreto viene espressamente menzionato in due occasioni: nella prima viene annoverato insieme ad Eusebio di Cesarea e Agostino Steuco tra le file di coloro che, fedeli all'impegno di armonizzare platonismo e cristianesimo, ritengono consustanziali le ipostasi dell'Uno, della Mente e dell'Anima del Mondo, al modo della Trinità cristiana (*ibid.*, III, 17); nella seconda è ricordato insieme ad Eusebio di Cesarea e a Tertulliano per la comune convinzione che Platone abbia sostenuto la trasmigrazione dell'anima umana in corpi animali (*ibid.*, XXV, 132). Da segnalare anche l'impiego tacito del *De curatione graecorum affectionum* all'interno del cap. I, con il recupero delle due testimonianze platoniche del *Filebo* e delle *Leggi* in favore della provvidenza, e del cap. XX, con uno stralcio relativo alla giusta e provvidenziale disparità di condizione tra gli uomini. Più interessante il prestito all'altezza del cap. XXV, dedicato alla metempsicosi. Il giudizio che scagiona Platone dall'aver affermato la possibile reincarnazione delle anime umane in corpi ferini si basa anche sul testo del *De curatione*. Più precisamente Giannini riprende i passi in cui Teodoreto pone in contrasto le diverse descrizioni dei destini oltremondani dell'anima contenute nel *Fedone*, insieme alla conclusione secondo la quale Platone non avrebbe potuto contraddirsi in modo così clamoroso. Il Ferrarese addurrà poi alcuni spunti, soprattutto dalla *Teologia Platonica* di Ficino, circa il vero significato di quei pronunciamenti platonici sulla trasmigrazione umana in forme animali. Infine il Vescovo greco è probabilmente la fonte di un passo del *Gorgia* sul destino oltremondano delle

anime (*ibid.*, XXIII, 128).

**Tiepolo Stefano**, *Academicarum contemplationum libri X* (GIANNINI 1587, III, 20; VI, 34; IX, 49-51; X, 53, 54; XI, 56, 57; XII, 59, 60; XIII, 65, 66; XV, 71; XVI, 87; XVII, 89; XVIII, 95, 97; XIX, 99; XXVII, 144; XXX, 165). L'opera di Stefano Tiepolo è tra le fonti più importanti del *De providentia* e per certi aspetti una delle più dissimulate, non solo passando costantemente sotto silenzio titolo e autore, ma intervenendo anche con opportuni riarrangiamenti testuali. Se si escludono tre casi (*ibid.*, III, 20; XXVII, 144; XXX, 165), comunque di grande rilevanza, in cui si fa parola rispettivamente dei gradi del divino secondo i platonici (con l'interpretazione della *Lettera II* di Platone), dei tre veicoli dell'anima (etereo, aereo, terreno) e del racconto di Er (anche se l'esegesi segue soprattutto l'*Argumentum* di Ficino al libro X della *Repubblica*), i prestiti possono essere distinti in tre ambiti tematici: le idee, l'Anima del mondo e la demonologia.

**Vives Juan Luis**, *Commento al De civitate Dei, De anima et vita libri III* (GIANNINI 1587, III, 13; IIII, 24). Il *De anima et vita libri III* sembra ricorrere soltanto una volta all'altezza del cap. III *Quot et quales Divinitatis gradus fuerint a Platonicis constituti*, in merito al fatto che alle creature sono state concesse le facoltà per conseguire *esse* e *bene esse* (*ibid.*, III, 13). Dal *Commento al De civitate Dei* di Agostino sembra recuperare invece uno spunto relativo alla trattazione dell'Uno nel *Parmenide* (*ibid.*, IIII, 24). In entrambi i casi il nome del Vives è passato sotto silenzio.

**Zimara Teofilo**, *Commento al De anima* (GIANNINI 1587, VI, 39; VII, 42; VIII, 45, 46). Il *Commento al De anima* di Teofilo Zimara non è mai citato nel *De providentia* e ricorre esclusivamente nella discussione sulle idee. Più precisamente gli stralci trovano luogo nei cap. VI-VIII e riguardano l'esistenza e l'ubicazio-

ne delle stesse. Nella fattispecie Giannini recupera da Zimara la testimonianza del *Fedone* sulla presenza delle idee nella Mente (*ibid.*, VI, 39) e la notazione per la quale, non potendo essere frutto del caso, il mondo è stato necessariamente prodotto dalla Mente a imitazione del mondo intelligibile, ossia guardando alle idee presenti in sé (*ibid.*, VII, 42). Ancora, da Zimara riprende l'affermazione contenuta nel *Parmenide*, secondo la quale la negazione delle forme ideali renderebbe vane la scienza e ogni filosofia (*ibid.*, 45), e infine un'argomentazione facente leva sull'azione altamente finalizzata delle *causae rerum singulares*, che non può essere spiegata se non ammettendo la direzione esercitata dalle *rationes exemplares* della Mente. Come già ricordato, Zimara, insieme a Tomeo, è la fonte cui Giannini attinge per il *Commentario* al *Timeo* di Proclo.

## APPENDICE DELLE FONTI

### *Providentiam quibus rationibus Platonici confirmant Cap. I*

p. 5 [Cum omnibus...quem proficiscatur], cfr. TEMISTIO 1542, *Paraphrasis in Aristotelis Physica*, II, 91; [Deinde si...moderetur], cfr. MASSIMO DI TIRO 1557, XXXII, 244; [Ad haec imaginem...dicantur], cfr. SERINA 1563, IV, 6, 57r; [Deinde sine...est necesse], cfr. *ibid.*, IV, 2, 56r; [Optima igitur...censuerunt (p.6)], cfr. ALBERTUS HERO 1582, II, 4, 133.

p. 6 [Nec ab re...habere], cfr. *ibid.*, 134; [Rursus si quis...potuisse], ispirato forse a LATTANZIO 1544, X, 253; [Praeterea cum...dirigere], cfr. ALBERTUS HERO 1582, I, XI, 76; [Insuper apud...constitutae], cfr. *ibid.*, II, 13, 167; [Cum igitur...administret], ispirato forse ancora a LATTANZIO 1544, X, 253; [Postremo id...facultatem (p. 7)], cfr. BESSARIONE 1927, II, 9, 9, 175.

### *In quot partes providentia a Platonice dividatur Cap. II*

p. 8 [Universam...permanere], analogie con il *Commento* di Ficino, cfr. PLOTINO 1559, II, 9, 2, 105v; [Istud...genus], cfr. STEUCO 1578, I, 11, 11; [Haec...signa], cfr. *ibid.*, I, 7, 7; [Hoc est... filiae], cfr. *ibid.*, I, 11, 11; [quae secunda... genita], cfr. *ibid.*, I, 3, 4. [Numenius...dicimus], cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. Evang.*, XI, 18; [Philolaus... septenarius (p. 9)], cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *Opif.* XXXIII (*ci-*

tato);

p. 9 [Iidem platonici...adducente], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 9, 2, 105v; [Plutarchus in libro de fato...attingere (p. 10)], cfr. PLUTARCO, *De fato*, 9, 573A-F;

p. 10 [Eiusdem opinionis Apuleius...custodes (p. 11)], APULEIO, *Plat.*, I, 11-12.

p. 11 [Gregorius Nyssenus...instituit], cfr. CHARPENTIER 1573, II, 19, 79; [Adiecit Cardinalis Bessario... possunt], cfr. *ibid.*, 80;

### *Quot & quales Divinitatis gradus fuerint a Platonis constituti Cap. III*

p. 12 [Causa cur... obsistere (p. 13)], Giannini riarrangia FICINO 2011(1), II, 6, 116-123;

p. 13 [Porro Deum...vocamus], Giannini si ispira probabilmente a *ibid.*, I, 6, 78-80; [sic enim...aspernatio], cfr. VIVES 1555, *De anima et vita libri III*, 551; [Quamobrem...revoluit (p. 14)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 9, 1, 105.

p. 14 [in proemio...libro], cfr. DIOGENE LAERZIO, *Vitae*, I, 8 (*citato*); [Alter...fabu-

lae (p. 16)], cfr. PLUTARCO, *De Iside et Osiride*, 369B-370C (*citato*);

p. 16 [Graeci...mali (p. 17)], per buona parte Giannini recupera *ibid.*, 370C sgg.;

p. 17 [Caterum Ficinus...confunderet], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 17, 465; [Deum...agendum (p. 18), cfr. FICINO 2011(1), I, 6, 74;

p. 18 [Deus...mutationis], cfr. *ibid.*, III, 1, 208; [Mens...cadentium], cfr. *ibid.*, I, 6, 72; [Neque...definitur], cfr. *ibid.*, III, 1, 212; [Haec...mouetur (p. 19)], cfr. *ibid.*, III, 1, 216-218;

p. 19 [Ex his...naturae], cfr. *ibid.*, III, 1, 214; [Huius praeterea...procedunt (p. 20)], Giannini sembra ispirarsi a FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, II, 4-5, 1325-1326, TIEPOLO 1590, I, 6, 32 e PLOTINO 1559, VI, 7, 42, 348v;

p. 20 [Istud Platonicorum...separari (p. 21)], cfr. CHARPENTIER 1571, V, 4, 42v-43 (*citata*).

### *Deus quibus nominibus a veteribus & Platonicis nuncupetur Cap. IIII*

p. 21 [Deum esse...laboret (p. 22)], cfr. *ibid.*, III, 3, 24 (*citata*);



p. 22 [Nam in universo...distincta], cfr. FICINO 1576, *Pimander*, V, 1843; [ut cuiusvis...asserta], ispirato forse a LATTANZIO 1544, IX, 249; [Deus...significarentur], cfr. FICINO 2011(2), *De divinis nominibus*, I, 15, 37; [Horum nominum...infinitum (p. 23)], cfr. *ibid.*, I, 10, 12 e I, 25, 48;

p. 23 [Quare nullis...inaspectabile], ispirato forse a *ibid.*, VII, 1, 180; [Deum...effetricem], Giannini riarrangia STEUCO 1578, I, 23, 21v; [Eundem...vocitarunt], cfr. *ibid.*, II, 9, 44v; [Unum dixerunt...propagantur], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 9, 265; [Has...significat], cfr. RICCHIERI 1542, XVIII, 34, 719; [Hinc Platonici...coagmentationis], cfr. FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, I, 3, 1321; [Illud vero...rerum (p. 24)], cfr. LEFÈVRE D'ÉTAPLES 1539, 299r-300r.

p. 24 [Eadem...non est], cfr. SIMPLICIO 1544, I, comm. 65, 55v; [Hoc, ut inquit Mercurius...genitum], cfr. FICINO 1576, *Pimander*, IV, 1843, citato anche in STEUCO 1578, I, 12, 12; [Plato...sentiri], cfr. VIVES 1569, IX, 16, 523; [Mens...unitas], cfr. STEUCO 1578, I, 13, 12v; [Nec vero...unum], cfr. CONTARINI 1571, *Primae philosophiae compendii libri VII*, V, 158;

p. 25 [Hoc...existens], cfr. STEUCO 1578, I, 13, 12v; [Primum unum...accommodata], Giannini riarrangia e infine cita *verbatim* da Dionigi Areopagita (senza menzionarlo esplicitamente), cfr. FICINO 2011(2), *De divinis nominibus*, IV, 63, 127-128; [Unum esse...stelliferi (p. 26)], cfr. FICINO 2000, I, 30, 291-293;

p. 26 [In eandem...praesidem], cfr. ARISTOTELE, *De mundo*, 401b23-27 (*citato*); [Caeterum...attribuere], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 9, 267; [Hinc Plotinus...bonitate], cfr. PLOTINO 1559, V, 5, 13, 263; [Cum Deus... unitatem], analogie con FICINO 2011(1), II, 1, 86;

p. 27 [Ex his...excogitari], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 9, 104v;

*Quae Platonicos impulerint, ut statuerent ex Deo fluere Mentem & Verbum, per quod omnia facta sunt Cap. V*

p. 27 [Deinceps de Mente...continuaretur (p. 28)], cfr. FICINO 2011(1), I, 1, p. 12 e I, 5, 54, 56, 58;

p. 28 [Veroenimvero...appellamus], cfr. *ibid.*, I, 5, 58;

p. 29 [Porro Mentem...individuum], cfr. *ibid.*, I, 6, 72; [Deinde si...existimandum], cfr. *ibid.*, I, 6, 80; [Mentem non esse...desideremus], cfr. *ibid.*, XII, 3, 1086; [Demum si id...concilientur], cfr. *ibid.*, I, 6, 72;

p. 30 [Cum natura...dignissimum], Giannini ha presente PLOTINO 1559, V, 4, 1,

256-257; [Nonnulli veterum...Aequalitatem], cfr. LEFÈVRE D'ÉTAPLES 1539, 295v; [Eandem ferme...existere (p. 31)], cfr. FICINO 2011(2), *De mystica theologia*, I, 3, 5 (Giannini cita Dionigi, ma la citazione è tratta dal *Commento* di Ficino);

p. 31 [Sed eo...progenitus (p. 32)], cfr. PLOTINO 1559, V, 1, 6, 244 (*citato*); [Idem...recitare], cfr. *ibid.*, V, 4, 1-2, 256v-257 (*citato*);

p. 32 [Caeterum quia...multiplicatum], cfr. *ibid.*, V, 3, 11, 253; [Etenim cum...refugiunt], cfr. il *Commento* di Ficino *ibid.*, 252v-253; [Hae formae...refugiunt], cfr. LEFÈVRE D'ÉTAPLES 1539, 300v; [Porro hanc...vacet (p. 33)], ispirato forse ancora a *ibid.*, 300r;

p. 33 [Atque hoc erat, inquit Amelius, ...splendorem], cfr. STEUCO 1578, I, 31, 32v; [Eandem Mentem...demandatum], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, I, 3, 13v; [Mens sit ens...efficitur], cfr. ancora il *Commento* ficiniano *ibid.*, V, 2, 1, 246v; [Hac in parte...refellendum (p. 34)], cfr. ancora il *Commento* ficiniano *ibid.*, I, 3, 13v;

#### *Idae quid significant Platoni & ubi positae sint Cap. VI*

p. 34 [Accedit...edocebimus], analogie con CHARPENTIER 1573, I, 8, 190; [Idearum...perficit (p. 35)], cfr. TIEPOLO 1590, III, 2, 83-85 (ma la citazione di Timeo di Locri è forse letta in PATRIZI 1581, III, 5, 325);

p. 35 [De ideis...subsistentias], cfr. STEUCO 1578, I, 12, 12; [De his...ingeneratas], cfr. SIRIANO 1558, XII, 2, 64;

p. 36 [Dissentiunt...attribuerunt], cfr. *ibid.*, XII, 2, 59; [Iustinus philosophus...reposerit], cfr. GIOVANNI FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA 1573, VI, 15, 1232; [Theodorus Asinaeus...singularum], la citazione di Teodoro di Asine è probabilmente letta in STEUCO 1578, I, 10, 12; [Ammonius...pronunciaverunt], cfr. SIMONE SIMONI 1567, I, 6, 77; [neque ab eadem...contineri?], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 190-191; [his accedit Dionysius...produxit], cfr. *ibid.*, I, 193; [ideas vocat...dirigerentur], Giannini pare ispirarsi a BURATELLI 1573, I, 5;

p. 37 [Sensit Plotinus...pulchrum], cfr. PLOTINO 1559, VI, 7, 42, 348v; [Idem ad calcem...effudentem], cfr. *ibid.*, I, 6, 9, 30v; [Eandem sententiam...pulchritudinis], cfr. STEUCO 1578, I, 15, 14r-v; [Et antiquior...commenta], cfr. GIOVANNI FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA 1573, VI, 15, 1232;

p. 38 [Rursus qua...decretis?], cfr. SIMONE SIMONI 1567, I, 6, 77; [Addendum est...cognitionem], Giannini potrebbe avere presente CHARPENTIER 1573, I, 9, 255-256; [cuncta vero...noscens (p. 39)], Giannini cita espressamente Dionigi Areopagita, cfr. FICINO 2011(2), *De divinis nominibus* VII, 14, 186;

p. 39 [Postremo infra...excellentior], cfr. ZIMARA 1584, II, 173; [Verumenimvero...exploratae], cfr. CONTARINI 1571, *Primae philosophiae compendii libri VII*, V,

156; [His adiungunt...doctrinam], cfr. FICINO 2011(1), II, 11, 164-166; [Ideas...expleri (p. 40)], cfr. FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, I, 1, 1321-1322;

*Mens ideis exornata est mundus intelligibilis ad cuius similitudinem hic sensibilis fuit procreatus Cap. VII*

p. 40 [Itaque si...adumbrationem], Giannini riarrangia LEFÈVRE D'ÉTAPLES 1539, 300;

p. 41 [Enimvero tria...separata], cfr. FICINO 2012, V, 52; [Vere igitur...permanere], cfr. FICINO 1576, *Asclepius*, XII, 1869; [Quinetiam...iudicentur], cfr. LEFÈVRE D'ÉTAPLES 1539, 300; [Qua de re...mundo], cfr. FICINO 2000, I, 22, 211; [quem...pertineat], cfr. CHARPENTIER 1573, II, 20, 110; [Porro...petantur (p. 42)], Giannini rimanda alla *Teologia di Aristotele*, probabilmente CHARPENTIER 1571, II, 4, 13; IV, 1, 31; VII, 4, 58; VIII, 3, 65v-67; X, 13, 89v-90v;

p. 42 [Ad huius mundi...idea?], Giannini si ispira a ZIMARA 1584, I, 13v-14v; [In hac argumentatione...est (p. 43)], Giannini sembra avere presente CHARPENTIER 1573, I, 10, 283;

p. 43 [Clemens Alexandrinus...cernitur (p. 44)], cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. Evang.*, XI, 12;

*Quibus rationibus probent Academici ideas esse in ratione rerum Cap. VIII*

p. 44 [Aristotelis...dici], Giannini cita Aristotele con il *Commento* di Alessandro di Afrodisia, cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA 1561, I, 18;

p. 45 [Quarum rerum...ideae], cfr. *ibid.*, I, 28; [Huic rationi...peribit], cfr. ZIMARA 1584, I, 13v; [Praeterea cum...stabiliendis], cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA 1561, I, 28; [Caeterum hic...proprium], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 192; [His Platonici...nuncupantur (p. 46)], cfr. *ibid.*, I, 223;

p. 46 [Praeterea materia...carentes], Giannini utilizza tacitamente il *Didaskalikos* di Alcinoos, cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 187; [Accedit quod...materia], cfr. ZIMARA 1584, I, 14v (Giannini modifica il testo in senso neoplatonico, sostituendo ‘Dio’ con ‘Mente’); [Rursus si anima...appellamus], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 192; [Materiam... accommodari (p. 47)], cfr. SIRIANO 1558, XII, 1, 47 (*citato*);

p. 47 [Amplius...natura], cfr. FICINO 2012, IV, 44-46; [Postremo...ambigere], Giannini si ispira almeno in parte a SIMPLICIO 1544, II, comm. 13, 73; [Hinc...habebamus (p. 48)], cfr. TOMEO 1530, 367;

p. 48 [Praeterea...eodem pacto], cfr. PLATONE 1546, *Timaeus*, 713-714;

*Ideae quas utilitates dicantur ex se fundere Cap. IX*

p. 49 [Ex idearum...conspexisse (p. 51)], cfr. TIEPOLO 1590, III, 10, 108-110 e *ibid.*, IV, 11, 149-150; [Non est...aspirant], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 201;

p. 51 [Qua quidem...faciliorem (p. 52)], Giannini pare ispirarsi a FICINO 2011(1), XII, 1, 1056-1058 (del resto il passo di Charpentier sopra menzionato rimanda espressamente a questo luogo ficiniano);

*Idea quid sit iuxta Pythagoreorum & Platoniorum opinionem Cap. X*

p. 52 [Nunc sequitur...accommodaverunt], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 222; [Pythagoras...continentiam (p. 53)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, VI, 6, 11, 325v;

p. 53 [Ut hae...materia], analogie con FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, II, 5, 1326, SIRIANO 1558, XII, 1, 42 e FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO 1986, I, 8, 57 (il nome di Cattani sarà espressamente collegato alla triplice distinzione delle idee di cui si fa parola nel passo a partire dal *De substantia Caeli et stellarum efficientia*, cfr. GIANNINI 1618, XXX, 410. Si vedano anche i *Commentariorum et disputationum aristotelicarum de iis quae primum in scientia de natura considerantur libri septem*, cfr. GIANNINI 1622, II, 27, 165); [Etenim...com-

pelluntur], analogie con TIEPOLO 1590, III, 6, 95; [Hos rerum...excogitari (p. 54)], Giannini si ispira a FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, II, 3-4, 1324-1325;

p. 54 [Illud praeterea...conspirent], cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA 1561, I, 15 (Giannini modifica il testo in senso platonico); [Apud enim...unitatem], cfr. SIRIANO 1558, XII, 6, 91r-v; [Haec arbitror...fabricatione], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, VI, 6, 11, 325v; [Hanc namque...definitionibus], Giannini sembra ispirarsi a STEUCO 1578, I, 3, 3v-4, I, 30, 31v-32, II, 16, 49v; [Plures...consistunt], cfr. FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, II, 4, 1325; [Rectius Xenocrates...consistunt], cfr. TIEPOLO 1590, III, 3, 88;

#### *Idea quorum sit & non sit Cap. XI*

p. 55 [Numenius...attributae], cfr. SIRIANO 1558, XII, 2, 61v; [Principio res...dependentibus], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 214;

p. 56 [Rursus noluerunt...habebunt], cfr. *ibid.*, 215 sgg.; [Ad haec mala...dependere], cfr. SIRIANO 1558, XII, 2, 60-61; [Sed nec partium...procedentis], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 221; [Qua ratione...iudicaverunt], cfr. *ibid.*, 219; [Quinetiam...proprietates (p. 57)], analogie con TIEPOLO 1590, III, 7, 97-98;

p. 57 [Ergo relinquitur...convertendo], cfr. SIRIANO 1558, XII, 2, 60v-61r; [Porro



cum...differentia], analogie con TIEPOLO 1590, III, 9, 104-105; [Absurdum...referuntur], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 8, 217; [Rursus hoc...sublato (p. 58)], cfr. FICINO 2012, VIII, 58;

p. 58 [Postremo his...solum], cfr. ALESSANDRO DI AFRODISIA 1561, I, 19;

*Ex Mente Anima procedit, qua regitur tota haec universitas Cap. XII*

p. 58 [Principio cum...foret (p. 59)], cfr. PLATONE 1546, *Timaeus*, 705;

p. 59 [Amplius anima...cohaerere], analogie con TIEPOLO 1590, V, 1, 167; [His illud...oportet], analogie con FICINO 2011(1), IV, 1, 276-278; [Praeterea hanc...dicuntur], cfr. TEMISTIO 1542, *Paraphrasis in libros De anima*, I, 24, 236-237; [Hanc testantur...acceptum], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 250; [Zeno...rationis (p. 60)], cfr. CICERONE, *De nat. Deorum*, II, 20-22;

p. 60 [Hanc sententiam...materiam], cfr. TIEPOLO 1590, V, 3, 172; [primus omnium...Zeno], cfr. TEMISTIO 1542, *Paraphrasis in libros De anima*, I, 33, 244; [Strato...crediderunt], analogie con TIEPOLO 1590, V, 2, 169 e FICINO 2011(1), IV, 1, 252; [quae quoque...persuaserunt], cfr. FICINO 2002, III, 3, 254; [Atque haec...convertitur], cfr. il *Commento al Timeo* di Proclo in TOMEO 1524, 123v e 124v;

*Sententiae Platonis explicatio qua asseritur Animam ex dividua individuaque substantia esse compositam Cap. XIII*

p. 61 [Animam universi...constitutam], cfr. il *Commento al Timeo* di Proclo *ibid.*, 89; [Plotinus...circunferentiam (p. 62)], Giannini parafrasa PLOTINO 1559, IV, 1, 188r-v;

p. 62 [In altera expositione...speciem (p. 63)], Giannini parafrasa *ibid.*, IV, 1, 188v-189r;

p. 63 [Tertia Plotini...divisibilem], cfr. il *Commento al Timeo* di Proclo in TOMEO 1524, 89; [Procli est...manantis], cfr. *ibid.*, 86v; [Eadem potest...applicita (p. 64)], cfr. *ibid.*, 86r;

*Circa Animam mundi quorundam errores aperiuntur Cap. XIII*

p. 64 [Animam mundi...amicus], cfr. PLATONE 1546, *Timaeus*, 707; [Et paucis...exordium (p. 65)], cfr. *ibid.*, 708;

p. 65 [Caeterum quid...suggerentem], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 12, 317-318; [Hinc fortasse...appellavit], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, IV, 4,

30, 217; [& Plinius...aestimantes], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 12, 317; [Nec vero...inerrantis], cfr. TIEPOLO 1590, V, 3, 171; [Nam hos...accommodet (p. 66)], cfr. *ibid.*, V, 8, 186-187; [Verumtamen...impertire?], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 278; [Totus itaque...descriptas], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, IV, 4, 33, 218v; [Huius...consequuntur (p. 67)], cfr. *ibid.*, IV, 4, 35, 219v;

p. 67 [Enimvero...effundit], cfr. *ibid.*, IV, 3, 192v; [Hinc fortasse...inhabitat], cfr. *ibid.*, 191v; [Et Mercurius...circuncurrentes], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 17, 458; [Neque...infundere], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, IV, 4, 36, 220; [Rursus Anima...exornata], cfr. *ibid.*, IV, 3, 10, 197v-198; [Hinc Magi...rationes (p. 68)], cfr. *ibid.*, IV, 3, 11, 198;

p. 68 [Neque censendum...], cfr. *ibid.*, V, 5, 9, 261 e il relativo testo plotiniano *ibid.*, 261-261v; [Porro Anima...molitur], Giannini sembra ispirarsi a Plotino, cfr. *ibid.*, IV, 8, 2, 237; [Itaque...beata], cfr. il *Commento* di Ficino *ibid.*, II, 9, 2, 104v; [Adde nulla...illustrare (p. 69)], cfr. il testo plotiniano *ibid.*, II, 9, 2, 110v;

*Singulis sphaeris singulae animae sunt tributae, ad quas pertinet providentia minus generalis Cap. XV*

p. 69 [Singulis his...significaret (p. 70)], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 284-286;

p. 70 [his omnibus... comprobarunt (p. 71)], cfr. Il *Commento* al *Timeo* di Proclo (*citato*) che Giannini leggeva in ZIMARA 1584, III, 280;

p. 71 [Addiderunt...canunt], cfr. TIEPOLO 1590, V, 8, 187-188;

p. 72 [Quinetiam...institutam], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, IV, 3, 11, 193v; [Nunquid vero...haesitabit], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 242; [Licet enim...pullulare], cfr. *ibid.*, 248; [Ex quo...producta], Giannini ha presente RICCHIERI 1542, II, 11, 56; [Quinetiam...existimarunt], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 248; [Haec omnia...emoriuntur], cfr. *ibid.*, 242; [Praeterea...distinctam (p. 73)], cfr. PLOTINO 1559, IV, 4, 22, 213;

p. 73 [Huic denique...exerceri], cfr. CHARPENTIER 1571, XIV, 10, 146 (*citata*); [Ergo si...perfectissima?], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 258; [Demum elementorum...eminus], cfr. *ibid.*, 274 (*citato*); [Ex his...accommodata], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 9, 2, 104v;

p. 74 [Has apud Platonem, in Timaeo...reficiatis], cfr. PLATONE 1546, *Timaeus*, 710; [Haec igitur...subministrarunt], cfr. il *Didaskalikos* di Alcinoos in CHARPENTIER 1573, I, 13, 328 e PLATONE 1546, *Timaeus*, 709 e 711; [In hac autem...adiumenti], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 3, 7, 66; [Multa...divinare (p. 75)], Giannini si ispira a PLOTINO 1559, II, 3, 7, 78v;

p. 75 [Haec vero...cognoscere], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 3, 7, 66v; [quod Origenes...suppetit], cfr. *ibid.*, III, 1, 6, 119; [Neque vero...accipere], cfr. *ibid.*, II, 3, 7, 66v; [Eveniunt...veritatem (p. 76)], cfr. GIOVANNI PICO

DELLA MIRANDOLA 2004, II, 10, 168;

p. 76 [Istud complures...repudiavit], cfr. CICERONE, *De divinatione*, II, 87-88; [Eiusdem...profitentur], cfr. AULO GELLIO, *Noct. Att.*, XIV, 1; [Atque sane...referta], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 3, 7, 66v; [Porro...impediri], cfr. *ibid.*, 66; [sic igitur inferiora...cohibeat (p. 77)], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 362;

p. 77 [quod Poeonia...revocandum], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 3, 13, 73; [Haec vero munera...depravatam], cfr. *ibid.*, II, 3, 11, 72 e il testo plotiniano *ibid.*, 79v (*citato*); [Causae istius...conditiones (p. 78)], cfr. il *Commento* di Ficino *ibid.*, II, 3, 11, 72v e FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1878;

p. 78 [Verumenimvero...onerantes], Giannini sembra ispirarsi a PLOTINO 1559, II, 3, 1, 77; [Principio astrologi...referuntur?], cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, X, 14, 440; [Amplius...iustitiae], cfr. *ibid.*, III, 23, 378; [Sed Plotinus...inanimata (p. 79)], cfr. PLOTINO 1559, II, 3, 2, 77v;

p. 79 [Quod...flavescent], AGOSTINO, *De civ Dei*, V, 7 (*citato*); [Quid est...didicimus], cfr. CICERONE, *De divinatione*, II, 90; [Sin autem...confirmant], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 3, 2, 59v; [dicant amabo...accedat (p. 80)], cfr. il testo plotiniano *ibid.*, 77v;

p. 80 [Dicent fortasse...vendicabit], cfr. *ibid.*, II, 3, 3, 77v (ma con alcune ag-

giunte tratte dal relativo *Commento ficiniano, ibid., 59*); [Demum si...ducitur], cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, VI, 2, 18; [Chalcidius...desciscere (p. 81)], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CLXXIV;

p. 81 [His adiungo...varietas], cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, VI, 2, 26; [Iam vero...maligna?], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CLXXIV; [Iure igitur...praebe-re], cfr. PLATONE 1546, *Epinomis*, 913-915 (*citato*); [Consimilem...opportunitates (p. 82)], cfr. PLOTINO 1559, II, 9, 13, 114v (*citato*);

p. 82 [Quae omnia...sustinere], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1878 (*citato*); [Neque...invidia], cfr. MASSIMO DI TIRO 1557, XXV, 189; [Ille in...accom-modare], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1920; [Huius demum...feratur], cfr. CHARPENTIER 1571, VI, 1, 49v; [Et profecto...indefinitionem], cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 21, 370;

*Afferuntur argumenta quibus daemones esse in rerum natura persuadetur Cap. XVI*

p. 83 [Nunc erit...sunt], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 330; [Ab his...incolunt (p. 84)], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1913;

p. 84 [de iis...consentanea], cfr. GIOVANNI LORENZO D'ANANIA 1581, I, 4 e

TIEPOLO 1590, VI, 3, 202; [Verum ut id...sensisse (p. 85)], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 340;

p. 85 [Nam...recenseat], cfr. MARCO ANTONIO SABELLICO 1535, *Rapsodiae historiarum enneadum ab orbe condito*, vol. II, VIII, 1, 226 (citato); [Nos igitur...recreare (p. 86)], cfr. APULEIO, *De deo Socratis*, VIII;

p. 86 [Postremo Aegyptii...diminutam], analogie con FICINO 2011(1), X, 2, 828; [Platonici...sanxerunt], Giannini ha forse presente APULEIO, *De deo Socratis*, IV-VI;

p. 87 [Si corpus...prosequuntur], analogie con TIEPOLO 1590, VI, 6, 215; [Quare...permulcentur], cfr. APULEIO, *De deo Socratis*, XIII; [Denique si...tradiderunt], cfr. SERINA 1563, IV, 13, 61v; [Eadem ferme...autoritatem (p.88)], cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CXXXI e MASSIMO DI TIRO 1557, XXVII, 205-207 (citati);

*Daemon quid sit atque in quot & quos ordines daemones distribuantur Cap. XVII*

p. 88 [Maximus Tyrius...translatas], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1912; [Qua in re...daemonem], cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CXXXVI; [Amelius...opinatur (p. 89)], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1912 e forse anche TIEPOLO 1590, VI, 1, 195;

p. 89 [Hesiodus...consulentes], Giannini sembra ispirarsi a *ibid.*, VI, 5, 211-212; [Apuleius...perpessione], cfr. APULEIO, *De deo Socratis*, XIII; [Nos multo...disseramus], Giannini sembra avere presente FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1874-1875 e PLUTARCO, *De def. Orac.*, 415A-B; [In daemonum...officiunt], Giannini si ispira forse a STEUCO 1578, VIII, 20, 178 e VIII, 33, 189; [Inter haec...conciliare], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 332;

p. 90 [Iamblichus...malos], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1876, 1880-1881, 1891-1892, 1895 e *passim*; [Augustinus Steuchus...definivisse], cfr. STEUCO 1578, VIII, 29, 186r-v; [Ficinus...extitisse], cfr. FICINO 2011(1), X, 2, 822-824; [Ad hanc...meridie], cfr. FICINO 2002, III, 15, 316; [Caeterum ab his...particeps], cfr. AMMONIO 1569, *In Porphyrii institutionem*, 47-48; [Proclus...conseruant (p. 91)], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1912-1913;

p. 91 [Psellus...imperscrutabile], cfr. FICINO 1576, *Psellus De daemonibus*, 1940-1941; [sentitque...peragere], cfr. *ibid.*, 1940; [Enimvero...transformant (p. 92)], cfr. *ibid.*, 1942-1943;

p. 92 [Quinque locos...commorantur], Giannini parafrasa PLATONE 1546, *Epinomis*, 916 (*citato*); [qui quoniam...usurpari], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 260; [quod fieri...admirationem], Giannini parafrasa PLATONE 1546, *Epinomis*, 916 (*citato*); [Adiicit...meridie], cfr. FICINO 2011(1), IV, 1, 260; [Sunt qui...obtingere], cfr. PLUTARCO, *De def. Orac.*, 415C-416A; [alii censent...permistum (p. 93)], cfr.



CHARPENTIER 1573, I, 13, 344;

p. 93 [Idem narravit...decessisse], cfr. PLUTARCO, *De def. Orac.*, 419E;

*Quae daemonum sint munera Cap. XVIII*

p. 93 [Daemonum...potestatem], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1912; [rebus...opitulantur], cfr. CALCIDIO, *In Tim.* CXXXII; [ac veluti...traducunt], cfr. APULEIO, *De deo Socratis*, VI; [& quae...patefaciunt], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1874; [Ex his...mutarent (p. 94)], cfr. FICINO 1576, *Psellus De daemonibus*, 1940;

p. 94 [Haec corpora...modificata], Giannini sembra ispirarsi a APULEIO, *De deo Socratis*, IX; [Atque haec...expleri], cfr. *ibid.*, VI; [Hinc Porphyrius...idonea (p. 95)], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1884-1886 (la citazione da Strabone è forse letta in SERINA 1563, IX, 8, 145v);

p. 95 [Nec vero...prudentiores], la citazione da ARISTOTELE, *Probl.*, I, XXX, trova riscontro anche nelle fonti più utilizzate da Giannini, cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 349 e TIEPOLO 1590, VI, 2, 198; [Secundae opinionis...petebantur], cfr. PLUTARCO, *De def. Orac.*, 432C-E; [Neque...oraculorum], cfr. *ibid.*, 433C (citato); [& Aristoteles...Phrigia (p. 96)], la citazione da ARISTOTELE, *De mundo*, 4, 395b26-30 trova riscontro anche in TIEPOLO 1590, VI, 2, 198 e SERINA 1563, IX,

8, 145v;

p. 96 [Ex his putant...attestantur], cfr. PLUTARCO, *De def. Orac.*, 433E-434A; [Haec Platonis...impetrare], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1886; [Praeterea afflatum...divinae], cfr. *ibid.*, 1884-1885; [Quapropter Iamblichus...μαντικήν (p. 97)], cfr. *ibid.*, 1884;

p. 97 [Sed ad id...evaserunt], cfr. FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, VI, 10, 1348; [hisque...refutata], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 338; [Amplius...praediti], cfr. PLATONE 1546, *Epinomis*, 916; [In particolari...appellantur], Giannini sembra avere presente TIEPOLO 1590, VI, 7, 218; [Indiget...daemones], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CXXXII; [quique proinde...testimonio (p. 98)] Giannini sembra avere presente APULEIO, *De deo Socratis*, XVI, TIEPOLO 1590, VI, 7, 219 e SERINA 1563, IV, 15, 63;

p. 98 [Eosdem...pulsare], cfr. PLATONE 1546, *Epinomis*, 916 (*citato*; Giannini lo riprende verosimilmente da SERINA 1563, IV, 15, 63); [Atque hinc fit...flagitiosam], cfr. FICINO 2011(1), XIII, 2, 1218 (Giannini con ogni probabilità stralcia il passo da SERINA 1563, IV, 15, 63); [Idem...vaticinatus], cfr. FICINO 2011(1), IX, 2, 712-714 (Giannini con ogni probabilità stralcia il passo da SERINA 1563, IV, 15, 63); [Caeterum plures...existimare], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1906 (*citato*); [Eundem...praeditam], cfr. *ibid.*; [In qua...acturi (p. 99)], cfr. PLUTARCO, *De genio Socratis*, 591E-F;

*Mens omnia moderatur universumque non consilio, sed sua prorsus natura condidit atque administrat Cap. XIX*

p. 99 [Quamvis Platonici...pertinere], Giannini ha presente le già citate pagine in STEUCO 1578, I, 3, 3v-4, I, 30, 31v-32, II, 16, 49v e TIEPOLO 1590, V, 4, 174; [Mentem huius...procreare (p. 100)], Giannini utilizza tacitamente gli *scholia* di Charpentier alla *Teologia di Aristotele*, cfr. CHARPENTIER 1571, V, 6, 47;

p. 100 [Illud praeterea...accipit], cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. Evang.*, XI, 18, 8, 14 e 24; [Eandem sententiam...interponente (p. 101)], cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *De agric.*, XII, 51 e *De plant.*, II, 8;

p. 101 [Nec vero...dominatur?], cfr. SERINA 1563, IV, 17, 64; [aut denique...procreatio?], cfr. TIEPOLO 1590, I, 9, 41 e PLATONE 1546, *Argumentum in dialogum decimum De legibus*, 868; [Neque illud...conficiunt], Giannini sunteggia PLATONE 1546, *Dialogus decimus De legibus*, 877; [Ergo Mens...procuracionem (p. 102)], cfr. SERINA 1563, IV, 17, 64v;

p. 102 [Recte igitur...provideri], cfr. *ibid.*, 65; [Nec praeterea...gubernandis], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 19, 135; [Crantore...aliis (p. 103)], cfr. FICINO 1576, *In Timaeum commentarium*, XIII, 1443;

p. 103 [interpretantibus...aeternitate], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO

1559, III, 3, 1, 139v; [non ratiocinatione...esse], cfr. *ibid.*, III, 3, 2, 140; [quia primum...intelligens], cfr. *ibid.*, III, 3, 1, 140; [ac praeterea...construere], cfr. *ibid.*, III, 3, 2, 140; [Illud autem...proficiscitur], si tratta di uno spunto personale ispirato a *ibid.*, VI, 7, 1, 330, AMMONIO 1569, *In librum De interpretatione*, 282, CHARPENTIER 1571, V, 2, 41; [Amplius quae...numerari], cfr. gli *scholia* di Charpentier alla *Teologia di Aristotele* in CHARPENTIER 1571, V, 2, 42; [Istud a Porphyrio...coagmentatum (p. 104)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 3, 128v;

p. 104 [quae de Deo...cogitatione (p. 105)], cfr. CHARPENTIER 1571, V, 2, 41r-v (*citato*);

p. 105 [neque praeterea...providere], cfr. PLOTINO 1559, VI, 7, 1, 330v; [Nominatur...argumentatione], cfr. *ibid.*;

*Quomodo hic mundus a Mente adeo dissimilis ex ipsa Mente potuerit emanare Cap. XX*

p. 105 [Neque...corruptionem (p. 106)], cfr. *ibid.*, III, 2, 2, 140;

p. 106 [Nec Menti... consequuntur], Giannini sembra avere presente *ibid.*, III, 2, 3, 140-140v e il relativo *Commento* ficiniano *ibid.*, 128-128v; Giannini si ispira anche a CICERONE, *Phil.*, XIV, 12; [Deinde cum...vendicent], cfr. il *Commento* di

Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 16, 133-133v; [Interim...conspirant], cfr. *ibid.*, III, 2, 17, 134; [Amplius...continuazione], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 10, 281-282;

p. 107 [Quod si...peragat], cfr. PLOTINO 1559, III, 2, 3, 140v (*citato*); [Haec fingit...commendatur (p. 108)], Giannini sembra avere presente *ibid.*, III, 2, 11, 143r-v;

p. 108 [Praeterea...proprias], cfr. CHARPENTIER 1571, XIV, 9, 145 (*citato*); [Qui igitur...compleatur], Giannini riarrangia PLOTINO 1559, III, 2, 11, 143r-v; [In eodem...sustinere (p. 109)], Giannini sembra ispirarsi a *ibid.* e a CICERONE, *Fam.*, V, 16, 2;

p. 109 [Isti praeterea...utilitatem], cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, IV, 4, 444; [Quapropter...vendicat], cfr. BESSARIONE 1927, II, 9, 11, 179; [Etenim...admoveant], cfr. TEODORETO DI CIRRO, *Graec. aff. cur.*, VI, 49-50; [Et...exprimeret], cfr. *ibid.*, VI, 53-54;

*Quot quaeve munera Mens dicatur sustinere in officio providentiae persolvendo;  
Providentia quid sit ac cur Dii et Daemones varias mundi partes dicantur sortiri  
Cap. XXI*

p. 110 [Mens universitati...permittuntur], cfr. FICINO 2011(2), *De divinis nominibus*, IV, 114, 152-153;

p. 111 [Nec vero...revocaturi], cfr. SERINA 1563, IV, 21, 67; [quod quia continenter...labuntur omnia], cfr. CICERONE, *Acad.* I, 8; [Quapropter Synesius...incolumitatem], cfr. SERINA 1563, IV, 21, 67; [Apuleius...officium], probabilmente Giannini leggeva *ibid.*, IV, 18, 65; [Chalcidius...mundi (p. 112)], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CLXXVI-CLXXVII;

p. 112 [Dixerunt...providentiam (p. 113)], cfr. SERINA 1563, IV, 19, 65v;

p. 113 [Nec desunt...rationem], cfr. *ibid.*, IV, 20, 66; [Zeno divinam...necessarium], cfr. *ibid.*, IV, 21, 67; [Quoniam...praetermittit], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1911; [perspicuum est...persuadere], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1876; [Non enim...accipiunt], FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1911; [Et quemadmodum...impartiat], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1876; [Scite...commisceri (p. 114)], cfr. SERINA 1563, IV, 17, 64r-v;

p. 114 [Deorum...largitate], cfr. FICINO 1576, *Excerpta ex graecis Procli commentariis in Alcibiadem Platonis primum*, 1911; [Neque fieri...meliora], cfr. BESSARIONE 1927, II, 9, 10, 175;

*Omnia huiusce universitatis ita apte & ordine sunt disposita ut nullus casui & for-*

*tunae locus relinquatur Cap. XXII*

p. 114 [ordinem...conspicere? (p. 115)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 3, 2, 136v-137;

p. 115 [Huius illud...omnem], cfr. FICINO 2011(1), II, 6, 120; [Quamobrem...permittit], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 3, 2, 137; [Atque...referatur], cfr. il testo plotiniano *ibid.*, III, 3, 2, 146v-147 (*citato*); [Demum...praevissum (p. 116)], cfr. il *Commento* di Ficino *ibid.*, III, 3, 2, 137;

p. 116 [Ex his...reperiri], Giannini riarrangia *ibid.*, III, 3, 2, 136v;

*In mundo nullum malum est alicuius autoritatis Cap. XXIII*

p. 117 [Nam si...non potest], cfr. FICINO 2011(2), *De divinis nominibus*, IV, 69, 131; [Non enim...generatur], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 4, 129; [Hoc testantur...immortale], cfr. FICINO 1576, *Pimander*, VIII, 1845; [sed corpora...iuvenescent], cfr. *ibid.*, XII, 1854; [Quae omnia...immortalia], cfr. *ibid.*, (*citato*); [In eandem...facere], cfr. PLUTARCO, *Plac. Phil.*, V, 19, 908D; [Quod si...necessarias (p. 118)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 15, 144v;

p. 118 [Enimvero...consurgit], cfr. *ibid.*, III, 2, 4, 129; [Fit ignis...evolantibus], cfr. MASSIMO DI TIRO 1557, XXVI, 193-194; [Quid?...inflammari (p. 119)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 4, 129v-130r;

p. 119 [Illi igitur...malo], cfr. SERINA 1563, V, 13, 84v; [Dyonisius...vires], cfr. FICINO 2011(2), *De divinis nominibus*, IV, 97, 146 (*citato*); [Verum etiam...malum?], cfr. *ibid.*, IV, 57, 124 (*citato*) [Amplius...inerit?], cfr. *ibid.*, IV, 69, 131 (*citato*);

p. 120 [Nec vero...perturbet], cfr. *ibid.*, IV, 71, 132-133; [Caeterum...petantur], Giannini fa riferimento a *ibid.*, IV, 72, 133-99, 147; [Atqui ambiget...bonitatis], cfr. *ibid.*, IV, 63, 127-128 (*citato*); [Itaque in...abibit], cfr. *ibid.*, IV, 88, 142 (*citato*); [Quinetiam...perfectioribus (p. 121)], cfr. *ibid.*, IV, 84, 140 (*citato*);

p. 121 [Abi his Proclus...coniicienda], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 4, 129v; [Nam Plato...originem (p. 122)], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 9, 268-269;

p. 122 [A cuius opinione Chalcidius...sit], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CXXXVII; [In eandem sententiam Philo...interpretatus (p. 123)], cfr. FILONE DI ALESSANDRIA, *Opif.*, XXIV;

p. 123 [Sed haec...laborare], cfr. MASSIMO DI TIRO 1557, XXV, 192 (*citato*; il passo ricorre quasi integralmente in CHARPENTIER 1573, I, 9, 270); [His valde...li-



mum], cfr. FICINO 1576, *Pimander*, XIV, 1857 (*citato*; ma con ogni probabilità Giannini desume il passo da CHARPENTIER 1573, I, 8, 216); [His quinetiam...necessarium (p. 124)], cfr. AULO GELLIO, *Noct. Att.*, VII, 1;

*De providentia non est ut quis conqueratur si hominum plerique iniuste vitam agentes nihil mali reportent Cap. XXVIII*

p. 125 [Nam cum...inquinati], cfr. PLOTINO 1559, III, 2, 8, 142r-v (*citato*); [Neque tarditas...conturbata (p. 126)], cfr. PLUTARCO, *ser. num. vind.*, 550E-556D (*citato*);

p. 126 [Siquidem homines...nanciscuntur (p. 128)], Giannini parafrasa PLATONE 1546, *Phaedo*, 518 (*citato*);

p. 128 [Atque haec...vocant], cfr. *ibid.*, *Gorgias*, 370 (*citato*; verosimilmente stralciato da TEODORETO DI CIRRO, *Graec. aff. cur.*, XI, 25, come si evince dalla collazione con il testo latino in ID. 1573, II, 11, 563); [Nec vero...dabit], cfr. PLATONE 1546, *Dialogus decimus De legibus*, 878; [In eandem...protrahamus], Giannini rimanda genericamente al mito di Er (*Resp.*, 614b sgg.); [Plurachus...minores (p. 129)], cfr. PLUTARCO, *ser. num. vind.*, 564E-565B (in parte citato da RICCHIERI 1542, X, 12, 370);

p. 129 [Socrates...subiugata], cfr. RICCHIERI 1542, X, 12, 370-371;

*In quam sententiam accipienda sit Pythagorica & Platonica metempsychosis Cap. XXV*

p. 130 [Hic illud...persolvi], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 13, 132 (ma Giannini pretende di rimandare al testo plotiniano); [Quocirca...mulctabantur], cfr. *ibid.*, III, 2, 13, 142v; [Hanc puniendi...animarum], cfr. *ibid.*, III, 2, 13, 132; [Plotinus...conversiones], nel suo spunto Giannini ha presente CICERONE, *Tim.*, 12.45; [Mutatos sobolis...vestra? (p. 131)], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CXCVII;

p. 131 [animam eandem...revertere], cfr. ENEA DI GAZA 1560, 10; [Mercurius...prohibet], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 367; [His aliquo...nanciscantur (p. 132)], cfr. PLUTARCO, *De def. Orac.*, 415B-C;

p. 132 [quamlibet animam...Mercurio], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 4, 2, 151; [atque etiam...demitti], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 369; [Olympiodorus...exercuerunt], cfr. FICINO 2011(1), XVII, 4, 1746 o in alternativa RICCHIERI 1542, X, 12, 370; [ut qui ventri...versantur], cfr. PLATONE 1546, *Phaedo*, 502 (il passo ricorre anche in CHARPENTIER 1573, I, 13, 364); [Adiungit hoc...perterreri], cfr. FICINO 2011(1), XVII, 4, 1746 o in alternativa RICCHIERI 1542, X, 12, 370; [Alii illius...afficeretur], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 4, 2, 151 (il passo ricorre anche in CHARPENTIER 1573, I, 13, 370); [Plo-

tinus...belluae], cfr. FICINO 2011(1), XVII, 3, 1728 o in alternativa ENEA DI GAZA 1560, 11; [Idem tradit...comprobatam (p. 133)], per alcuni suoi rimandi Giannini potrebbe aver attinto a CHARPENTIER 1573, I, 13, 373 sgg.;

p. 133 [Sic enim scribit...transformat (p. 134)], cfr. PLOTINO 1559, III, 4, 2, 152-153 (*citato*; il passo ricorre parzialmente in CHARPENTIER 1573, I, 13, 368);

p. 134 [Haec est...queat], cfr. ENEA DI GAZA 1560, 12; [Porphyrius...universitatis], cfr. FICINO 2011(1), XVII, 4, 1734; [Porro...gerunt], cfr. ENEA DI GAZA 1560, 12; [Censent igitur...humano], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 4, 2, 150r-v; [Cum his...penetrare (p. 135)], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 376;

p. 135 [Proclus & Syrianus...Iamblichus], cfr. ENEA DI GAZA 1560, 13; [Sed sentiunt...alligari], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 4, 2, 151 (più probabilmente Giannini leggeva il passo ficiniano in CHARPENTIER 1573, I, 13, 370); [Alii animadvertentes...valeat], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 366; [communicare vero...complectabatur], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 4, 2, 151 (più probabilmente Giannini leggeva il passo ficiniano in CHARPENTIER 1573, I, 13, 369); [His ego...praelietur (p. 136)], il giudizio di Giannini è ispirato forse a TEODORETO DI CIRRO, *Graec. aff. cur.*, XI, 33 sgg.;

p. 136 [Enimvero...victitarunt], cfr. *ibid.*, XI, 40; [Itaque si...connexionem], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 376; [Amplius Platonem...interimatur], cfr. PLATONE 1546, *Dialogus nonus De legibus*, 861 (ma lo spunto è presente in FICINO 2011(1),

XVII, 4, 1740); [Ergo si Plato...verba], cfr. RICCHIERI 1542, IX, 21, 342; [Perversis...piscis (p. 137)], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 370-371;

p. 137 [Neque illud...disseruerunt], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 4, 2, 150v;

*Quae hominibus probis contingunt adversa momenti nihil habent ad providentiam evertendi Cap. XXVI*

p. 138 [Itaque...praecaveri], cfr. SERINA 1563, V, 19, 87v; [Huc accedit...disponantur], cfr. *ibid.*, V, 21, 90; [Neque credendum...erumpat], cfr. PLUTARCO, *ser. num. vind.*, 562C-D; [Verum de hac re Synesium...ingredienti (p. 139)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 5, 130 e FICINO 1576, *Synesium De somniis*, 1972;

p. 139 [quae recitantur...invenisti], cfr. BOEZIO, *Cons.*, II, 8, 1-7 (ma il passo è quasi integralmente citato in SERINA 1563, V, 19, 87v); [Nec vero...eveniunt (p. 140)], cfr. ENEA DI GAZA 1560, 22-26;

*Cur hominum animae in caduca corpora demittantur Cap. XXVII*

p. 141 [Veteres theologi...terrena], cfr. FICINO 1576, *Asclepius*, IIII, 1860; [Credi-

dit Empedocles...reportare (p. 142)], Giannini ha forse presente PLOTINO 1559, IV, 8, 1, 238v;

p. 142 [Cui opinioni...consepultam], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 374; [Idem quoque...consequatur], cfr. CHARPENTIER 1571, I, 4, 5; [Animae simul...effundere (p. 143)], Giannini riarrangia FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, IV, 4, 1332 [il testo ficiniano è parzialmente citato in CHARPENTIER 1573, I, 13, 375];

p. 143 [Non quod...diriguntur], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 368; [Postremo...exornant], cfr. FICINO 1576, *In Convivium Platonis de amore*, IV, 4, 1332; [Scitum est...deteriores], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, IV, 8, 2, 236v; [Porro cum...puritatem], cfr. FERNEL 1574, IV, 2, 144 e FICINO 2011(1), XVIII, 4, 1792-1796;

p. 144 [Plato animae...reversurae], cfr. TIEPOLO 1590, IV, 11, 150; [Iam vero...deorum], cfr. FERNEL 1574, IV, 2, 144-145; [Corpus istud...sepulchrum], cfr. TIEPOLO 1590, IV, 11, 152; [in quo...obruatur], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 368; [& in ambiguitate...indagare], cfr. PLOTINO 1559, IV, 3, 18, 200; [Etenim...detrimento], cfr. CHARPENTIER 1571, II, 1-2, 8v-10; [In hoc autem...proficiscantur], cfr. FICINO 2011(1), XVI, 5, 1636; [Nec est...antecederet], cfr. CHARPENTIER 1571, I, 5, 6; [tum etiam...perfruenda (p. 145)], cfr. FICINO 2011(1), XVI, 4, 1632;

p. 145 [Praeterea descensus...ferri], cfr. gli *scholia* di Charpentier alla *Teologia di Aristotele* in CHARPENTIER 1571, VII, 1, 56; [His illud...declarare], cfr. FICINO 2011(1), XVI, 5, 1636; [Quod si quis...minoribus (p. 146)], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 17, 456-457;

p. 146 [Et divinorum...posuerunt], cfr. PLATONE 1546, *Timaeus*, 723; [Ex his manifeste...divelluntur (p. 147)], lo spunto personale di Giannini prende le mosse da CHARPENTIER 1573, I, 17, 456-457 (vd. *supra* **Charpentier Jacques**); [His & aliis...efficitur], cfr., *ibid.*, I, 1, 3; [De hac animi...cessisse (p. 150)], cfr. FELICIANO 1547, I, 14v-16v (ma la lunga citazione dal *De abstinentia animalium* di Porfirio è contenuta parzialmente in CHARPENTIER 1573, I, 1, 4-5, da cui certamente Giannini prende spunto);

p. 150 [sensuum voluptatem...maxime capitale], Giannini sembra ispirarsi a CICERONE, *De senec.*, XII.39; [animas scilicet...contemplatio], cfr. CHARPENTIER 1573, I, 13, 368; [cuius beneficio...repetere], cfr. RICCHIERI 1542, XVI, 18, 613;

*Providentia minime prohibet quin singula suas perficiant operationes Cap. XXVIII*

p. 151 [Primum nulla...coacervaretur], Giannini sembra avere presente il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 9, 130v o in alternativa *ibid.*, III, 1, 4, 118; [Deinde nec...efficientes], cfr. il *Commento* di Ficino *ibid.*, III, 2, 9, 130v; [Adhaec rerum...labefactaretur], Giannini inserisce tacitamente una citazione

da Alcinoo, cfr. CHARPENTIER 1573, II, 19, 71; [Sed haec...confirmata], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 2, 122; [Sane res omnes...fungantur (p. 152)], Giannini ha forse presente *ibid.*, III, 2, 9, 130v-131;

p. 152 [& praesertim quae...animalia], cfr. PLOTINO 1559, III, 2, 9, 143; [Neque a providentia...operationes], Giannini ha forse presente *ibid.*, III, 2, 9, 142v (e aggiunge un generico rimando al libro X della *Repubblica*); [Non enim providentiae...distribuunt], cfr. FICINO 2011(2), *De divinis nominibus*, IV, 115, 153 (il passo ricorre anche in CHARPENTIER 1573, II, 19, 97); [Hinc Bardasanes Syrus...conditio], cfr. EUSEBIO DI CESAREA, *Praep. Evang.*, VI, 10, 1, 2, 5 (lo spunto è offerto forse da Ficino, cfr. PLOTINO 1559, III, 3, 122v, dove il testo viene parafrasato);

p. 153 [Iamblichus...coniungitur], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1904 (citato anche in CHARPENTIER 1573, II, 19, 79); [Et paulo post...subiicienda], cfr. FICINO 1576, *Iamblichus De mysteriis*, 1904; [Et sane si...patiuntur], cfr. CHARPENTIER 1573, II, 19, 74; [ut Democrito...disciplina (p. 154)], cfr. *ibid.*, 75-76;

p. 154 [Rursus cum...solutum], analogie con il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 3, 9, 118v (Giannini aggiunge una citazione da POSIDONIO 2004, fr. A221); [Plotinus...servitute], cfr. *ibid.*, II, 3, 9, 79; [Et libro de fato...vitiis], cfr. *ibid.*, III, 1, 8, 126 (*citato*); [Nam...subiicitur], Giannini sembra ispirarsi a *ibid.*, III, 1, 8, 119v; [Plato asseverat...esse (p. 155)], cfr. il *Commento* di Ficino *ibid.*, III, 1, 8, 119v (citato anche in CHARPENTIER 1573, II, 19, 74);

p. 155 [Libro I de legibus...asserimus], cfr. PLATONE 1546, *Dialogus primus De legibus*, 747 (citato anche in CHARPENTIER 1573, II, 19, 94, senza indicazione del libro); [Eandem sententiam...constituit (p. 156)], cfr. CHARPENTIER 1573, II, 19, 94;

p. 156 [In eandem...praeceps], cfr. MASSIMO DI TIRO 1557, XXV, 194-195 (*citato*); [Ex his...dicunt (p. 157)], cfr. AULO GELLIO, *Noct. Att.*, VII, 2, 6-13;

*Cognitio divina quamvis certa sit & immutabilis rebus tamen minime affert necessitatem Cap. XXIX*

p. 158 [Ad haec, inquit Chalcidius,...nos est (p. 159)], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CLXII-CLXIII;

p. 159 [Nec sequitur...administrari], Giannini ha presente AMMONIO 1569, *In librum De interpretatione*, 283 e forse anche SERINA 1563, VI, 22, 103v-104; [Caeterum quamvis...contaminatam (p. 160)], Giannini ha presente SERINA 1563, VI, 19, 101v-102v;

p. 160 [Itaque cum...postulet], cfr. CHARPENTIER 1573, II, 19, 97 o in alternativa BESSARIONE 1927, II, 10, 9, 193; [Nec profecto...contingentem (p. 161)], cfr. AMMONIO 1569, *In librum De interpretatione*, 281, 283 e SERINA 1563, VI, 21, 103;



p. 161 [Neque hoc...deterior], Giannini sembra avere presente AMMONIO 1569, *In librum De interpretatione*, 282 e SERINA 1563, VI, 19, 102;

*De fato multorum atque ipsius Platonis opinio explicatur Cap. XXX*

p. 162 [Fatum esse...senserunt], analogie con SERINA 1563, III, 12, 26; [Plerique...principatum], cfr. PLOTINO 1559, III, 1, 2, 124; [Democritus...efficiunt], cfr. *ibid.* (ma i nomi di Democrito e Talete sono desunti dal commento ficiniano *ibid.*, 117v-118); [Astrologi...existimarunt (p. 163)], cfr. *ibid.*, III, 1, 2, 124;

p. 163 [Opinio haec...reddere], cfr. SERINA 1563, III, 3, 20v; [Seneca...potest], cfr. SENECA, *Nat. quaest.*, II, 36; [Eiusdem opinionis...est], cfr. AULO GELLIO, *Noct. Att.*, VII, 2, 1; [per quam...habitura], cfr. SERINA 1563, III, 6, 22; [Huic Possidonius...concessit], cfr. *ibid.*, III, 8, 24; [Horum opinio...conspirant], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 1, 7, 119; [Mercurius...disponit (p. 164)], Giannini desume la prima parte della citazione ermetica da SERINA 1563, III, 8, 23 e poi recupera dall'originale, cfr. FICINO 1576, *Asclepius*, XIV, 1870;

p. 164 [Academici de fato...suscipi], Giannini stralcia la prima parte della citazione di Apuleio da SERINA 1563, III, 8, 24, per poi ritornare all'originale, cfr. APULEIO, *De dogm. Plat.*, I, 12, 205-206; [Plutarchus...naturae], cfr. SERINA 1563, III, 8, 24; [Idem libro de fato...adscriberet (p. 165)], cfr. PLUTARCO, *De fato*, 1-2,

568B-569A e CALCIDIO, *In Tim.*, CXLIII-CXLIV;

p. 165 [Ab aliis...administrantur], Giannini ha presente la definizione ficiniana di fato, cfr. PLATONE 1546, *Argumentum in dialogum XII De legibus*, 895 (citato anche in TIEPOLO 1590, V, 4, 174); [Hinc...Atropon], Giannini ha presente TIEPOLO 1590, V, 6, 180 e PLATONE 1546, *Argumentum in decimum dialogum De iusto*, 657; [quae aequali...circumagunt], cfr. TIEPOLO 1590, V, 7, 184-185; [Dea necessitatis...regrediatur], cfr. PLATONE 1546, *Argumentum in decimum dialogum De iusto*, 657; [Fusum adamantinum...perfruatur], Giannini sunteggia il testo ficiniano *ibid.*; [Tres Parcae...subiiciuntur], cfr. *ibid.*, e TIEPOLO 1590, V, 7, 185; [ostendunt...custodiuntur (p. 166)], cfr. PLATONE 1546, *Argumentum in decimum dialogum De iusto*, 657;

p. 166 [Parcae finguntur...spoliantur (p. 167)], cfr. *ibid.*, 657-658;

p. 167 [Animas...trahuntur], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 1, 8, 119v (citato in CHARPENTIER 1573, II, 19, 76); [Caeterum...dignitatis], cfr. il *Commento* di Ficino *ibid.*, III, 3, 5, 138v; [Itaque Cleanthes...providentia], cfr. CALCIDIO, *In Tim.*, CXLIV; [Nec praeterea...expleatur], cfr. *ibid.* e SERINA 1563, III, 63, 52; [Porro Platonici...efficaciore (p. 168)], Giannini ha forse presente SERINA 1563, III, 63, 54;

p. 168 [Scribunt...philosophiae], cfr. CHARPENTIER 1573, II, 19, 80; [fatum finivit...ordinibus], la citazione da Boezio è tratta da SERINA 1563, III, 63, 52v; [Ex

qua...assumat], cfr. BESSARIONE 1927, II, 10, 11, 195; [Eiusdem opinionis...conditione], cfr. PLUTARCO, *De fato*, 6, 570E-F; [Hic vero...expecta], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, III, 1, 3, 123r-v o in alternativa BESSARIONE 1927, II, 10, 11, 195 (ma la citazione da Sinesio sembra attinta direttamente all'originale, cfr. SINESIO 1560, *Oratio Aegyptia, sive de providentia*, 55); [Ex his intelligitur...repellerent (p. 169)], cfr. il *Commento* di Ficino in PLOTINO 1559, II, 3, 8, 70.

## BIBLIOGRAFIA

ALBERTUS HERO 1582 = ALBERTUS HERO, *De providentia Dei libri quinque*, Colonia, apud Maternum Colinum 1582.

ALESSANDRO DI AFRODISIA 1561 = ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentaria in duodecim Aristotelis libros de prima philosophia*, Venezia, apud Hieronymum Scottum 1561.

ALLEN 1984 = MICHAEL J.B. ALLEN, «Marsilio Ficino On Plato, the Neoplatonists and the Christian doctrine of the Trinity», *Renaissance Quarterly* XXXVII (1984), 555-84 (rist. In ID., *Plato's Third Eye. Studies in Marsilio Ficino's Metaphysics and its Sources*, Aldershot, Variorum 1995, IX).

AMMONIO 1569 = AMMONIO DI ERMIA, *In Porphyrii institutionem, Aristotelis categorias et Librum de interpretatione*, Venezia, apud Vincentium Valgrisium 1569.

BALDINI 1980 = ARTEMIO E. BALDINI, «Per una biografia di Francesco Piccolomini», *Rinascimento* s. II XX (1980), 389-420.

BARTOCCI 2010 = BARBARA BARTOCCI, «Il Platonismo di Paolo Beni da Gubbio e la critica della tradizione Neoplatonica», *Accademia* XII (2010), 75-108.

BESSARIONE 1927 = LUDWIG MOHLER, *Kardinal Bessarion als Theologe, Humanist und Staatsmann: Funde und Forschungen*, 3 voll., Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1923-1942, II.

BURATELLI 1573 = GABRIELE BURATELLI, *Praecipuarum controversiarum Aristotelis et Platonis conciliatio*, Venezia, apud Franciscum, Gasparem Bindonum et fratres 1573.

FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO 1986 = FRANCESCO CATTANI DA DIACCETO, *De pulchro libri III, accedunt opuscula inedita et dispersa necnon testimonia quaedam ad eundem pertinentia*, edidit S. Matton, Pisa, Scuola Normale Superiore, 1986 (Nuova collezione di testi umanistici inediti o rari, 18).

CHARPENTIER 1571 = *Libri quatuordecim qui Aristotelis esse dicuntur de secretiore parte divinae sapientiae secundum Aegyptios [...] nunc vero de integro recognitum*

*& illustratum scholiis quibus huius capita singula cum platonica doctrina conferuntur, per Iacobum Carpentarium, Claromontanum Bellovacum, Parigi, ex officina Iacobi du Puys 1571.*

CHARPENTIER 1573 = JACQUES CHARPENTIER, *Platonis cum Aristotele in universa philosophia comparatio, quae hoc commentario in Alcinoi institutionem ad eiusdem Platonis doctrinam explicatur*, Parigi, ex officina Iacobi du Puys 1573.

CHIARADONNA 2009 = RICCARDO CHIARADONNA, *Plotino*, Roma, Carocci Editore 2009 (Pensatori, 3).

CONTARINI 1571 = GASPARO CONTARINI, *Opera*, Parigi, apud Sebastianum Nivelium 1571.

GIOVANNI LORENZO D'ANANIA 1581 = GIOVANNI LORENZO D'ANANIA, *De natura daemonum libri IIII*, Venezia, [Aldo Manuzio il giovane] 1581.

ENEA DI GAZA 1560 = ENEA DI GAZA, *Theophrastus, sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione dialogus*, Zurigo, per Andream Gesnerum 1560.

FELICIANO 1547 = PORFIRIO, *De abstinentia ab esu animalium libri quatuor*, Bernardo Feliciano interprete, Venezia, apud Ioannem Gryphium 1547.

FELLINA 2014 = SIMONE FELLINA, *Modelli di Episteme neoplatonica nella Firenze del '400: le gnoseologie di Giovanni Pico della Mirandola e di Marsilio Ficino*, Firenze, Olschki 2014 (Studi Pichiani, 17).

FELLINA 2015 = SIMONE FELLINA, «*Platone a scuola: l'insegnamento di Francesco de' Vieri detto il Verino secondo*», in STEFANO CAROTI, CRISTIANO CASALINI (eds.), *Dal commentario al manuale: l'insegnamento della filosofia in età moderna* (Atti del convegno internazionale, Parma 8-9 maggio 2014), *Noctua II*, 1-2 (2015), 97-181.

FELLINA 2017 = SIMONE FELLINA, *Alla scuola di Marsilio Ficino: il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Pisa, Edizioni della Normale - Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento 2017 (Clavis, 5).

FERNEL 1574 = JEAN FERNEL, *Universa medicina*, Francoforte, apud Andream Wechelium 1574.

FICINO 1576 = MARSILIO FICINO, *Opera*, Basilea, ex officina Henricpetrina 1576.

FICINO 1987 = MARSILIO FICINO, *El libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Firenze, Olschki 1987 (Studi e Testi, 16).

FICINO 2000 = MARSILIO FICINO, *The Philebus Commentary*, a critical edition and translation by M.J.B. Allen, Tempe, Center for Medieval and Renaissance studies 2000 (Medieval et Renaissance texts et studies, 226).

FICINO 2002 = MARSILIO FICINO, *Three Books on Life*, a critical edition and translation with introduction and notes by C.V. Kaske, J.R. Clark, Binghamton (N.Y.), Center for Medieval and Early Renaissance Studies 2002 (Medieval and Renaissance texts and studies, 57).

FICINO 2011(1) = MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di ERICO VITALE, Milano, Bompiani 2011 (Il Pensiero Occidentale).

FICINO 2011(2) = DIONIGI AREOPAGITA, *De mystica theologia, De divinis nominibus*, interprete M. Ficino, edidit P. Podolak, Napoli, M. D'Auria Editore 2011.

FICINO 2012 = MARSILIO FICINO, *Commentaries on Plato, II. Parmenides*, ed. and transl. by M. Vanhaelen, 2 voll., Cambridge (Mass.)-London, Harvard University Press 2012 (The I Tatti Renaissance Library, 51-52).

FRANCESCHINI 1970 = ADRIANO FRANCESCHINI, *Nuovi documenti relativi ai docenti dello Studio di Ferrara nel sec. XVI*, Ferrara, Deputazione provinciale ferrarese di storia patria 1970 (Monumenti, 6).

GARIN 1966 = EUGENIO GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi 1966, 3 voll. (Piccola Biblioteca Einaudi, 80).

GIANNINI 1587 = TOMMASO GIANNINI, *De providentia ad sententiam Platonis et Platoniorum liber unus*, Ferrara, excudebant Iulius Caesar Cagnacinius et Frater 1587.

GIANNINI 1614 = TOMMASO GIANNINI, [...] *De mentis humanae statu post hominis obitum Disputatio aristotelica*, Padova, apud Nicolaum Albanensem 1614.

GIANNINI 1615 = TOMMASO GIANNINI, [...] *de lumine et speciebus spiritualibus, de mente effectrice et speciebus intelligibilibus, de daemonibus et mentibus materia separatis Disputationes aristotelicae*, Ferrara, apud Victorium Baldinum 1615.

GIANNINI 1618 = TOMMASO GIANNINI, [...] *De substantia Caeli et stellarum efficientia Disputationes aristotelicae*, Venezia, apud Robertum Meietum 1618.

GIANNINI 1622 = TOMMASO GIANNINI, *Commentariorum et disputationum aristotelicarum de iis quae primum in scientia de natura considerantur libri septem*, Venezia, apud Santum et Mathaeum Grillum fratres 1622.

GRENDLER 2002 = PAUL F. GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore & London, The Johns Hopkins University Press 2002.

GRITTI, 2008 = ELENA GRITTI, *Proclo: dialettica, anima, esegesi*, Milano, LED 2008 (Il Filarete, 257).

LATTANZIO 1544 = LATTANZIO, *Divinarum institutionum libri septem* [...] *Eiusdem De ira Dei* [...], Colonia, ex officina typographica Petri Quentel 1544.

LEFÈVRE D'ÉTAPLES 1539 = *In hoc opere continentur totius philosophiae naturalis paraphrases* [...], Parigi, apud Ioannem Parvum 1539.

MASSIMO DI TIRO 1557 = MASSIMO DI TIRO, *Sermones sive Disputationes XLI*, Parigi, ex officina Henrici Stephani 1557.

MUCCILLO 1996 = MARIA MUCCILLO, *Platonismo ermetismo e prisca theologia: ricerche di storiografia filosofica rinascimentale*, Firenze, Olschki 1996 (Quaderni di Rinascimento, 36).

PATRIZI 1581 = FRANCESCO PATRIZI DA CHERSO, *Discussionum peripateticarum tomus tertius*, Basilea, ad Perneam lecythum 1581.

GIOVANNI FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA 1573 = GIOVANNI FRANCESCO PICO DELLA MIRANDOLA, *Opera Omnia*, Basilea, ex officina henricpetrina 1573.

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di E. Garin, 2 voll., Firenze, Vallecchi 1946-52, (rist. anast. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Opere*, Torino,

Nino Aragno Editore 2004 voll. II-III, con una presentazione a cura di M. Bertozzi).

PLATONE 1546 = PLATONE, *Opera translatione Marsilii Ficini emendatione et ad graecum codicem collatione Simonis Grynaei*, Basilea, in officina Frobeniana 1546.

PLOTINO 1559 = PLOTINO, *De rebus philosophicis libri LIIII in Enneades sex distributi, a Marsilio Ficino Florentino e graeca lingua in latinam versi, et ab eodem doctissimis commentariis illustrati [...]*, Basilea, apud Petrum Pernam 1559.

POSIDONIO 2004 = POSIDONIO, *Testimonianze e frammenti*, Milano, Bompiani 2004 (Il Pensiero Occidentale)

CESARE PRETI, s. v. *Tommaso Giannini*, Dizionario biografico degli Italiani, LIV, 2000, consultabile on-line all'indirizzo [http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-giannini\\_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-giannini_(Dizionario-Biografico)/) [26/06/2019]

RICCHIERI 1542 = LUDOVICO RICCHIERI, *Lectionum antiquarum libri XXX*, Basilea, per Hieronymum Frobenium 1542.

MARCO ANTONIO SABELLICO 1535 = MARCO ANTONIO SABELLICO, *Rapsodiae historiarum enneadum ab orbe condito*, Lione, in aedibus Nicolai Petit & Hectoris Pernet 1535.

SCHMITT 1976 = CHARLES B. SCHMITT, «L'introduction de la philosophie platonicienne dans l'enseignement des universités à la Renaissance», in *Platon et Aristote à la Renaissance: XVI<sup>e</sup> colloque international de Tours*, Paris, Vrin 1976, 93-104.

SERINA 1563 = GIULIO SERINA, *De fato libri novem*, Venezia, ex Officina Iordani Zileti 1563.

SIMONE SIMONI 1567 = SIMONE SIMONI, *Commentariorum in Ethica Aristotelis ad Nicomachum liber primus*, Ginevra, apud Ioannem Crispinum 1567.

SIMPLICIO 1544 = SIMPLICIO, *Commentaria in octo libros Aristotelis de physico auditu*, Parigi, apud Ioannem Roigny 1544.



SINESIO 1560 = *Georgii Pachymerii In universam fere Aristotelis philosophiam epitome [...] subiunctus est huic peripatetico philosophus platonicus Synesius [...]*, Basilea, in officina Frobeniana 1560.

SIRIANO 1558 = SIRIANO, *In II XII et XIII Aristotelis libros Metaphysices commentarius*, in Academia Veneta 1558.

STEEL 2007 = CARLOS STEEL, *Il sé che cambia. L'anima nel tardo neoplatonismo: Giamblico, Damascio e Prisciano*, trad. it. di L.I. Martone, Bari, Edizioni di Pagina 2006 (Biblioteca filosofica di Quaestio, 2) (*The changing self. A study on the Soul in Later Neoplatonism: Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Brussels 1978).

STEUCO 1578 = AGOSTINO STEUCO, *De perenni philosophia libri decem, De mundi exitio, De Eugubii urbis suae nomine Tractatus*, Parigi, apud Michaëlem Somnium 1578.

TEMISTIO 1542 = TEMISTIO, *Paraphrasis in Aristotelis Posteriora & Physica, in libros item De anima [...] Ermolao Barbaro Patricio Veneto interprete*, Venezia, apud Hieronymum Scotum 1542.

TEODORETO DI CIRRO 1573 = TEODORETO DI CIRRO, *Opera*, Colonia, apud Ioannem Birckmannum 1573.

TIEPOLO 1590 = STEFANO TIEPOLO, *Academicarum contemplationum libri decem*, Basilea, per Conradum Uvaldkirch 1590.

TIGERSTEDT 1974 = EUGÈNE N. TIGERSTEDT, *The decline and fall of the Neoplatonic interpretation of Plato: an outline and some observations*, Helsinki, Societas Scientiarum Fennica 1974 (Commentationes humanarum litterarum, 52).

TOMEIO 1524 = NICCOLÒ LEONICO TOMEIO, *Opuscula*, Venezia, in aedibus Gregorii de Gregoriis 1524.

TOMEIO 1530 = NICCOLÒ LEONICO TOMEIO, *Aristotelis stagiritae parva quae vocant naturalia [...] omnia in latino conversa & antiquorum more explicata a Nicolao Leonico Thomaeo*, Parigi, apud Simonem Colinaeum 1530.

VASOLI 2001 = CESARE VASOLI, «Platone allo Studio Fiorentino-Pisano», *Rinascimento* s. II, XLI (2001), 39-69.

VIVES 1555 = JUAN LUIS VIVES, *Opera*, Basilea, apud Iacobum Parcum expensis Episcopi iunioris 1555.

VIVES 1569 = *Tomus V Operum D. Aurelii Augustini De civitate Dei libros XXII*, Basilea, ex officina frobeniana 1569.

ZIMARA 1584 = TEOFILO ZIMARA, *In libros tres Aristotelis de anima Commentarii*, Venezia, apud Iuntas, 1584.

# QUALCHE CONSIDERAZIONE SULLA *GEOMANTIA* ATTRIBUITA A GUGLIELMO DI MOERBEKE

ALESSANDRA BECCARISI\*

Come è noto l'attribuzione della *Geomantia*<sup>1</sup>, trattato in otto *particulae* che presenta principi e metodo di una tecnica di divinazione naturale, è da tempo oggetto di discussione.

Nonostante la tradizione manoscritta indichi concordemente Guglielmo di Moerbeke come autore del trattato, Thomas Käppeli ritiene la *Geomantia* un apocrifo, senza però offrire alcun argomento a proposito<sup>2</sup>. Martin Grabmann, nel suo *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*,<sup>3</sup> si mostra persuaso che si tratti dell'unica «opera sua propria», ma al contempo trova strano che Guglielmo di Moerbeke, penitenziario papale e arcivescovo di

---

\* Ringrazio il prof. Stefano Caroti il cui lavoro, confluito nel suo *L'Astrologia in Italia. Profezie, oroscopi e segreti celesti, dagli zodiaci romani alla tradizione islamica, dalle corti rinascimentali alle scuole moderne: storia, documenti, personaggi*, New Compton Roma 1983, è stato fonte di ispirazione per il progetto sulla tradizione geomantica nel medioevo. Desidero ringraziare inoltre la Alexander von Humboldt Stiftung che mi ha permesso di svolgere le mie ricerche presso la Bayerische Staatsbibliothek nel 2011 (presso la cattedra del prof. Thomas Ricklin, Seminar für Geistesgeschichte und Philosophie der Renaissance) e nel 2019 (presso la cattedra del prof. Marc Aelko Aris, Lateinische Philologie des Mittelalters).

1 Uno studio di riferimento imprescindibile per la storia della geomanzia medievale è ancora CHARMASSON 1980.

2 KÄEPELI 1975, 129; PARAVICINI BAGLIANI 2018, 221-222.

3 GRABMANN 1946, 49 e 167-168, nota 176.

Corinto, possa aver «scritto un libro sopra la *Geomantia*, la quale è dichiarata da san Tommaso una forma della peccaminosa divinazione». Un argomento che nel 1974 Minio Paluello, in un articolo scritto per il *Dictionary of Scientific Biography*, liquida come *unfounded* e ne conclude che non vi è ragione di credere che la *Geomantia* sia una traduzione dal greco o dall'arabo.<sup>4</sup>

Venti anni dopo ritorna sulla questione Josef Brams<sup>5</sup>, per mostrare, sulla base di evidenze testuali, che l'attribuzione della *Geomantia* a Guglielmo di Moerbeke non è dimostrabile. Aggiunge inoltre che non si tratta di un'opera originale o una traduzione, quanto piuttosto di una *compilatio* di testi diversi di origine araba. La *Geomantia* è, infatti, interpolata con un trattato anonimo *Desiderantibus verum iudicium dare* che secondo Thérèse Charmasson circola autonomamente ed è tramandato da 4 manoscritti<sup>6</sup>.

L'avvio presso l'università del Salento dell'edizione critica della *Geomantia* accompagnata da una serie di studi critici ha recentemente riproposto la questione della paternità del trattato, della sua natura e della sua datazione, portando all'attenzione degli studiosi alcuni fatti documentali che qui sintetizzo<sup>7</sup>:

1) La *Geomantia* è tramandato da 15 manoscritti, di cui 8 concordemente attribuiscono il trattato a *frate Guglielmo de morbeca, penitentiario Domini Pape*.

---

4 MINIO-PALUELLO 1974, 435b: «The authenticity of the attribution has been doubted on the ground that a "faithful follower of Aquinas" could not have written a treatise on matters condemned by the master, but the premise is unfounded. There is no reason to believe that the *Geomantia* is a translation from the Greek or Arabic».

5 BRAMS 1991, 559-560.

6 CHARMASSON 1980, 157-167.

7 L'edizione critica della *Geomantia* è a cura di Elisa Rubino nell'ambito del progetto FIRB (Futuro in Ricerca) *Foreseeing Events and Dominating Nature: Models of Operative Rationality and the Circulation of Knowledge in the Arab, Hebrew and Latin Middle Ages*, la cui unità di Lecce è da me diretta. Segnalo in particolare i seguenti lavori VANHAMEL 1989, 376-383; BECCARISI 2011 e BECCARISI 2017; RUBINO 2017(1) e RUBINO 2017(2).

Indico di seguito gli *explicit* dei quattro manoscritti che tramando tutte le otto *particulae*:<sup>8</sup>

- ms. Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Qu. 384, f. 82ra: «Explicit liber geomantie artis in 8 particulas divisus atque modo regulari ordinatus per fratrem Gill. De Moerbeca per penitentiarium domini pape Anno Domini incarnationis 1388 secundum quosdam».

- ms. Erlangen, Universitätsbibliothek, ms. 666, f. 1r: «In nomine [...] Incipit liber geomantie magistri Guillelmi de Morbeca sacre theologie professoris ac penitentiarii sanctissimi domini Gregorii pape septimi. Hoc opus agredior scientie [...]».

- ms. Kassel, Landesbibliothek, Astron. Qu. 16, f. 43r [=K]: «Explicit liber artis geomantie de fratre (sup. lin.) guillelmo de moerbeta penitentiario domini pape compilatus anno incarnationis 1288 secundum quosdam».

- ms. Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., 76. 1., Fol. Aug. [=G]: «Geomantia fratris guilhelmi de morbeca penitentiarii domini pape dedicata atnulpho nepoti. Anno domini millesimo ducentesimo octuagesimo octavo. Hoc opus est scientie geomancie».

2) Sei dei codici risalgono al XIV secolo e di questi, tre tramandano tutte le 8 *particulae*, di cui il trattato è costituito (vedi punto precedente).

3) Due manoscritti indicano come data di composizione o compilazione il 1288: il ms. Kassel, Landesbibliothek, Astron. Qu. 16, e il ms. Wolfenbüttel, Herzog August Bibl., 76. 1. Aug. fol. (cat. 2725). Il manoscritto Erfurt, Bibliotheca Amploniana, Qu. 384 indica come data il 1388, che però è sicuramente un errore del copista, perché una *Geomantia* attribuita a Moerbeke compare

---

8 BECCARISI 2017, 378.

nel catalogo della piccola libreria della Sorbona che risale al 1388<sup>9</sup>.

Relativamente alla personalità di Moerbeke<sup>10</sup>, che circa la metà dei manoscritti indica come l'autore della *Geomantia*, due suoi contemporanei Witelo e Heinrich Bate di Mechelen ne testimoniano l'interesse per la scienza e l'astrologia.

Witelo dedica a Guglielmo la sua *Perspectiva*, nella cui introduzione informa il lettore circa gli interessi filosofici di Guglielmo, *studiosus universalium entium* e *sedulus scrutator* della rete di influenze celesti di cui partecipano i corpi inferiori<sup>11</sup>:

Universalium entium studiosus amor te uinctum detinens, me tibi, utidem appetentem, sic coniunxit, ut uoluntas tua mihi sit imperium: me uoluntas quoque tua arceat ab affectibus tibi displicentium passionum. Quia ergo tibi, ut totius entis sedulo scrutatori (dum ens intelligibile a primis suis prodiens principijs, entibus indiuiduis sensibilibus per modum causae, actu mentis coniungeres, et singulorum causas singulas indagares) occurrit diuinarum uirtutum influentiam inferioribus rebus corporalibus per uirtutes corporales superiores modo mirabili fieri. Nec enim res corporae inferiores in ordine partium uniuersi, diuinae uirtutis incorporaliter sunt participes, sed per superiora sui ordinis, contractam uirtutem participant, ut possunt: sicut et in alio substantiarum intellectiuarum ordine inferiores substantias per superiorum sui ordinis illustrationem a fonte diuinae bonitatis deriuatam, prout uniuscuiusque natura fert, per modum intelligibilium influentiarum fieri, mentis acumine perspexisti.

A Guglielmo, incontrato a Lione nel 1271, Heinrich Bate di Mechelen, profon-

---

9 CHARMASSON 1980, 164.

10 Cfr. BECCARISI 2011, 109-127.

11 Opera di riferimento, che contiene l'edizione del prologo della *Perspectiva* con dedica a Guglielmo di Moerbeke, è ancora BAEUMKER 1908. Da considerare anche l'edizione tardo cinquecentesca di Federico Risner in *Opticae thesaurus Alhazeni arabis libri septem, nunc primus editi*, Basilea 1572, consultabile anche on line <http://perspectiva.biblherz.it/doc05.html#risnerC.intro.praefatio> (ultima consultazione 25.07.2019); PARAVICINI BAGLIANI 1975, 425-453.

do conoscitore della scienza astrologica<sup>12</sup>, dedica il suo *Magistralis compositio astrolabii* composto su richiesta del domenicano nell'ottobre del 1274. Come suggerito da Emmanuelle Poulle<sup>13</sup> lo strumento doveva avere un uso pratico, ovvero determinare la posizione delle stelle e delle costellazioni per ricavarne un appropriato giudizio astrologico.

Sembra confermare questo interesse del domenicano per la divinazione naturale anche la sua traduzione del *Tetrabiblos* di Tolomeo, che si chiude con la traduzione di una tabella astrologica che permette ai lettori di calcolare il momento della morte.<sup>14</sup>

Nessuno di questi fatti è certamente determinante per stabilire se la *Geomantia* sia o meno attribuibile a Moerbeke. Pieter Beullens, in un recente articolo dall'inequivocabile titolo *Why William of Moerbeke is not the author of 'his' Geomantia (and why that does not make the text less interesting)*<sup>15</sup>, intende dimostrare che Guglielmo di Moerbeke non è e non può essere l'autore della *Geomantia*. Le argomentazioni addotte riprendono in gran parte le osservazioni di carattere linguistico fatte da Josef Brams, il quale nella *Geomantia*, aveva individuato sia termini propri del latino volgare, tipico delle opere popolari e assenti dalle traduzioni di Guglielmo, sia espressioni idiomatiche che tradiscono un'origine araba del trattato<sup>16</sup>. Beullens integra queste considerazioni con una riflessione sulla dubbia etimologia della parola *geomantia* («geomantia: dicitur a geos quod est terra et mantia divinatio»)<sup>17</sup>, che dimostrerebbe una sorta di imperizia dell'autore, che mal si concilia con l'immagine di Gu-

---

12 BROECKE, JUSTE, SHLOMO, STEEL 2018.

13 POULLE 1972, VI, 272-275.

14 VUILLEMIN-DIEM, STEEL, DE LEEEMANS 2015, 131-133, in particolare 133.

15 BEULLENS 2019.

16 BRAMS 1991, 59-60.

17 BEULLENS 2019, 243.

gielmo di Moerbeke, esperto traduttore dal greco. A queste argomentazioni di ordine linguistico Beullens aggiunge due considerazioni basate sulla tradizione manoscritta. La prima è relativa alla data di composizione attestata da tre manoscritti (quattro se si considera il 1388 un errore del copista), ovvero 1288 anno in cui Moerbeke doveva essere morto. La seconda si riferisce alla circolazione del trattato: tutte le copie della *Geomantia* sono relativamente tarde e per la maggior parte conservate in biblioteche di area tedesca, circostanza estranea alle traduzioni di Moerbeke, che invece ebbero sin da subito ampia circolazione, soprattutto in Italia<sup>18</sup>.

Le considerazioni fatte, e le obiezioni mosse sono sicuramente pertinenti, ma mi pare non tengano conto di un dato importante, ovvero che la *Geomantia* non sia né un trattato 'originale' (nel senso moderno del termine) né una traduzione. Come aveva ipotizzato Brams si tratta piuttosto di una *compilatio*, una silloge di materiale diversi, messi insieme in base a un progetto e ordinati in base a una struttura. Il genere letterario in cui inserire la *Geomantia* non può essere un dato secondario, soprattutto quando si intende dedurre da caratteristiche linguistiche del trattato informazioni circa la sua paternità. È opportuno dunque, preliminarmente, chiarire a quale genere letterario appartiene la *Geomantia*.

## 1. La *Geomantia* come *compilatio*

Come ho avuto occasione di dimostrare nel mio recente *Moerbeke e la divina-*

---

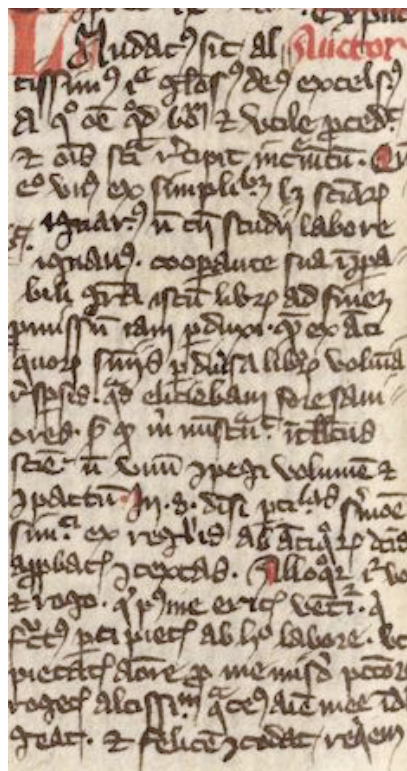
18 BEULLENS 2019, 244. Riguardo invece all'argomentazione secondo cui «it seems highly improbable that a society in which the wife, *uxor*, and the mistress, *amasias*, are mentioned on the same level was compatible with the views of William of Moerbeke, papal penitentiary» penso si possa rispondere con le parole di Minio Paluella, ovvero che sia *unfounded*.



zione<sup>19</sup>, la *Geomantia* attribuita a Guglielmo di Moerbeke è una compilazione di testi, di cui il trattato *Desiderantibus verum iudicium dare* è solo uno dei testi e nemmeno uno dei più utilizzati. L'appartenenza della *Geomantia* al genere letterario delle *compilationes* non è però soltanto una ipotesi avanzata dagli studiosi.

L'individuazione di una 'nota d'Autore' nel manoscritto di Kassel conferma ciò che sino ad ora era solo un'ipotesi.

Ai fogli 42v-43r dopo il capitolo dal titolo *De numeris et elementis figurarum*, che si chiude con un semplice *explicit* si legge, introdotto dal titolo *Auctor* rubricato in rosso il passo seguente di cui ripropongo la trascrizione:

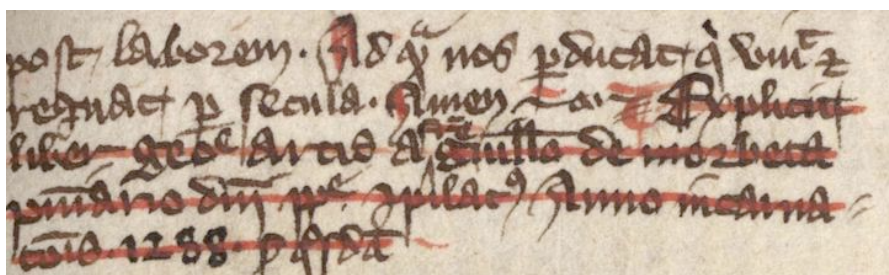


Laudatus sit altissimus ille gloriosus excelsus a quo omne, quod bonum et utile

<sup>19</sup> BECCARISI 2017, 375-381.

procedit, et omnis scientia recipit incrementum. Quoniam ego unus ex simplicibus licet scientiarum ignarus, non tamen studii labore ignavus cooperante sua incomparabili gratia istum librum ad finem promissum iam perduxì, quantum ex antiquorum sententiis per diversa librorum volumina respersis, quas eliciebam fore saniores, secundum quod mihi ministravit intellectus scientiae, in (conj.) unum compegi volumen et compactum in octo divisi particulas sermone simplici ex regulis ab antiquorum dictis approbatis contextas. Alloquor igitur vos et rogo, qui post me eritis venturi, qui fructus percipietis ab hoc labore, ut pietatis amore pro me misero peccatore rogetis altissimum quatenus animae mee indulgeat, et felicem concedat requiem post laborem, ad quam nos perducat, qui vivit et regnat per saecula. Amen.<sup>20</sup>

Segue un secondo *explicit*, che indica titolo dell'opera, autore e data. Ciascuna linea del colophon, come tutti i titoli dei capitoli, è barrata da un tratto rosso ornamentale<sup>21</sup>: «Explicit liber artis geomantie a fratre (*add. sup. lin.*) gullielmo de moerbeka penitentiario domini pape compilatus anno incarnationis 1288 secundum quosdam».



Il passo, che come detto è documentato solo nel manoscritto di Kassel, si presenta come un breve capitolo con un proprio titolo. Non è dunque un colophon, né un *explicit*, ma una sorta di postfazione di un personaggio che parla in prima persona, ovvero l'*auctor* per offrire alcune informazioni circa il testo appena terminato. In particolare egli ci informa circa metodo di composizione

20 BECCARISI 2017, 375-381.

21 VANHAMEL 1989, 377.

e struttura del trattato.

Per quanto riguarda la composizione l'*auctor* riferisce di aver raccolto in unico volume *diversas regulas et sententias* di uomini del passato sparse in diversi libri.

Egli ci informa anche circa il criterio con cui ha operato la sua scelta, ovvero selezionando le sentenze più ragionevoli (*saniores*). Ci dice inoltre di aver diviso questo unico trattato in otto *particulae* costituite (*contextas*) «ex regulis ab dictis approbabit antiquorum».

L'*Auctor*, dunque, insiste per ben due volte sul fatto che gli escerti di cui il trattato è costituito sono le più ragionevoli ma anche quelle attestate da una lunga tradizione.

Non vi può essere alcun dubbio che la 'nota d'autore' si riferisca alla *Geomantia*: si tratta infatti di un'opera compatta e coerente al suo interno, divisa in otto *particulae*, costituita per la maggior parte di detti o sentenze provenienti da altri testi come *Desideranti verum iudicium dare*, identificato da Therese Charmasson<sup>22</sup> oppure il più noto *Estimaverunt Indi*, di cui si è già avuto occasione di mostrare alcune corrispondenze letterali<sup>23</sup>.

Non di lavoro 'originale', dunque, si tratta, e nemmeno di traduzione, ma piuttosto di una *compilatio* di testi diversi provenienti da tradizioni culturali differenti: soprattutto araba naturalmente, o latina, come indicano alcune questioni che vedremo successivamente.

Dall'*Auctor* veniamo anche a sapere che questo testo non era pensato per uso personale, ma era stato 'commissionato' (*promissum*). Ci è ignoto il destinatario: la tradizione riferisce di un certo nipote *magister Arnulphus*, di

22 CHARMASSON 1980, 121-127.

23 ZAVATTERO 2017(1), 65-78; BECCARISI 2017, 390-394.

cui sino ad ora nulla si conosce<sup>24</sup>.

Nella nota l'*Auctor*, dunque, fa riferimento a due fasi distinte del suo lavoro editoriale: raccolta di fonti diverse, scelte per la loro attendibilità e autorevolezza («ex antiquorum sententiis per diversa librorum volumina respersis, quas eliciebam fore saniores, secundum quod mihi ministravit intellectus scientiae») e composizione di una nuova opera, facilmente consultabile, ben strutturata e compatta («unum compegi volumen et compactum in octo divisi particulas sermone simplici»).

Chi sia pratico di *compilationes* medievali riconoscerà certamente nella nota d'autore della *Geomantia* il tipico vocabolario del compilatore/autore documentato in moltissimi *prologi* ad opere soprattutto di ambito storico e teologico<sup>25</sup>.

Nel corso del Medioevo questa procedura aveva ottenuto solo gradualmente il pieno riconoscimento, ma già nella seconda metà del XII secolo si usava il termine *compilator* in senso neutro, senza connotazioni negative, soprattutto per gli autori di opere di diritto canonico<sup>26</sup>.

Uno degli esempi più noti è naturalmente quello di Vincenzo di Beauvais che nel prologo allo *Speculum naturale* così descrive la sua opera<sup>27</sup>:

Denique quoniam (ut supra dictum est) ex diversis auctoribus hoc opus contextum est, ut sciatur, quid cuius sit, singulorum dictis eorum nomina annotavi. [...] Ut autem huius operis partes singule lectori facilius elucescant, ipsum to-

---

24 Paravicini Bagliani riferisce di un *Arnulphus de Morbeche*. Cfr. PARAVICINI BAGLIANI 2018, 222.

25 La bibliografia sulle *compilationes* medievali è vasta. Faccio riferimento ai titoli principali e ringrazio Isabelle Draelards per le indicazioni bibliografiche: HATHAWAY 1989, 19-44; MEYER; 1997, 390-413; PALMER 1989, 43-88; ROUSE, ROUSE 1992, 113-134.

26 HATHAWAY 1989, 38.

27 VINCENZO DI BOUVAIS 1494 *Speculum*, Prol., cap. 3.

tum opus per libros, et libros per capitula distinguere volui, quod et speculum maius appellari decrevi. Speculum quidem eo quod quicquid fere speculatione id est admiratione vel imitatione dignum est, ex his que in mundo visibili et invisibili ab initio usque ad finem facta vel dicta sunt, sive etiam futura sunt, ex innumerabilibus fere libris colligere potui, in uno hoc breviter continentur.

Non può sfuggire l'affinità terminologica con la nota d'autore della *Geomantia*, che dimostra, a mio parere, come l'*Auctor* si inserisse consapevolmente in un genere letterario – quello delle *compilationes* – già con una sua dignità riconosciuta.

Del resto, come è noto, Bonaventura interpreta la *compilatio* come una delle quattro possibilità di comporre libri. Egli distingue e definisce i seguenti tipi di 'autorialità': *scriptor*, *compiler*, *commentator* e *auctor*, a seconda della integrazione di parti proprie a parti altrui<sup>28</sup>:

Quadruplex est modus faciendi librum. Aliquis enim scribit aliena, nihil addendo vel mutando; et iste vere dicitur scriptor. Aliquis scribit aliena addendo, sed non de suo; et iste compiler dicitur. Aliquis scribit aliena et sua, sed aliena tamquam principalia, et sua tamquam annexa ad evidentiam; et iste dicitur commentator non auctor. Aliquis scribit et sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem et debet dici auctor.

Mi pare, dunque, sia legittimo chiedersi se l'indicazione 'Auctor' che si trova alla fine della *Geomantia* attribuita a Moerbeke vada intesa nel senso tecnico dato da Bonaventura, ovvero come colui che scrive «sua et aliena, sed sua tamquam principalia, aliena tamquam annexa ad confirmationem».

Allo stato attuale della ricerca non è possibile rispondere a questa domanda: non esiste, purtroppo, a quanto mi consta, alcuna pubblicazione di riferimento sul vocabolario o sulla tecnica di compilazione di opere di divina-

---

28 BONAVENTURA 1882 *Sent.*, I, q. 4, 14, 2.

zione. È un lavoro ancora da fare. Ritengo però si possa intendere come monito: la questione della paternità della geomanzia e della sua attribuzione a Guglielmo di Moerbeke non potrebbe essere risolta semplicemente su basi linguistiche e testuali. Preliminarmente a ogni ipotesi, infatti, occorrerebbe distinguere con certezza le parti 'originali' (nel senso moderno del termine naturalmente) da quelle 'compilate', perché le 'anomalie linguistiche', opportunamente notate da Brams e da Beullens, potrebbero essere proprie dei testi che l'*auctor* ha messo insieme per comporre o compilare la *Geomantia*.

## 2. La *Geomantia* e l'*Estimaverunt Indi*

Che la geomanzia fosse una scienza araba e orientale era un fatto noto.

Studi preliminari e l'edizione in corso della *Geomantia* stanno, infatti, portando alla luce una presenza significativa, anche se implicita, di un classico della letteratura geomantica, ovvero l'*Estimaverunt Indi*, che nel 1277 incorre nella censura del vescovo Stefano Tempier<sup>29</sup>. Sono stati individuati, sino ad ora, diverse corrispondenze letterali concentrate sui seguenti temi:

*Pars fortune*

Fondamento della scienza geomantica

Funzione del geomante

Ascendente

Riguardo alla *pars fortune* rimando all'articolo di Irene Zavattono<sup>30</sup> *Estimaverunt Indi: la diffusion d'un text geomantique condamné*. In questa occasione mi soffermerò sugli altri tre temi, anche se si tratta di questioni affrontate in arti-

---

29 Cfr. PALAZZO 2017, 167-224; ZAVATTONO 2017(2), 63-65.

30 ZAVATTONO 2017(2), 66-68.

coli precedenti.

All'inizio della *V particula* (*De radice et virtute huius scientie*) l'*Auctor* descrive i tre movimenti su cui si fonda la legittimità della scienza geomantica: il primo movimento deriva dalla stessa anima razionale, il secondo movimento dai corpi celesti, mentre il terzo movimento proviene dai corpi inferiori. Un esempio chiarisce questo gioco di influenze o rete di nessi causali: come non è il martello che lavora la materia grezza a darle la forma ma piuttosto l'attività dell'artigiano (*artifex*)<sup>31</sup> allo stesso modo non è la mano che, calcolando i punti nella sabbia produce il significato nascosto delle figure (*intentiones figurarum*), quanto piuttosto l'influenza della virtù dei corpi celesti, che l'anima comprende *ex igneitate sua*. All'anima umana i corpi celesti (*celestia*) influiscono sapienza e intelletto grazie ai quali essa può comprendere il significato nascosto delle figure geomantiche:

A. De motu scientie huius Et nota quod ista scientia habet 3 motus: primus est ab ipsa anima rationali, secundus est a corporibus supracelestibus, tertius inferioribus. Unde cum anima sit ignee nature et ex angelica natura creata sine forma sine materia intellectus et sapientie, ex subtilitate creationis sue et nobilitate ascendit ad superiora, cui celestia influunt sapientiam et intellectum, ut mediante inferiore motu per vestigium arene comprehendat et det intelligere corpori per dispositionem inpressionis, quod fuit occultum apparet. Unde sicut malleus in malleando non dat formam materie sed industria artificis, nec utique manus calculando in arena dat congregationem in omnibus intentionibus, sed influenza virtutis corporum celestium, quam ex igneitate sua comprehendit, rationalis. **Est enim vestigium huius scientie ex omnibus vestigiis quo dixit deus in libro suo: O quam sunt vestigia arene si fueritis credentes.**<sup>32</sup>

---

31 Si gioca qui con il termine *artifex* (*artigiano*), che nel gergo geomantico indica il geomante. A questo proposito, rimando al testo anonimo pubblicato in TANNERY 1920, 327: «*Artifex est quicumque de omni questione, tam universali quam particulari et de nativitatibus puerorum similiter dat responsa, secundum artis precepta*».

32 GUILIELMUS DE MOERBEKA, *Geomantia* 5.1., ed. Elisa Rubino (in corso di stampa), K f. 30va.

L'influenza celeste agisce dunque in due modi: sui punti tracciati sulla sabbia (*vestigia arene*) e sul geomante che grazie alla propria facoltà razionale sa ricostruire correttamente il significato dei segni lasciati dalla virtù dei corpi celesti sulla terra. La corretta interpretazione delle figure geomantiche si presenta dunque come l'esito di una virtù, di origine divina e quindi vera e attendibile. Essa è uno dei *vestigia arene* di cui Dio stesso parla nel suo libro. A quale libro si sta riferendo l'*Auctor*?

La risposta la offre un luogo analogo dell'*El*, in cui la geomanzia è esplicitamente inserita nel contesto della tradizione coranica:

Et narrauit etiam **de senibus et antiquis** quia in illo iterum interrogatus fuit nuncius dei et dixit '**Est vestigium scientie ex omnibus uestigiis que dixit deus sublimis in suo libro**'. Dixit enim deus sublimis: 'Venite cum libro ante istum librum scilicet in quo sunt **vestigia scientie si estis credentes**'. Hec est **de anchora Maurorum**, id est textus illius libri in quo sunt precepta et **leges Mahumeti**.<sup>33</sup>

Questo passo dimostra che il libro a cui si riferiscono sia la *Geomantia* che l'*Estimaverunt Indi* è *de anchora Maurorum*, ovvero il libro che contiene i precetti e le leggi di Maometto: il Corano.

Un secondo accenno al libro che conterebbe un riferimento alla *scientia arene* si trova nella *IV particula (De iudiciis et questionibus solvendis et solutis)* dove l'*Auctor* ritorna sulla questione del fondamento divino della scienza geomantica. Dio stesso, infatti, ha posto nella terra il senso per ogni cosa e dalla terra provengono profeti e miracoli, come attestano gli antichi saggi e come è testimoniato nel libro di Dio:

---

<sup>33</sup> Palazzo ha individuato la fonte. Si tratta di una parafrasi del verso 4 della Sura 46 del Corano. Cfr. PALAZZO 2018, 97-198.



**B. Deus posuit omni rei significationem in terra, qua significetur ex precognitione et ex stellis.** Dixerunt autem senes antiqui ex vestigio scientie huius veniunt prophete et mirabilia multa super quam testatur **Deus in libro suo: Dominus O quam magna et infallibilis scientia arene, si fueritis iusti.**<sup>34</sup>

Anche in questo secondo caso la fonte implicita è l'*EI* Firenze, Biblioteca Medicea Laurenziana, Plut. XXX.29, f. 17ra: «Deus autem iam posui omni rei in terra significationem qua significetur ex precognitione ex stellis et aliis».

Sia nel primo che nel secondo passo indicati come A e B l'*Auctor*, dunque, non si limita a citare letteralmente l'*EI*, ma interviene a modificare essenzialmente la sua fonte: elimina ogni riferimento alla natura del libro che sarebbe a fondamento della scienza geomantica e ne omette sia il titolo (*de anchora Maurorum*) sia l'autorità (*precepta et leges Mahumeti*). Il frammento coranico che sopravvive nella *Geomantia* non sembra destare preoccupazione, una preoccupazione che evidentemente ha animato l'*Auctor* nella sua opera di compilazione, perché elimina o omette qualsiasi riferimento esplicito all'*Estimaverunt Indi*.

Eppure a questa opera l'*Auctor* attinge spesso, non solo per ricavarne informazioni circa la tecnica geomantica e il significato delle varie figure, ma anche per determinare la funzione del geomante, in particolare il suo ruolo di mediatore tra caso e necessità. La tecnica prevede, infatti, che il getto dei punti debba essere casuale, non determinato dalla volontà del geomante o del richiedente, ma piuttosto dalle influenze celesti che, 'guidando' la mano del geomante, determinano la parità o la disparità dei punti tracciati sulla terra. Le figure che emergono da questa prima fase sarebbero dunque la rappresen-

---

34 GUILLELMUS DE MOERBEKA, *Geomantia*, ed. Rubino, K, f. 12rb.

tazione terrena di una precisa configurazione astrologica che si verifica nel momento della richiesta.

Attraverso lo studio delle figure il geomante è in grado di ricostruirne ed esplicitarne il significato nascosto, scritto dalle stelle sulla sabbia o sulla terra. Questo significato rivela, a chi sappia leggerlo, ciò che è nascosto nell'anima del richiedente, i suoi timori e desideri più profondi, che il geomante porta alla luce tramite l'interpretazione della *intentio* delle figure. La geomanzia medievale si presenta così come un'investigazione dell'inconscio, un tema che sembra affascinare sia Tommaso d'Aquino, che ne parla nel *De sortibus*<sup>35</sup>, sia lo storico Ibn Khaldun<sup>36</sup>, il quale insiste sulla pretesa "dei divinatori della sabbia" di investigare l'inconscio, o di comprendere i fenomeni psichici attraverso l'osservazione di figure convenzionali, come appunto le figure geomantiche:

*Geomantia*, K30v

Incipit quinta particula de veritate, radice et virtute huius scientie.

De primordiali materia et radice huius scientie dicimus quod consistit in duabus figuris tantum scilicet paritate et disparitate quarum una generat similem et eandem sue socie, alia vero

*Estimaverunt Indi*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale, Magliab. XX.9, f. 1ra:

Et scias quod **non formantur figure secundum quod intendit querens**, nec secundum questionem eius, et non formantur in eis, nisi cum eo cuius portendit potentia esse, siue querat de eo querens aut non querat, sic formantur, **sicut formantur in uisione**. Et propter illud errat in eis qui

35 Sulla geomanzia come investigazione dell'inconscio si vedano GARIN 1976, 39; BECCARISI 2011; BECCARISI 2017, 393; ZAVATTERO 2017(2), 80. Sul *De sortibus* si veda PORRO 2017, 14-166.

36 IBN KHALDUN 1967 *Discours*, 224-228.

dissimilem. Ex istis autem concluditur et **interpretatur id quod est in anima, occultum** manifestatur ex formatione earum, quia **non formantur secundum quod intendit querens**, sed virtute et potentia ex influentia celestium corporum et signorum, **sicut formantur in visione secundum quod possibile est et casus necessarius**. Nam intentio est illa, cum qua transit virtus et potentia in regimine signorum

credit quod intentio egredietur in eis secundum omnem habitudinem in eis voluntarie, cum res non est ita. Et non formatur intentio in eis nisi quando est in eis **quod est possibile esse, et cuius casus est necessarius**. Nam **intentio illa est** que formatur in eis et quando intendit homo rem cuius esse non pertransit potentiam, non formatur in eis, nisi quod erit, sicut praemisimus.

Anche in questo caso l'*Auctor* sembra rielaborare la sua fonte, per semplificarla, chiarirla e arricchirla di considerazioni non meramente pratico-tecniche. Come nei passi prima commentati, infatti, il testo dell'*Auctor* insiste molto sul ruolo delle influenze celesti nella formazione delle figure. Esso costituisce il quadro epistemologico in cui la tecnica geomantica si inserisce e da cui trae la sua validità, un tema totalmente assente nell'*EI*. Sia l'*Auctor* che l'*EI* affermano che le figure e il loro significato *non formantur secundum quod intendit querens*, ma solo la *Geomantia* riconduce tutto il procedimento alla virtù e alla potenza che derivano dall'influenza dei corpi celesti e dei segni zodiacali.

Troviamo conferma di questo procedimento di semplificazione e chiarificazione rispetto alla fonte nella particula VIII *De iudicio per unam solam figuram occurrentem in prima domorum* in cui l'*Auctor* affronta il tema dell'Ascendente<sup>37</sup>.

L'Ascendente è la prima figura che emerge dal getto dei punti e occupa

---

37 ZAVATTERO 2018, 75-77.

la prima casa, che è la casa della vita e dunque di tutto ciò che comincia. Questa figura rappresenta il richiedente ed è per questo molto importante. L'*Auctor*, ad esempio, afferma che un geomante esperto può ricavare tutte le informazioni di cui ha bisogno soltanto dall'analisi della figura che occupa la prima casa:

Geomantia, K38vb-39ra

**Ascendit autem in prima domorum omnium ex celestium motu et anime et percussione terre, secundum intentionem eius. Elevatur et egreditur de occultatione ad apparitionem, de privatione ad esse et cognitionem et ponitur loco questionis et super eam erigitur ascendens et equat domos et rectificat planetas. Et vocatur domus vite, quia per eam questio occultata in anima apparere incipit et reviviscit sicut fetus aut natus in utero matris de obscuritate exit ad lucem, spirat et apparet,** ita figura in visceribus terre mortua et occultata per certos motus apparet et lucescit in suo ortu, quare nos dicimus et certum est, quod prima est mater omnium potissima et ergo locum tenet in geo-

Estimaverunt Indi, Firenze, Biblioteca Nazionale, Magliab. XX.9, f. 4ra

Ascendens autem est figura prima que formatur **et ascendit in prima domorum ex percussione et ex motu terre secundum intentionem eius** Incipit ergo et apparet et elevatur et egreditur de privatione ad esse et de occultatione ad apparitionem et est locus questionis nobilis quam accepit astrologus et **erigit super eam ascendens et equat domos et rectificat planetas** et loquitur super illud quod apparet ex eis. Domorum uero prima est ascendens et est **domus vite** quam **questio** fuit mortua et uixit et priuata et est apparens, uel inuenta et **occultata in anima** domini scilicet sui et apparet et est sicut **natus qui fuit in uentre matris** sue et natus est et **exiuit de tenebris ad lumen et apparuit et spirauit.**

mantia potissimum.

La sinossi mostra bene le differenze tra i due testi, e conferma quanto detto precedentemente: il testo della *Geomantia* attribuita a Moerbeke non solo semplifica e rielabora la sua fonte, ma la inserisce anche in un contesto epistemologico, completamente assente nell'*EI* ovvero il gioco di influenze che si determina tra i movimenti delle sfere celesti, l'anima del geomante e il getto dei punti, che l'*Auctor* menziona, come abbiamo visto, nella *particula V*.

Ma la *Geomantia* non è l'unico testo in cui compare questa descrizione dell'Ascendente: come ha dimostrato Irene Zavattero<sup>38</sup> essa si ritrova in un altro grande classico della letteratura geomantica, ovvero l'*Ars geomantie nova*<sup>39</sup> di Bartolomeo da Parma, attestato a Bologna nel tardo '300. Si tratta di un dato non è secondario, utile per determinare almeno il termine *ante quem* della *Geomantia* e per verificare alcune ipotesi, come cercherò di dimostrare nel paragrafo successivo.

### 3. L'*Auctor* e Bartolomeo da Parma

È opinione condivisa<sup>40</sup> che la *Geomantia* attribuita a Guglielmo di Moerbeke abbia avuto una circolazione soprattutto in area centro-nord europea.

In realtà se si guarda non tanto al luogo in cui l'opera è attualmente conservata, quanto piuttosto il luogo in cui fu probabilmente copiata si scopre, ad esempio, che il manoscritto di Kassel (sino ad ora uno dei manoscritti

---

38 ZAVATTERO 2018, 77.

39 CHARMASSON 1980 e ZAVATTERO 2018 citano quest'opera come *Summa Geomantie*. In realtà i 2 manoscritti principali che tramandano questa opera la indicano come *Ars geomantie*. Il manoscritto di Vienna aggiunge *nova*. Vedi anche NARDI 1964.

40 BECCARISI 2011, 109-114; RUBINO 2017(1), 95; BEULLENS 2017, 40.

migliori e sicuramente il più significativo per la ricostruzione della tradizione del testo) fu copiato probabilmente nel nord Italia<sup>41</sup>.

A questo va aggiunto il manoscritto di Firenze, anche se incompleto, e la traduzione italiana della *Geomantia* conservata nel codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale II. I. 372 ai fogli 101ra-208vb<sup>42</sup>.

Si tratta di pochi indizi, certo, ma sufficienti per supporre una fortuna 'italiana' della *Geomantia* attribuita a Moerbeke. Questa supposizione si rafforza se si considera anche il rapporto, ancora da chiarire, tra la *Geomantia* e l'attività di Bartolomeo da Parma.

Bollato da Nardi come 'verboso imbecille', Bartolomeo da Parma<sup>43</sup> è un personaggio interessante, di cui ancora poco si conosce. Attivo a Bologna nel XIII secolo, è autore di corposi trattati di argomento astronomico-astrologico e geomantico. Nel 1286 compone a Bologna un *Breviloquium de fructu artis totius astronomiae*, di cui il *Liber Introductorius* di Michele Scoto contiene ampie porzioni<sup>44</sup>. Il trattato fu composto «ad preces et honorem domini Thedisii de Fusto»<sup>45</sup> o, come correttamente suggerisce Bruno Nardi, «de Flisco».<sup>46</sup>

Nel 1288, infatti, Bartolomeo mette mano ad un' *Ars geomantie nova* «ad preces domini Tedisii de Flisco, qui erat tunc electus in episcopum civitatis Regii»<sup>47</sup>. Un «de Flisco» viene nominato inoltre in una curiosa nota a margine

---

41 Si rimanda alla scheda bibliografica disponibile on line (ultima visita 25/07/2019), all'indirizzo URL = [https://orka.bibliothek.unikassel.de/viewer!/metadata/135712175017-4/1/LOG\\_0000/](https://orka.bibliothek.unikassel.de/viewer!/metadata/135712175017-4/1/LOG_0000/).

42 RUBINO 2017(2), 84-85.

43 NARDI 1964, 747-50- Ancora valido NARDUCCI 1885, 1-31; l'edizione del terzo libro del *Tractatus sphaerae* è stata curata da Charles Burnett in BURNETT 2001, 151-212.

44 BURNETT 2001, 37-76 e 111-115; ACKERMANN 2001, 90.

45 BURNETT 1994, 112.

46 Cfr. NARDI 1964.

47 Cfr. ms. Oxford, Bodleian Library, Digby 134, ff. 1-128 e Wien, Österreichische Nationalbibliothek 552, ff. 1-205. Cfr. NARDUCCI 1884, 22.

di un giudizio astrologico documentato al f. 125va del manoscritto München, Staatsbibliothek, Clm. 10268, contenente la versione lunga del *Liber Introductorius* di Michele Scoto: «Iudicium compilatum a magistro Bartholomeo Parmensi et huic opera additum grandi amore, et fuit pro domino Henrico de Flisco, mcclxxxvi de mense Maii prima dominica introitus sui».

Una seconda opera geomantica è un estratto dalla *Ars geomantiae nova*, ovvero il *Breviloquium artis geomantiae* di cui la biblioteca di Monaco conserva ben 4 esemplari. Il manoscritto München, Staatsbibliothek, Clm. 489, ff. 61-173, porta l'indicazione *Bologna ottobre 1294* (sebbene l'amanuense per distrazione abbia scritto 1494), e fu composto "ad preces duorum. suorum amicorum. et discipulorum, Ioliannes et Paulus [sic] Theutonicorum"<sup>48</sup>. Un secondo manoscritto monacense, il Clm. 398, conserva una versione più ampia del *Breviloquium artis geomantiae*.

Del *Breviloquium* esiste inoltre una traduzione italiana conservata nel codice Magliabechiano II, 1, 372<sup>49</sup>, che tramanda anche la traduzione italiana della *Geomantia* attribuita a Moerbeke.

I destini dei due testi, la *Geomantia* attribuita a Moerbeke e l'*Ars geomantie* di Bartolomeo da Parma, paiono dunque incrociarsi più volte e a questo punto non sorprende che sia l'*Ars geomantiae nova* (1288), sia il *Breviloquium artis geomantiae* (1294) documentano una certa intertestualità con la *Geomantia* attribuita a Moerbeke.

Vediamo qualche esempio e cominciamo con l'*Ars geomantie*, un corposo trattato in 4 parti o libri, senza però struttura interna coerente, tanto che le stesse nozioni sono spesso trattate più volte, in punti diversi dell'opera e

---

48 NARDUCCI 1884, 21, d.

49 NARDUCCI 1884, 23.

spiegazioni complementari sono esposte in parti differenti.

Come altri trattati di geomanzia anche Bartolomeo classifica le figure geomantiche in entranti, uscenti, fisse e mobili e i loro rapporti con i quattro elementi, i quattro umori, le stagioni, le parti del mondo, i pianeti e i segni dello Zodiaco.

La natura delle figure si modifica a seconda della casa occupata e quindi Bartolomeo esamina la natura delle case, il loro valore e il loro significato proprio. Dedicava poi un capitolo alla prima casa o *Ascendens*, in cui cita esplicitamente *l'Estimaverunt Indi*. Nel paragrafo precedente abbiamo visto che questo tema si trova anche nella *Geomantia* attribuita a Moerbeke, in cui si riscontrano alcune citazioni letterali, ma implicite. Riporto qui la sinossi per comodità, aggiungendo il testo dell'*Ars geomantiae* di Bartolomeo da Parma.

Secondo Zavattero<sup>50</sup> i testi di Bartolomeo, dell'*EI* e della *Geomantia* hanno solo poche parole in comune e approfondiscono aspetti diversi relativi al tema dell'*Ascendente*. A un'analisi più approfondita emergono però alcuni dettagli di un certo interesse, che la sinossi seguente aiuta a comprendere.

*Estimaverunt  
Indi, Firenze,  
BN, Magliab.  
XX.9, f. 4ra*

*Geomantia,  
K38vb-39ra*

Bartholomaeus  
Parmensis, *Ars  
geomantie nova*,  
Wien, National-  
bibliothek, lat.  
5523, f. 25r

Ascendens au-  
tem est figura  
prima que for-  
matur **et ascen-**

**Ascendit au-**  
**tem in prima**  
**domorum om-**  
*nium ex cele-*

Dicit Albusaid  
tripolitanus, qui  
fuit perfectus in  
hac arte, quod

---

50 ZAVATTERO 2017(2), 78.



**dit in prima domorum ex percussione et ex motu terre secundum intentionem eius..**

*stium motu et anime et percussione terre, secundum intentionem eius.*

hec ars omnino componitur in terra ad maiorem veritatem reperienda in rebus passatis presentibus et futuris, naturaliter sciendo quod prima figura que formatur in questione artis est ascendens et primus locus orbis et ortus solis et a natura movetur prima veniens in primam domum XII domorum, scilicet ex motu terre secundum iterationem ipsius que fit *quadam virtute corporum superiorum et inferiorum.*

Incipit ergo et apparet et **elevatur et egreditur de privatione ad esse et de occultatione ad apparitionem** et est locus questionis nobilis

**Elevatur et egreditur de occultatione ad apparitionem, de privatione ad esse et cognitionem et ponitur loco questionis et super eam eri-**

Hic quod ascendens incipit apparere. **Egreditur et elevatur de non esse ad esse de privatione ad multiplicationem et de occultationem ad appari-**

quam accepit astrologus et erigit super eam ascendens et equat domos et rectificat planetas et loquitur super illud quod apparet ex eis.

Domorum uero prima est ascendens et est **domus uite** quam **questio** fuit mortua et uixit et priuata et est apparens, uel inuenta et **occultata in anima** domini scilicet sui et apparet et est sicut **natus qui fuit in uentre matris** sue et natus est et **exiuit de tenebris ad lumen et apparuit et spirauit**

**gitur ascendens et equat domos et rectificat planetas.**

*Et vocatur domus uite, quia per eam questio occultata in anima apparere incipit et reviviscit sicut fetus aut natus in utero matris de obscuritate exit ad lucem, spirat et apparet, ita figura in visceribus terre mortua et occultata per certos motus apparet et lucecit in suo ortu, quare nos dicimus et certum est, quod prima est mater omnium potissima et ergo locum tenet in geomantia po-*

**tionem** et per punctum ipsius equat XII domos celi et rectificat planetas prout sunt in speris.

*Et vocatur domus uite, quia per eam questio occultata in anima apparere incipit et reviviscit sicut fetus aut natus in utero matris de obscuritate exit ad lucem, spirat et apparet, ita figura in visceribus terre mortua et occultata per certus motus et tam videtur quamdiu vixit mortua. Et nunc est apparens viva et inuenta se in occultis anime querentis et ipsa est, sicut natus noviter in mundo quod fuit dudum in ventre matris*

tissimum.

s u e o ccultus  
divina tamen  
virtute exiens de  
tenebris et ve-  
niens ad lucem,  
qui dum venit  
spirat, vivit, cre-  
scit et nutrimen-  
tum lucis et or-  
dine cometis as-  
sumit nature  
agens et patiens  
in grande multi-  
tudine diverso-  
rum.

Bartolomeo attribuisce la teoria sull'Ascendente ad *Albusaid tripolitanus*, un nome che ricorre spesso come possibile (anche se forse mai esistito) autore dell'*EI*<sup>51</sup>. Non sorprende, dunque, trattandosi di un autore arabo, che l'*Auctor* nella *Geomantia* ne ometta il riferimento, come abbiamo visto fare in altre occasioni. Colpiscono invece due altre evidenze: Bartolomeo, come l'*Auctor*, si riferisce al gioco di influenze tra le virtù dei *corpora superiora* sugli *inferiora*, che condiziona il getto dei punti. Ma soprattutto tra il testo dell'*Auctor* e quello di Bartolomeo si osserva più di una semplice intertestualità. Entrambi utilizzano certo l'*Estimaverunt Indi*, ma lo rielaborano alla stessa maniera, tanto che sia la *Geomantia* attribuita a Moerbeke che l'*Ars* di Bartolomeo condividono frasi assenti nell'*Estimaverunt Indi*, evidenziate nel testo in grassetto corsivo.

È legittimo chiedersi allora se in questo caso l'*EI* non sia piuttosto fonte indiretta per uno dei testi presi in esame, e se tra la *Geomantia* e l'*Ars geomantia*

---

51 Cfr. PALAZZO 2017, 201-203; ZAVATTERO 2017(2), 78-79.

*tiae* di Bartolomeo non sussista invece un rapporto di dipendenza.

In altre parole: è possibile che uno sia la fonte per l'altro?

Rispondere a questa domanda non è al momento facile, ma potrebbe essere molto utile per risolvere alcuni dei misteri che circondano la *Geomantia* attribuita a Moerbeke.

Basta pensare alla data di composizione dell'*Ars geomantiae nova* di Bartolomeo da Parma, attestata da tutti i manoscritti (5) che tramandano l'opera: è il 1288, anno che, curiosamente, compare anche in 3 manoscritti della *Geomantia* attribuita a Guglielmo di Moerbeke e che Beullens ritiene essere una data verosimile per la sua composizione<sup>52</sup>.

Già Willy Vanhamel, nella sua biografia dedicata a Guglielmo di Moerbeke,<sup>53</sup> riteneva questa data sbagliata e ne spiegava così l'origine: «On peu se demander si cette erreur est due à une confusion avec la 'Summa geomantiae' de Barthélemy de Parme qui est de beaucoup la plus répandue au moyen age et qui doit être datée sans aucun doute de 1288».

Come suggerisce il passo appena commentato, il rapporto tra l'*Auctor* e Bartolomeo da Parma sembra essere qualcosa di più di una semplice confusione di date e potrebbe rivelare un inaspettato quanto prezioso termine *ad quem* o *post quem*, a seconda se sia Bartolomeo che 'cita' lo pseudo Moerbeke o il contrario. Considerato che Moerbeke muore intorno al 1286, capire la direzione di questo rapporto, potrebbe offrire qualche dato in più per svelare, finalmente, l'identità dell'*Auctor*.

Altre intertestualità interessanti sono le seguenti.

---

52 BEULLENS 2019, 240.

53 VANHAMEL 1989, 382.

Una caratteristica della *Geomantia* è la presenza di alcuni versi che hanno evidentemente lo scopo di aiutare il geomante a ricordare le numerose associazioni tra figure, case, elementi e segni dello zodiaco. Uno di questi si trova nel capitolo che si chiama *Recapitulatio* (K3ra) e serve per riassumere alcuni temi affrontati delle distinzioni precedenti. Gli stessi versi, con la stessa funzione, si trovano anche nell'*Ars geomantie* di Bartolomeo, ma distribuiti a gruppi di quartine in punti diversi del libro:

*Geomantia, I particula, Recapitulatio* K3a

Magna pars premissorum  
**patet** <per> hos versus:

*Albus, Triste, Capud Maior,  
Letitia, Lucrum*

e t *Carcer* anni tempora significant, *Bella,*

*Puer, Rubeus, Populus Minor*  
et *Via* menses.

Dat coniunx horas *Cauda* forisque dies.

Bartholomaeus Parmensis,  
*Ars geomantiae*, Wien, Nationalbibliothek, lat. 5223, f. 19r

Igitur sciendum est quod earum alie sunt fortes, alie debiles, alie audaces et furiose, et maligne in sua significatione et alie tarde et temperate bonesive communicans in sua significatione. Unde versus:

*Cauda, Rubeus, Honor Apparens et Amissio flamme.*

*Sunt aeris Feretrum, Puer, Acquisitio, Ridens.*

*A c Mundus facie, Populus, Via, Candidus unde id est aque.*

*Terrea sunt Caput intus, Honor, Tristitia, Carcer.*

*Arietis Lucrum minor et Letitia Tauri.*

*Candidus est Cancri, Puer et Rubeus Geminorum.*

*Virginis est Caput et Feretrum, sed Strata Leonis.*

*Belliger est Libre, Scorpionis Amissio, Tristis.*

*Cauda Sagittario servit Populus Capricorno.*

*Urne Fortuna maior Pesci quoque Carcer.*

*Triste senis Claustum Iovis Acquisitio, Ridens,*

*Bella, Rubeus Martis, Fortuna est Utraque Solis,*

*Dampno, Pulcra Venus, iungit Mercurius Albus.*

*Luna Via, Populus, Capud*

*Cauda, Rubeus, Honor Apparens et Amissio flamme.*

*Sunt aeris Feretrum, Puer, Acquisitio, Ridens.*

*A c Mundus facie, Populus, Via, Candidus unde id est aque.*

*Terrea sunt Caput intus, Honor, Tristitia, Carcer*

Bartholomaeus Parmensis, *Ars geomantiae*, Wien, Nationalbibliothek, lat. 5223, f. 12r

Unde versus

*Triste senis Claustum Iovis Acquisitio, Ridens,*

*Bella, Rubeus Martis, Fortuna est Utraque Solis,*

*Dampno, Pulcra Venus, iungit Mercurius Albus.*

*Luna Via, Populus, Capud*

utile, pessima *Cauda*.

utile, pessima *Cauda*.

Un altro passo in comune è il seguente:

*Geomantia*, I particula 1 dist.,  
K1va

Quibus debeat fieri questio  
sic dicimus quod debeat fieri  
**hominibus credentibus ar-**  
**tem** et scientiam, temperatis  
et discretis, non furiosis, **non**  
**mentecaptis**, non stultis,  
**non pueris, nec temptanti-**  
**bus artem** nec obloquentibus  
neque vagis aut derisoribus  
vel scientiam vituperantibus.  
Et generaliter omnibus  
scientie fidem non adhiben-  
tibus fieri questio non debet

Bartholomaeus Parmensis,  
*Ars geomantiae*, Wien, Natio-  
nalbibliothek, lat. 5223, f. 3v

Similiter non debent facere  
questionem nec eorum preces  
audire qui sunt **increduli**  
**huius artis** vel multum dubij  
ac indiscreti vel importuni ad  
querendum quales sunt **pueri**  
**imperfecte etatis**, furiosi,  
**mentecapti**, rustici, fatui, et  
**temptatores**

Alle evidenze appena portate se ne aggiunge una terza relativa alla struttura e ai titoli dei vari capitoli. Bartolomeo da Parma, come l'*Auctor*, presenta il significato e la natura di ciascuno dei pianeti e successivamente quello delle figure geomantiche loro attribuite. Tratta in seguito della fisiognomica delle figure. Bartolomeo dedica una parte di questa sezione all'esame del significato particolare di ciascuna figura in ognuna delle 12 prime case: «Incipit tertia pars de particulari significationis uniuscujusque figure in qualibet domo». Questo titolo corrisponde quasi letteralmente all'*incipit* della VII particula

della *Geomantia*: «Incipit 7 particula de figura (singolari) in tota linea quid per se etiam significationem ad unumquodque signum in qualibet domo».

Bartolomeo, inoltre, esamina quali sono le figure geomantiche che appaiono nelle case XIII, XIV, e XV, ovvero le case dei testimoni e del Giudice. Questa parte nell'*Ars geomantie* si sviluppa in due capitoli consecutivi intitolati il primo: *De bonitate et malitia testium et iudicis in qualibet questione*, il secondo: *De generatione omnium figurarum geomantie*<sup>54</sup>.

Ora anche nella *Geomantia* troviamo due capitoli con i medesimi titoli e che trattano i medesimi argomenti, ma disposti secondo una struttura differente: Il primo *De bonitate malitia Iudicis et Testium* si trova nella IV particula (*Incipit quarta particula de iudiciis et questionibus solvendis et soluti*) (K14r); il secondo *De generatione omnium figurarum* lo troviamo nella II particula (*Incipit secunda particula de progressu et ortu et cetera <motibus possibilibus et impossibilibus>*<sup>55</sup> (K6rb).

Passiamo ora al *Breviloquium artis geomantie* composto nel 1294. Come l'*Ars geomantie nova*, anche il *Breviloquium* non ha una struttura precisa: l'autore tende a ripetere le stesse nozioni in diversi punti del trattato e la tradizione manoscritta documenta aggiunte e costanti rimaneggiamenti. Tramandato da 4 manoscritti, tutti e quattro conservati a Monaco nella Staatsbibliothek<sup>56</sup>, due di questi il Clm. 260 e il Clm. 398 documentano una parte molto ampia che, secondo la Charmasson «semble empruntée au traité de Guillaume de Moerbeke (génération des figures, mouvements, significations des figure dans les maisons». L'osservazione della Charmasson si è rivelata esatta.

---

54 CHAMASSON 1980, 148.

55 Incipit...etcetera *om.* G

56 CHAMASSON 1980, 150-154.



Ne offro di seguito un esempio. Il passo dal *Breviloquium* segue una lunga lista di questioni geomantiche, divise per casa di pertinenza. Il passo della *Geomantia* viene dal *prologus minor* e dalla prima *distinctio* della particula I. Entrambi contengono le seguenti informazioni: origine della geomantia, cause e *radix* del trattato.

Bartholomaeus Parmensis,  
*Breviloquium*, München,  
Staatsbibliothek, Clm. 398, f.  
73r

Quia namque **ars astronomie nimis est difficilis et prolixa** ad inveniendum quomodo inferiora a superioribus regulantur nec potest de levi in omni loco stellarum haberi notitia, ideo a **philosophis et auctoribus** haec brevis operatio compilata est, que si non sortiatur rationem scientie cum non **elevetur** ex principiis per se notis causisque conclusionis. Occulta tamen superiorum influenza et facti experientia dum tamen in operando non erretur ostendit plenum operisque scientifici veritate.

*Geomantia*, K1r

Prologus minor: Hoc opus geomantie aggredior scientie. In prohemio autem isto dicam, que fuit causa intentionis scientie huius et quare fuit inventa vel condita. Et ratio huius est **ab auctoribus et philosophis** huius scientie inventoribus assignata, quoniam **ars astronomie nimis erat difficilis et prolixa** ad iudicandum tradita. Et iterum quia non in omnibus locis neque in omnibus temporibus licebat illam formare tum propter temporis brevitatem, tum propter incognitum seu inattingibilem stellarum cursum aut planetarum motum sive pro directione vel retrogradatione casum seu stationem<sup>57</sup>, ut in quinta

---

57 sive pro ... stationem *om.* G

Materialis causa huius opusculi est corpora tam superiora quam inferiora.

Causa formalis seu forma tractandi est quater quater-no linearum. Causa etiam formalis est consideratio figurarum in domibus suis ut acquisitionis vel amissionis etc.

Causa finalis est cognoscere preterita, videre presentia et prenosticare futura.

**Radix autem operis consistit in punctorum sive stellarum paritate aut imparitate.** Et consideratio rei quae site ex mathematicorum considerationibus dependet, sicut inferius in suis locis patebit.

huius libri particula plenius est tractatum. **Et similiter dicam, que sit materia huius libri, et que sit forma, et que sit causa finalis, et que sit radix in hac arte. Et similiter in quibus figuris sit radix, et in quibus virtus consistit eandem, et in quibus consequentia.** De quibus singulis in hoc volumine sive codice suis in locis adiuvante scientiarum omnium datore sufficientem dabimus doctrinam. Materia dico superiora est et inferiora corpora.

Forma, in linea scilicet, est in figuris tantum (Segue schema delle figure)

**Finalis causa est cognoscere preterita, videre presentia et pronosticare futura.**

Radix vero consistit in duabus figuris tantum, scilicet in paritate et in imparitate, ut Populus, Via, etc.

De exercitio huius artis est notandum quod debet fieri in tempore sereno tantum nec ventoso, ut sit manus ad recipiendum influentiam regiminis a superioribus

Ex his nota quod si questio est de fratre 3 domus dicitur querens suum votum, scilicet rei quesite et venture et situs figurarum in propriis mansionibus seu domibus vel alienis, **ut acquisitio in ariete, fortuna maior et letitia in thauo, puer et rubeus in Geminis, Candidus in Cancro, Puella in Libra, Caput Draconis et Congregatio in Vergine, Cauda Draconis in Sagittario, Amissio et Transversus in Scorpione Fortuna maior in Aquario, Carcer in piscibus, Via in Leone.**

(*Geomantia* K1va) De tempore vero dicimus sic, quod tempus debet esse serenum, non nebulosum nec aquosum nec ventulosum, cuius ratio dicitur in quinta particula huius tractatus.

(*Geomantia* K 3rb) Adhuc autem dicimus et recolligimus ex premissis, quod habent in se quandam virtutem proportionatam quatuor anni temporibus, ut hic ostensum est, preter quam habent, ut semotim diximus, diversitatem aliam in se ut earum moram in signis duodecim et dominum super se appropriatis a planetis et significationem earum annorum, scilicet mensium, dierum et horarum (add. G: **et mora in signis talis est ut acquisitio in ariete fortuna minor et letitia in tauro via in leone puer et rubeus in geminis candidus sive albus in cancro caput et coniunctio in virgine puella in libra amissio et tristitia in scorpione cauda in sagittario populus in capricorno fortuna maior in aquario carcer que omnia ab istis comprehenduntur versibus.**

**Sciendum quod in omnibus questionibus prima domus est domus querentis, preterquam in absente et domino et servo et clerico et incarcerato et vulnerato et expulso, in quibus querentibus sunt domus proprie ad se pertinentes.**

**Et qualis est homo querens, utrum papa vel imperator vel episcopus vel potestas, cuius generis, cuius generis, cuius etatis, cuius sexus. Et quis sit iudex, utrum domus querentis vel res quesita vel aliqua alia domo bona vel mala. Unde vero est domus 8 mala, cum 6, duodecima. Est undecima bona cum prima, quintaque est.**

Considerandi sunt testes, utrum testificantur pro querente vel pro aliquo oppositorum.

Et sciendum quod questio de preterito cognoscitur per puncta disparia figurarum tam matrum quam filiarum, et nepotum, testium et (Clm. 398 f. 74r) iudicis.

cf. anche Bartholomaeus Parmensis, *Ars geomantie*,

(*Geomantia* K1rb) Et que domus sit querentis et que rei quesite, quia **prima in omnibus questionibus est querentis, preterquam in absente servo, clerico, prelato, domino et incarcerato et expulso, in quibus querentibus sunt sue domus proprie.**

**Et quis homo sit querens, utrum potestas, papa vel episcopus, rex aut imperator, vel cuius generis aut cuius artis aut cuius secte vel fidei, vel cuius scientie, lingue vel etatis vel sexus, et quis sit Iudex, utrum querens vel res quesita vel aliqua alia domorum figura bona sive mala super hoc testentur, ut 5<sup>a</sup> vel 6<sup>a</sup>, 7<sup>a</sup> aut 8<sup>a</sup>.**

(*Geomantia* K2r): Et consideratio questionis quid preteritum sit de ea et quid nunc est et quid futurum sit, quia preteritum sic cognoscitur per puncta disparia 4 Matrum, presens cognoscitur per puncta disparia quatuor Filiarum, futurum cognoscitur per puncta disparia 4 Nepo-

Vienna 5223, f. 20r:

Figurarum geomantie, ut iam predictum est, quedam significant presens tempus et passatum imperfectum, quedam futurum, quedam passatum imperfectum et plusquam perfectum. Verum est quod quidam antiquorum dixerunt ut reperitur in libro *Estimaverunt Indi*, quod quatuor filie significant presens tempus et passatum imperfectum, matres autem passatum et plusquamperfectum, nipotes vero futurum, opinio quorum non laudatur a nobis.

Item dicimus quod figurarum quodam significant horas, quidam septimanas, quidam menses, quidam horas

tum, conclusio cognoscitur autem per puncta disparia Testium et Iudicis.

*(Geomantia K17va)* **Sed quedam figure significant annos, quedam menses, quedam dies et una sola horas.**

Nonostante l'evidente intertestualità è difficile dire, se non impossibile, quale sia la direzione: se sia cioè Bartolomeo che implicitamente cita la *Geomantia* o viceversa. Senza dimenticare che entrambi possono dipendere dalla stessa fonte intermedia, che in questo caso non è l'*Estimaverunt Indi*.

Un caso molto simile lo troviamo nella sinossi seguente: il passo dal *Breviloquium*, che segue quello appena commentato, introduce la descrizione della fisiognomica delle varie figure geomantiche. Il passo della *Geomantia*, invece, è tratto dalla seconda distinzione della prima *particula*. Il tema è identico e anche la terminologia:

Bartholomaeus Parmensis,  
*Breviloquium*, München,  
Staatsbibliothek, Clm. 398, f.  
74r

**Barbatus seu Caput altum  
vel Magnus Senex Ridens  
Leta vel letitia, quia est fi-  
gura benevola significat  
gaudium habitum sed non  
habitum. Bene moratur  
in omnibus dominibus pre-  
terquam in 6 et 12. In Tauro  
continetur sub dominio io-  
vis et est figura aerea, calida  
et humida, sanguinea, ma-  
scuplina et diurna et est in  
ea virtus significans annos.  
Colorem vult flavum.**

*Geomantia*, I particula, 2 di-  
stinctio, K2ra

***Barbatus sive Caput altum  
vel Magnus Senex vel Ridens  
aut Leta sive Letitia. (...)  
Letitia dicitur, quia si-  
gnificat gaudium et letitiam  
habitam, sed non habituram.  
Bene moratur in omnibus  
domibus nisi in 6<sup>a</sup>, 8<sup>a</sup> et 12<sup>a</sup>.  
In Tauro continetur sub  
dominio Iovis. Et est aerea,  
calida et humida, sanguinea,  
masculina et diurna. Et est  
in ea virtus significans an-  
nos. Colorem vult flavum.***

Dopo *Barbatus* troviamo le altre figure geomantiche *Diminutus*, *Candidus* etc. secondo un ordine riscontrabile anche nella *Geomantia* attribuita a Moerbeke e che qui non riporto per brevità.

Si potrebbe naturalmente pensare che sia Bartolomeo che l'*Auctor* dipendano dalla stessa fonte, come del resto il tecnicismo del passo considerato, la fisiognomica delle figure e le loro caratteristiche fanno pensare. Così però non pare essere, come dimostra un 'fossile' individuato nel *Breviloquium* di Bartolomeo.

Al foglio 100 (circa 30 fogli dopo il passo appena presentato), infatti, Bartolomeo riprende *Barbatus* in una sezione dedicata ai significati di ciascuna figura geomantica nelle varie case. Lo stesso fa l'*Auctor*, questa volta nella

Bartholomaeus Parmensis,  
*Breviloquium*, München,  
Staatsbibliothek, Clm. 398 f.  
101v

**Barbatus** seu figura Iovis in Thauro cui attribuuntur nomina ab effectu, scilicet **Senex, Canus, Ridens, Letitia**, quia in prima superius exposuimus particula a proprietate et natura, si contingerit eam nasci in prima domo, significat iudices, sacerdotes et sublimes homines a verecundia ubique et non invidiam et gravitatem et consecutionem veritatis et bonam societatem.

In 2 significat multitudinem sensus liciti et bonitatem dispositionis sue et acquisitionis et omnis illius quid superatur ex bono emptionis et venditionis.

In 3 significat scientiam et sapientiam et notitiam iudicandi legem augurandi orationum et bonam fraternita-

*Geomantia*, G181va; K36rb

**Barbatus** (om. K) sive **Senex, Canus** aut **Ridens**, in prima domo significat iudices et sacerdotes et sublimes homines et fixionem in loco et verecundiam ubique et (add. sed K) non invidiam et gravitatem et consecutionem veritatis et bonam societatem.

In 2a domo significat multitudinem census ex eo quod sibi licitum est et bonitatem dispositionis sue et acquisitionis eius omnis quod speratur in eo ex bono et rebus eius et venditione et emptione et aliis rebus.

In 3a domo significat scientiam (om. K), sapientiam et fortunam et scientiam iudicandi, scilicet legum et augu-

---

58 Ho collazione il manoscritto di Kassel con il manoscritto di Wolfenbüttel.

**tem dilectorum**

**randi** et orationem et sapientiam et **bonam fraternitatem** et dilectionem.

**In 4 significat proficuum ex heredibus et rebus immobilibus et acquisitionem eius quid speratur, honorem rei sperate et cognitionem et longitudinem vite et gaudium ex eo quod speratur quod sit occultum aut sepultum sub terra.**

**In 4a domo significat** (*om. K*) **proficuum ex heredibus et rebus immobilibus** (*rebus immobilibus om. K*) domibus et acquisitionem eius, quod speratur ex eo quod est recitum et occultum aut quod est sepultum sub terra

Sia nel *Breviloquium* che nella *Geomantia* segue l'elenco del significato delle varie figure geomantiche disposte nelle 16 case. La nota che si legge però nel *Breviloquium* (*quia in prima superius exposuimus particula*) è strana: È vero che *superius*, ovvero al f. 73r, viene introdotta la figura *Barbatus* e le sue caratteristiche, ma il rinvio ad una *prima particula* non ha alcun senso nel *Breviloquium*, perché quest'opera non è divisa né in *particule* né in libri.

La *Geomantia* attribuita a Moerbeke, invece, non solo è divisa in *particule* (otto per la precisione), ma nella prima *particula* effettivamente l'*Auctor* presenta *Barbatus* insieme alle altre figure geomantiche e ne descrive la fisiognomica. Potrebbe anche darsi il caso che sia Bartolomeo che l'*Auctor* utilizzino una fonte comune. Questo però non risolverebbe la questione del fossile interno individuato (*in prima superius exposuimus particula*), che si riferisce evidentemente ad un'opera di geomanzia precisa: ovvero un trattato diviso in *particulae*, la cui prima *particula* tratta del significato e delle caratteristiche delle figure geomantiche. Mi pare che siano poche le opere anteriori al 1294 che



possano avere queste caratteristiche. Una è sicuramente la *Geomantia* attribuita a Moerbeke. Un'altra potrebbe essere l'*Ars geomantiae nova* di Bartolomeo, divisa in quattro libri, di cui il *Breviloquium* costituisce appunto una epitome.

Pur con le dovute differenze strutturali mi pare innegabile una dipendenza tra il testo di Bartolomeo da Parma e la *Geomantia*, dipendenza che si rivela non solo nei temi trattati, ma anche nella letteralità dei testi. Lo stato attuale delle ricerche (le opere di Bartolomeo sono del tutto inedite, mentre la *Geomantia* attribuita a Moerbeke è in corso di edizione) non consente di constatare altro che una notevole intertestualità. Va rilevato che mentre Bartolomeo da Parma fa esplicito riferimento a tutta la tradizione geomantica precedente, citando Ugo di Santalla e l'*Estimaverunt Indi*, a cui dedica diversi capitoli, l'*Auctor* della *Geomantia* sembra mantenere un certo riserbo rispetto alle sue fonti. Come abbiamo visto solo la 'nota d'Autore', tramandata unicamente dal manoscritto di Kassel, sembra riferirsi ad una metodologia di lavoro, che implica il ricorso alle 'sentenze degli antichi', opportunamente selezionate e raccolte in un unico *volumine*.

#### **4. Ancora sulla datazione della *Geomantia*: 1288 o 1269?**

Gli esempi forniti e le sinossi riportate pongono una domanda ineludibile: è Bartolomeo una delle *auctoritas* a cui (pseudo)-Moerbeke ricorre per compilare il suo libro? O è piuttosto Bartolomeo che utilizza tacitamente la *Geomantia* attribuita a Moerbeke? La questione non è certo di poco conto: l'attività di Bartolomeo è attestata a Bologna a partire al 1286. Costituisce dunque un termine *ad quem o post quem* per la nostra *Geomantia*, con conseguenze sulla paternità dell'opera.

In un caso o nell'altro mi sento però di poter escludere il 1288 come possibile datazione della *Geomantia*. È molto probabile, anzi, che si tratti di una semplice congettura (o di una confusione) nata dalla vicinanza tra il trattato di Bartolomeno, composto certamente a Bologna nel 1288 e la *Geomantia* attribuita a Moerbeke. Del resto, come è noto, la data del 1288 è sempre accompagnata dalla prudente annotazione *secundum quosdam*, con l'eccezione del manoscritto di Wolfenbüttel, di cui riporto l'*explicit*: «Geomantia fratris guilhelmi de morbeca penitenciarium domini pape dedicata atnolpho nepoti. Anno domini millesimo ducentesimo octuagesimo octavo. Hoc opus est scientie geomancie»<sup>59</sup>.

Non sorprende, dunque, che già qualche secolo fa qualcuno abbia ritenuto inverosimile il 1288 come data di composizione della *Geomantia*. In calce al secondo *explicit* del manoscritto di Kassel qualcuno (forse il copista) appone, infatti, una nota marginale come si vede nell'immagine seguente:

---

59 *Geomantia*, G95r.

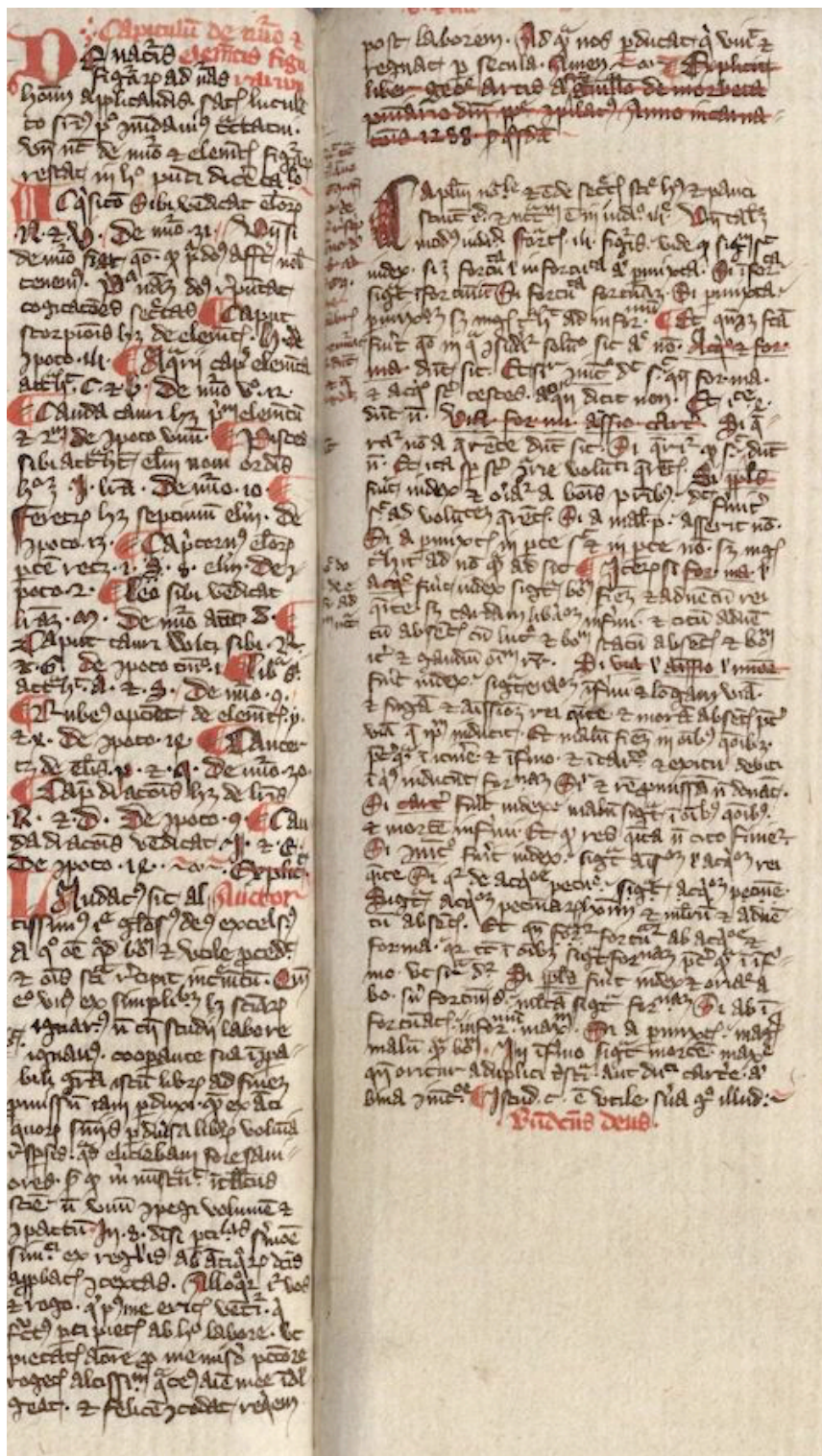


Fig. 1: Nota marginale Kassel, Landesbibliothek, Astron. Q. 16, f. 43ra

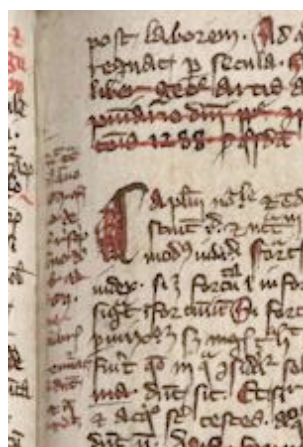


Fig. 2: Particolare

L'*explicit*, decorato con un tratto rosso come i titoli dei libri e dei paragrafi, recita: «Explicit liber geomantie artis a fratre (add. sup. lin.) guillelmo de morbeca penitentiario domini pape compilatus. Anno incarnationis 1288 secundum quosdam».

In corrispondenza dell'ultima riga dell'*explicit*, nel margine sinistro una mano (molto probabilmente la stessa che copia tutto il trattato) appone una nota marginale, anch'essa rubricata con un tratto rosso. La nota non è di agevole lettura perché coperta per metà da una rilegatura moderna.

È possibile però individuare qualche parola e anche qualche numero:

Fuit tractatus scriptus anno <12>69 quando <...>o de<git> rescript <...> anno domini <.12>88 ad <1>269 die (mense) <de>cembris.

Le parole segnalate in corsivo sono del tutto congetturali e non dubito che altri più esperti di me possano proporre una migliore soluzione. Una cosa, tuttavia, mi pare sicura: qui l'autore della nota intende correggere il 1288 in 1269

sulla base di qualche informazione legata a Moerbeke, che figura come l'autore del trattato. Non si comprenderebbe, altrimenti, perché il copista si prenda la briga di correggere la data del manoscritto<sup>60</sup>.

In effetti, Guglielmo di Moerbeke è penitenziario apostolico già dal 1268, ma nel 1269, approfittando della lunga vacanza papale che va dal 29 novembre 1268 al 1 settembre 1271 è libero di dedicarsi al suo lavoro di traduttore. L'elenco delle traduzioni portate a termine in quell'anno e di cui Agostino Paravicini Bagliani ha recentemente fornito documento, è impressionante. Nel solo mese di dicembre del 1269 Moerbeke traduce il *Liber Archimedis de insidentibus aque* (10 dicembre) e lo Ps-Claudius Ptolemeus, *De speculis* (31 dicembre 1269), ovvero la *Catoptrica* di Erone di Alessandria<sup>61</sup>.

La *Catoptrica* di Erone di Alessandria costituisce, come è noto, una fonte importante per un personaggio con cui Moerbeke aveva condiviso interessi e forse anche l'attività scientifica presso la corte papale, ovvero Witelo grande scienziato polacco, che dedica a Guglielmo de Moerbeke la sua *Perspectiva*: «Veritatis amatori fratri Gvilielmo de Morbeta, Vitello filivs Thvringorvm et Polonorum, æternæ lucis irrefracto mentis radio fælicem intuitum, et intellectum perfpicuum subscriptorum»<sup>62</sup>

Il riferimento a Moerbeke nella *Perspectiva* non sfugge all'editore del-

---

60 Non si tratta dell'unica nota marginale che correda il trattato. La stessa mano interviene spesso per evidenziare alcuni passi, o per segnalare ripetizioni. Ad esempio nella II particula al f. 15rb scrive: «nota quod hoc capitulum habetur de verbo ad verbum 6<sup>a</sup> particula, divisio prima, capitulo 3<sup>o</sup> et 4<sup>o</sup>» ed effettivamente il capitolo in questione si ripete parola per parola quattro libri più avanti. L'autore della nota, dunque, si mostra lettore attento e preciso, fine conoscitore della materia e, evidentemente, anche dell'ipotetico autore del trattato.

61 PARAVICINI BAGLIANI 2018, 217. Nello stesso articolo Paravicini Bagliani ha reso noto un nuovo documento che attesta Guglielmo di Moerbeke nella sua funzione di penitenziario papale a Viterbo già nel luglio del 1268. Cfr. PARAVICINI BAGLIANI 2018, 201-213.

62 RISNER 1572 *Thesaurus*, 1.

*l'Opticae Thesaurus* (Basilea 1572), Friedrich Risner, che se ne serve per datare l'attività scientifica di Witelo, di cui molto poco si conosceva («Sed de tempore, quo Vitelo floruerit res magis controversa est»)<sup>63</sup>. Secondo Risner Moerbeke (e quindi Witelo) visse nel 1269, come egli stesso dichiara nella *Geomantia* composta nello stesso anno e che egli ha potuto vedere manoscritta.

Nam frater Guilielmus de Morbeta (cui Vitello opticam fuam nuncupavit) uixit anno Christi 1269, ut ille ipse de Morbeta testificatur in sua geomantia (quam manuscriptam legimus) eodem etiam anno sectionibus octo collecta magistroque Arnolpho nepoti suo dedicata.

Sulla base della testimonianza di Risner il 1269 è stata considerata sin da Grabmann<sup>64</sup> una delle possibili datazioni della *Geomantia*. Senza il manoscritto di riferimento, però, il 1269 non è mai stato preso seriamente in considerazione, con qualche eccezione.

La nota marginale individuata ripropone la questione e mi pare legittimo chiedersi: la *Geomantia*, a cui fa riferimento Risner deve essere identificata con il manoscritto di Kassel, di cui Risner poteva sicuramente leggere la nota marginale per intero? Sono molti gli indizi a suggerirlo. Innanzitutto Risner era originario di Hersfeld oggi Bad Hersfel che si trova a 50 chilometri da Kassel. Secondariamente il manoscritto che ebbe tra le mani doveva avere queste caratteristiche: essere completo (possedere le otto *particule*); contenere la dedica a *magistro Arnulpho*; attestare la forma *de Morbeta* e non *de Morbeca*; ma soprattutto doveva contenere il fatidico 1269. E, almeno fino a questo momento, esiste un solo manoscritto che corrisponde esattamente all'identikit

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

<sup>64</sup> GRABMANN 1946, 49; PORRO 2017, 162; PARAVICINI BAGLIANI 2018, 222. Diversamente BECCARISI 2011.

appena delineato ed è proprio il manoscritto Kassel.

ALESSANDRA BECCARISI

UNIVERSITÀ DEL SALENTO

**ERRATA CORRIGE:**

Pagina 578, sinossi, ultima colonna a destra (dedicata a Bartolomeo da Parma):

*Et vocatur domus vite, quia per eam questio occultata in anima apparere incipit et reviviscit sicut fetus aut natus in utero matris de obscuritate exit ad lucem, spirat et apparet, ita figura in visceribus terre mortua et occultata per certus motus* leggasi *Domorum igitur XII prima est ascendens et hec appellatur domus vite et ortus eo quod quomodo fuit mortua et erat priusquam fieret nunc autem uiuit, cum in plura sit reducta*

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

BARTHOLOMAEUS PARMENSIS 2001 *Tractatus* = BARTHOLOMAEI PARMENSIS *Tractatus sperae, pars tertia*, ed. Charles Burnett, in FABRIZIO BÒNOLI, PIERLUIGI BATTISTINI, DINO BUZZETTI (eds.), *Seventh Centenary of the Teaching of Astronomy 1297- 1997* (Proceedings of the meeting held in Bologna at the Accademia delle Scienze on June 21, 1997), Bologna, CLUEB 2001, 151-212.

BONVANTURA 1882 *Sent.* = SAN BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor libros Sententiarium Magistri Petri Lombardi. Tomus primus. In primum librum Sententiarium*, Quaracchi (Firenze), Ed. PP. Collegii Sancti Bonaventurae Ad Claras Aquas 1882-1902.

IBN KHALDUN 1967 *Discours* = IBN KHALDUN, *Discours sur l'Histoire universelle. Al-Muqaddima*, Traduction nouvelle, préface et notes par Vincent Monteil, Beirut, Commission internationale pour la traduction des chefs-d'oeuvre 1967.

RISNER 1572 *Thesaurus* = FEDERICUS RISNERO, *Opticae thesaurus. Alhazeni Arabis libri septem, nunc primum editi: eiusdem liber de crepusculis et nubium ascensionibus. Item Vitelloni Thuringopoloni opticae libri X. Omnes instaurati, figuris illustrati & aucti, adiectis etiam in Alhazenum commentariis*, Basileae, Per Episcopios 1572.

VINCENZO DI BEAUVAIS 1494 *Speculum* = VINCENZO DI BEUVAIS, *Speculum naturale*, ed. Venezia 1494.

### Studi

ACKERMANN 2001 = SILKE ACKERMANN, «Bartholomew of Parma, Michael Scot and the Set of New Constellations in Bartholomew's *Breviloquium de fructu totius astronomie*», in FABRIZIO BÒNOLI, PIERLUIGI BATTISTINI, ALESSANDRO BRACCESI, DINO BUZZETTI (eds.), *Seventh Centenary of the Teaching of Astronomy 1297- 1997*. (Proceedings of the meeting held in Bologna at the Accademia delle Scienze on June 21, 1997), Bologna, CLUEB 2001, 77-98.



BAEUMKER 1908 = CLEMENS BAEUMKER, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts*, Münster, Achendorff 1908 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 3.2).

BECCARISI 2011 = ALESSANDRA BECCARISI, «Natürliche Prognostik und Manipulation: Wilhelm von Moerbeke *De arte et scientia geomantiae*», in LORIS STURLESE (ed.), *Mantik, Schicksal und Freiheit im Mittelalter*, Köln-Weimar-Wien, Böhlau 2011, 109-127 (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte, 70).

BECCARISI 2017 = ALESSANDRA BECCARISI, «Guglielmo di Moerbeke e la divinazione», in ALESSANDRO PALAZZO, IRENE ZAVATTERO (eds.), *Geomancy and Other Forms of Divination*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2017, 371-386.

BEULLENS 2018 = PIETER BEULLENS, «Why William of Moerbeke is not the author of 'his' Geomantia (and why that does not make the text less interesting)», in *Mediterranea. International Journal on the Transfer of Knowledge* 4 (2019), 239-244.

BRAMS 1991 = JOZEF BRAMS, «Mensch und Natur in der Übersetzungsarbeit Wilhelms von Moerbeke», in ALBERT ZIMMERMANN, ANDREAS SPEER (eds.), *Mensch und Natur im Mittelalter*, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1991, 537-561 (*Miscellanea Mediaevalia*, 21/2).

BROECKE, JUSTE, SHLOMO, STEEL 2018 = STEVAN VANDEN BROECKE, DAVID JUSTE, SELA SHLOMO, CARLOS STEEL (eds.), *The Astrological Autobiography of a Medieval Philosopher Henry Bate's Nativitas (1280-81)*, Leuven, Leuven University Press 2018 (*Ancient and Medieval Philosophy* 1.17).

BURNETT 1994 = CHARLES S. F. BURNETT, «Michael Scot and the Transmission of Scientific Culture from Toledo to Bologna Via the Court of Frederick II Hohenstaufe», *Micrologus. Rivista della Società Internazionale per lo Studio del Medio Evo Latino Firenze* 2 (1994), 101-126.

BURNETT 2001 = CHARLES S. F. BURNETT, «*Partim de suo et partim de alieno: Bartholomew of Parma, the Astrological Texts in MS Bernkastel-Kues, Hospitalbibliothek 209*», in FABRIZIO BÒNOLI, PIERLUIGI BATTISTINI, ALESSANDRO BRACCESI, DINO BUZZETTI (ed.), *Seventh Centenary of the Teaching of Astronomy 1297- 1997. (Proceedings of the meeting held in Bologna at the Accademia delle Scienze on June 21, 1997)*, Bologna, CLUEB 2001, 37-75.

CHARMASSON 1980 = THÉRÈSE CHARMASSON, *Recherches sur une technique divinatoire: la géomancie dans l'occident médiéval*, Geneva-Paris, Droz-Champion 1980 (Centre de Recherches d'histoire et de philologie de la IVe section de l'École Pratique des Hautes Études, V: Hautes Études Médiévales et Modernes, 44).

GRABMANN = MARTIN GRABMANN, *Guglielmo di Moerbeke O.P. il traduttore delle opere di Aristotele*, Roma, Pontificia Università Gregoriana 1946 (Miscellanea historiae pontificiae, 11).

HATHAWAY 1989 = NEIL HATHAWAY, «'Compilatio': From Plagiarism to Compiling», *Viator* 20 (1989), 19-44.

KÄEPELI 1975 = THOMAS KÄEPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II, Roma, Typis Polyglottis Vaticanis 1975.

MEYER 1997 = HEINZ MEYER, «*Intentio auctoris, utilitas libri*. Wirkungsabsicht und Nutzen literarischer Werke nach *Accessus*-Prologen des 11. bis 13. Jahrhunderts», *Frühmittelalterliche Studien* 31 (1997), 390-413.

MINIO-PALUELLO 1974 = LORENZO MINIO-PALUELLO, «Moerbeke, William of», in CHARLES C. GILLISPIE (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. IX, New York, Ch. Scribner's Sons 1974, 434-440.

NARDI 1964 = BRUNO NARDI, «Bartolomeo da Parma», in AAVV., *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 6, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana 1964, 747-750.

NARDUCCI 1884 = ENRICO NARDUCCI, «I primi due libri del *Tractatus sphaerae* di Bartolomeo da Parma, astronomo del secolo XIII», *Bollettino di bibliografia e di storia delle scienze matematiche e fisiche* 17 (1884), 1-180.

PALAZZO 2017 = ALESSANDRO PALAZZO, «L'Estimaverunt Indi e la condanna del 1277», in ALESSANDRO PALAZZO, IRENE ZAVATTERO (eds.), *Geomancy and Other Forms of Divination*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2017, 167-221.

PALMER 1989 = NIGEL PALMER, «Kapitel und Buch. Zu den Gliederungsprinzipien mittelalterlicher Bücher», *Frühmittelalterliche Studien* 23 (1989), 43-88.

PARAVICINI BAGLIANI = AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, «Witelo et la science de l'optique à la cour pontificale de Viterbe (1277)» *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age. Temps modernes*, 87,2 (1975), 425-453.

PARAVICINI BAGLIANI 2018 = AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, «Le pénitencier pontifical Guillaume de Moerbeke. Deux nouveaux documents (1268, 1278)», in FRANCISCO J. HERNÁNDEZ, ROÍO SÁNCHEZ AMEIJRAS, EMMA FALQUE (eds.), *Medieval Studies in Honour of Peter Linehan*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2018, 209-223.

POULLE 1972 = EMMANUEL POULLE, «Henry Bate of Malines», in CHARLES C. GILLISPIE (ed.), *Dictionary of Scientific Biography*, vol. VI, New York, Ch. Scribner's Sons 1972, 272-275.

ROUSE, ROUSE 1992 = RICHARD HUNTER ROUSE, MARY ROUSE, «A *Ordinatio* and *Compilatio* Revisited», in MARK JORDAN, KENT EMERY JR. (eds.), *Ad litteram: Authoritative Texts and Their Medieval Readers*, Notre Dame (Indiana), University of Notre Dame Press 1992, 113-134.

RUBINO 2017(1) = ELISA RUBINO, «Per una edizione della *Geomantia* di Guglielmo di Moerbeke. Il testo del proemio e della prima distinzione della prima parte», in ALESSANDRO PALAZZO, IRENE ZAVATTERO (eds.), *Geomancy and Other Forms of Divination*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2017, 93-134.

RUBINO 2017(2) = ELISA RUBINO, «An Italian Translation of William of Moerbeke's *Geomancy*», *Medioevo: Rivista di Storia della filosofia medievale* 42 (2017), 81-98.

TANNERY 1920 = PAUL TANNERY, «Le rabolion (oeuvre posthume). Traités de géomancie arabes, grecs, et latins», in JOHAN-LUDVIG HEIBERG (ed.), *Mémoires scientifiques de Paul Tannery. Vol. IV : Sciences exactes chez les Byzantins (1884-1919)*, Toulouse-Paris, Privat-Guathier Villars 1920, 295-412.

VANHAMEL 1989 = WILLY VANHAMEL, «Biobibliographie de Guillaume de Moerbeke», in JOZEF BRAMS, WILLY VANHAMEL (eds.), *Guillaume de Moerbeke. Recueil d'études à l'occasion du 700 anniversaire de sa mort (1286)*, Leuven, Leuven University Press 1989, 301-383 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre. Series 1, 7).

VUILLEMIN-DIEM, STEEL, DE LEEMANS 2018 = GUDRUM VUILLEMIN-DIEM, CARLOS STEEL, PIETER DE LEEMANS (edd.), *Ptolemy's Tetrabiblos in the Translation of William of Moerbeke. Claudii Ptolemaei Liber Iudicialium*, Leuven, Leuven University Press 2015 (Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre. Series 1, 19).

ZAVATTERO 2017(1) = IRENE ZAVATTERO, «*Estimaverunt Indi*: la tradizione testuale di un anonimo trattato di geomanzia», in ALESSANDRO PALAZZO, IRENE ZAVATTERO (eds.), *Geomancy and Other Forms of Divination*, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2017, 31-64.

ZAVATTERO 2017(2) = IRENE ZAVATTERO, «*Estimaverunt Indi*: la diffusion d'un texte géomantique condamné», *Medioevo: Rivista di Storia della filosofia medievale* 42 (2017), 57-80.

# QUANDO DUNS SCOTO HA CAMBIATO IDEA SULLA VOLONTÀ?

## LA CAUSA DEL VOLERE SECONDO LA QUAESTIO 6 DELLE

### *COLLATIONES PARISIENSES*

GUIDO ALLINEY\*

#### 1. *Le Collationes parisienses*

Il titolo di questo studio parafrasa apertamente quello di un importante scritto di Stephen Dumont, «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?»<sup>1</sup>, e questo, come si vedrà, per almeno due motivi: sia perché prende avvio dai risultati stabiliti da Dumont in quel saggio, sia perché aggiunge qualche nuovo tassello alla ricostruzione dei mutamenti dottrinali di Scoto nel passaggio dal periodo giovanile a Oxford a quello della licenza magistrale a Parigi. L'occasione per tali precisazioni è stato il lavoro di edizione critica delle *Collationes parisienses*, attualmente condotto dal gruppo di ricerca di Macerata che ha già dato alle stampe l'edizione critica delle *Collationes oxonienses*: la disponibilità di testi affidabili di queste opere minori di Scoto, che testimoniano la sua attività di baccelliere nelle scuole dell'ordine, consentono infatti di gettare nuova luce sul periodo di formazione del teologo scozzese.

---

\* Questo lavoro è stato portato a termine nell'ambito del progetto PRIN 2017 'Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition' [2017H8MWH-R], Unità di Ricerca di Torino.

1 DUMONT 2001, 719-794.

Le *Collationes parisienses* sono una serie di 19 questioni che sembra riportare l'attività scolare di Scoto negli anni parigini precedenti alla sua nomina a maestro. In base ai risultati dell'analisi delle *Collationes oxonienses*, la cautela è tuttavia d'obbligo: nell'introduzione dell'edizione di questo altro gruppo di questioni, infatti, gli editori affrontano il tema della sua autenticità fissando alcuni punti che sono da tenere in debito conto: in primo luogo, se la serie di questioni rappresenta il resoconto di un periodo dell'attività della scuola francescana di Oxford, si deve tenere come verosimile che non tutte le discussioni siano state guidate dallo stesso studente o baccelliere: è infatti accertata la partecipazione almeno di Riccardo di Conington, che ha condotto alcune delle sedute. Neppure nelle sedute attribuibili con relativa certezza alla conduzione di Scoto, le *collationes* possono essere considerate un testo scotiano autorevole alla stregua delle opere maggiori, come i *Commenti* alle *Sentenze*: per sua natura, infatti, una discussione è solo relativamente pianificata, perché l'interlocutore può portare il dibattito in direzioni diverse e imprevedute; inoltre, la relativa brevità della maggioranza dei testi, probabile conseguenza del ridotto tempo concesso ai protagonisti del confronto, e l'interruzione spesso brusca dello sviluppo argomentativo, che in genere non porta a una determinazione del problema, ostacolano lo sviluppo completo della posizione degli intervenuti. Ciò nonostante, gli editori sottolineano che, se presi con la dovuta prudenza, questi stessi elementi possono rappresentare motivo di interesse, mostrando Scoto 'in azione' in vivaci discussioni con i suoi colleghi nelle quali a volte si prefigurano le soluzioni nuove e aggiornate che il telogo francescano inserisce nella sua ampia revisione della *Lectura* (il testo del suo *Commento* inglese), ovvero nell'*Ordinatio*, già in cantiere per il primo libro nel-

l'ultimo periodo oxoniense<sup>2</sup>.

Volendo assumere queste osservazioni come ipotesi di base anche per lo studio delle *Collationes* di Parigi, si può supporre che queste discussioni rappresentino l'attività di Scoto (e forse di altri francescani) precedentemente alla nomina a maestro, e prima del 1305. Allora, se per le *Collationes* di Oxford l'elemento decisivo per la datazione era il rapporto, letterale e dottrinale, con la *Lectura* e con il primo libro dell'*Ordinatio*, nel caso delle *Collationes* di Parigi l'altezza cronologica e la collocazione dottrinale nello sviluppo del pensiero scotiano potrebbero essere stabilite tramite un confronto testuale e argomentativo con la *Lectura* (in particolare per le parti di questa opera che non furono riscritte in maniera più estesa nell'*Ordinatio*), l'*Ordinatio* stessa (elaborata dalla seconda parte del primo libro in avanti appunto a Parigi) e, soprattutto, le diverse *Reportationes* che ci consegnano il testo del *Commento* parigino del teologo scozzese.

Tale premessa, ampia ma necessaria, ci consente di affrontare il tema del nostro studio, ovvero il ruolo dell'intelletto nella determinazione della scelta della volontà, discusso nella *collatio* 6 di Parigi, titolata *Utrum dictamen intellectus sit principium activum respectu electionis*. È forse opportuno ricordare che su questo punto, al tempo oggetto di vivaci e protratte discussioni, le posizioni estreme erano state assunte da Goffredo di Fontaines, il quale riteneva che la rappresentazione sensibile dell'oggetto extramentale (nel linguaggio tecnico della scolastica, il *phantasma*) fosse la causa efficiente della volizione, e dunque che la volontà potesse solamente eseguire l'atto determinato dalla bontà dell'oggetto percepito<sup>3</sup>; e da Enrico di Gand, il quale al contrario attri-

---

2 ALLINEY, FEDELI 2016, *Introduzione*, 1-184.

3 Si veda, per esempio, GODEFRIDUS DE FONTIBUS 1914, *Quodlibet* VI, q. 7, 163: «voluntas non movet se, sed movetur a bono apprehenso secundum modum et forma apprehen-

buiva all'oggetto in quanto compreso dall'intelletto il ruolo di mera *causa sine qua non*, ovvero di elemento indispensabile alla volontà (che non può volere l'ignoto), ma che non influisce in alcun modo sulla scelta della volontà stessa, la quale resta padrona di esercitare un atto di volizione o di rifiuto nei confronti dell'oggetto presentato e valutato dall'intelletto<sup>4</sup>. Scoto interviene nel dibattito nel commento oxoniense, dove una questione è appunto dedicata a questo tema (*Lect. II, d. 25, q. un., Utrum actus voluntatis causetur in voluntate ab obiecto movente ipsam, vel a voluntate movente se ipsam*<sup>5</sup>). Nella questione, Scoto rifiuta ambedue le soluzioni di Goffredo e di Enrico: la prima perché non garantirebbe il potere della volontà sui propri stessi atti, escludendone quindi la valutazione morale<sup>6</sup>, la seconda, al contrario, perché renderebbe tale potere del tutto indipendente dall'oggetto presentato, e perciò tale da attuarsi sempre da sé, anche in assenza dell'oggetto<sup>7</sup>. Come è noto, Scoto assume qui una posizione intermedia (*via media*) fra le posizioni di Goffredo e di Enrico che ha precedentemente esposto e criticato<sup>8</sup>, assegnando all'intelletto il ruolo di concausa all'interno di una articolazione di cause parziali essenzialmente ordinate, dove la volontà ricopre il ruolo di causa principale<sup>9</sup>.

---

sionis».

4 Fra i molti passi pertinenti, si veda HENRICUS DE GANDAVO 1987, q. 26, 152: «[...] licet principium voluntatis sit ab intellectu et volitio causatur a bono apprehenso, non tamen hoc est sicut causa propter quam sic, sed solummodo sicut ex causa sine qua non».

5 IOANNES DUNS SCOTUS 1993, d. 25, q. un.

6 *Ibid.* d. 25, q. un., n. 28, 236.

7 *Ibid.*, d. 25, q. un., n. 55, 247.

8 La critica di Scoto a Goffredo e ad Enrico è naturalmente più ampia e articolata di quanto qui riportato, ma non è questo il luogo per darne conto.

9 IOANNES DUNS SCOTUS 1993, d. 25, q. un., n. 69, 253: «Ideo teneo viam mediam, quod tam voluntas quam obiectum concurrunt ad causandum actum volendi, ita quod actus volendi est a voluntate et ab obiecto cognito ut a causa effectiva»; n. 73, 254: «[...] voluntas habet rationem unius causae, scilicet causae partialis, respectu actus volendi, et anima 'actu cognoscens obiectum' rationem alterius causae partialis, - et utraque simul est una causa totalis respectu actus volendi. Voluntas tamen est causa principalior, et 'obiectum' minus principalis, quia voluntas libere movet, ad cuius motionem movet aliud



Sarebbe interessante seguire l'evoluzione del pensiero di Scoto su questo punto confrontando il testo giovanile della *Lectura*, scritto in Gran Bretagna, con quello rielaborato dell'*Ordinatio*, che per il secondo libro è stato composto sul continente. Purtroppo, la distinzione 25 del II libro della *Lectura* non è stata rivista da Scoto, e non è perciò presente nell'*Ordinatio*; tale mancanza ci impedisce di sapere quali correzioni e integrazioni il teologo scozzese avrebbe inserito nel precedente testo della *Lectura*. Per comprendere la posizione tenuta da Scoto in Francia sul tema qui trattato disponiamo tuttavia del testo della lettura sul secondo libro delle *Sentenze* che egli tenne a Parigi, consegnatoci da due diverse *reportationes*: la *Rep. II A* (edita da Wadding, e poi da Vivés, come *Reportata parisiensia*<sup>10</sup>) e la *Rep. II B*, attualmente inedita.

In questo suo ultimo *Commento* alle *Sentenze* Scoto ribadisce le critiche a Goffredo di Fontaines ma, a differenza di quanto aveva fatto nella *Lectura*, non accenna all'opinione di Enrico di Gand. Il motivo di questo silenzio diviene del tutto comprensibile nello sviluppo della questione, quando si fa chiaro che Scoto ha cambiato opinione sulla causa delle scelte volontarie: ora non crede più che esse siano prodotte da una serie di cause essenzialmente ordinate dove la volontà ricopre il ruolo di causa principale, ma da una sola causa totale, la volontà<sup>11</sup>. In questo modo il Dottor Sottile si avvicina alla posi-

---

(unde determinat aliud ad agendum)». Il testo riportato è parzialmente modificato rispetto all'edizione vaticana, che al posto di «anima 'actu cognoscens obiectum'» scrive, contro tutti i codici, «natura 'actu cognoscens obiectum'», e al posto di «'obiectum'» accetta, contro il codice principale, la variante «'natura cognoscens'», introducendo così il termine '*natura*' che non pare dotato di particolare senso in questo contesto, dove Scoto intende dire che l'oggetto esterno conosciuto in atto dal soggetto volente ('*anima*') è causa parziale subordinata del volere.

10 Il volume che qui interessa è il seguente: IOANNES DUNS SCOTUS 1894. Il testo va impiegato con prudenza perché per varie ragioni non è sempre del tutto fedele alla tradizione manoscritta, con la quale va sempre confrontato.

11 IOANNES DUNS SCOTUS 1894, II, d. 25, q. un., n. 20, 127b: «Dico igitur ad quæstionem, quod nihil creatum aliud a voluntate est causa totalis actus volendi in voluntate».

zione di Enrico di Gand precedentemente rifiutata: egli ora nega ogni causalità all'intelletto, che è relegato al ruolo ministeriale di provvedere all'ostensione dell'oggetto voluto, ovvero di *causa sine qua non*<sup>12</sup>. A chiarimento della sua nuova posizione, Scoto pone un parallelo fra l'atto della volontà, che richiede il precedente atto dell'intelletto senza tuttavia attribuirgli alcun ruolo causativo, e l'attività del sole: ogni raggio è causato immediatamente dal sole, ma le sue parti più distanti per attualizzarsi richiedono la precedente attualizzazione di quelle più vicine<sup>13</sup>.

## 2. Il conflitto delle interpretazioni

La questione potrebbe essere spiegata in modo relativamente semplice ritenendo che Scoto, nel passaggio da Oxford a Parigi, abbia cambiato opinione e

---

12 Questo cambiamento è evidente già per il fatto che nella *Lectura*, per inficiare la posizione di Enrico, condivide esplicitamente l'argomento centrale sviluppato da Goffredo di Fontaines contro la concezione della volontà come causa totale (se la volontà fosse una causa totale sarebbe sempre in atto), mentre nella *Reportatio* Scoto lo rifiuta e lo sottopone a una ampia disamina critica. Riprenderemo il punto nel seguito di questo studio; si veda comunque DUMONT 2001, 757: «[...] the very same argument of Godfrey, which, as we have just seen, Scotus rejects at length in the Reportatio, he explicitly appropriates in the Lectura against Henry of Ghent. The entire train of reasoning from Godfrey's Quodlibet VI. 7, which Scotus reports as a contrary opinion in the Reportatio and then refutes – the will as a self-moving power would always be in act, Henry's reply based on *sine qua non* causality, and Godfrey's counter-reply that then every change would be a case of self-motion – is found in the Lectura, not as a contrary opinion, but as Scotus's own principal rebuttal of Henry's view that the will is the total cause of volition. That Scotus endorses Godfrey's central argument as valid against *sine qua non* causality in the Lectura, only then to attack it at length in the Reportatio, confirms that he is not taking the same stance on the issue in both questions».

13 IOANNES DUNS SCOTUS 1894, II, d. 25, q. un., n. 16, 125b: «Dico igitur quod quando unus effectus est posterior alio effectu, et neuter habet rationem causae respectu alterius, posterior effectus habet dependentiam ad causam propriam, et ad effectum priorem, tanquam ad *sine quo non*. Unde totus radius est immediate a sole immediatione causae, et tamen non potest fieri pars remotior a sole, nisi prius natura fiat pars prior. Proprie igitur loquendo de dependentia effectus ad illud, quod dat sibi esse, effectus tantum dependet ex causis per se; loquendn tamen de illo ad quod dependet tamquam necessario praëxactum, dependet ad illud tanquam ad aliquid *sine quo non*».

si sia avvicinato alla posizione di Enrico, che egli stesso aveva precedentemente giudicato errata. In realtà, su questo punto si è accesa una lunga disputa interpretativa, perché sia Carl Balić quasi un secolo or sono sia, molto più recentemente, la commissione scotista, pur interpretando in maniera diversa il rapporto fra i testi, sono stati concordi nel concludere che la definitiva posizione di Scoto è quella che assegna un ruolo causativo all'intelletto. Balić, infatti, già nel 1927<sup>14</sup>, e poi per il resto della sua lunga carriera, in base a una presunta seconda versione del commentario di Oxford stesa dopo il commentario parigino, aveva ritenuto che Scoto avesse effettivamente cambiato idea a riguardo, ma che la sua posizione definitiva non fosse quella più radicale sostenuta a Parigi, bensì piuttosto quella difesa successivamente in questo secondo commentario oxoniense, trasmesso come *secundae additiones* dal codice Vienna 1449, che assegnerebbe nuovamente all'intelletto il ruolo di concausa<sup>15</sup>. Nel 1993, stendendo i *Prolegomena* all'edizione del XIX volume degli *Opera omnia* scotiani, contenente *Lectura II, dist. 7-44*, gli editori della commissione scotista hanno riconosciuto diversi errori di Balić: il primo e più grave era stato quello di aver invertito la cronologia relativa dei commentari di Scoto con la supposizione di un *Commento* inglese successivo a quello parigino; il secondo di non aver riconosciuto nelle *secundae additiones* del codice Vienna 1449 il testo del

---

14 BALIĆ 1927.

15 DUMONT 2001, 730: «Such then is Balić's reconstruction of Scotus's evolution on the doctrine of the will. At Oxford Scotus repudiated his earlier Parisian view, according to which the will was the sole efficient cause of volition, in favor of the more moderate position that the will and object were partial co-causes. This change at Oxford was attested and reported by William of Alnwick in his 'Additiones magnae' and contained in Scotus's own 'Secundae additiones', preserved in Vienna 1449 and authenticated by Adam Wodeham». Per una ricostruzione analitica dei fondamenti di tale ricostruzione si veda *ibid.*, 721-730.

secondo libro del commento inglese<sup>16</sup>. Emendati gli errori cronologici e attributivi di Balić, gli editori non ne hanno però modificato la conclusione generale, che individua la soluzione definitiva del problema della causazione dell'atto volontario in quella espressa da Scoto nel *Commento* inglese, dove veniva attribuito all'intelletto il ruolo di causa parziale della scelta. La motivazione di questa conclusione è ovviamente diversa, non più fondata sulla cronologia delle opere bensì su una considerazione puramente dottrinale: secondo la commissione scotista, infatti, anche nel *Commento* parigino Scoto avrebbe sostenuto la precedente posizione della causalità parziale dell'intelletto. In sintesi, non vi sarebbe stato alcun cambiamento di dottrina, ma solamente una diversa modalità espressiva della stessa posizione<sup>17</sup>.

Nel 2001, infine, Stephen Dumont, nell'articolo citato in apertura del

---

16 IOANNES DUNS SCOTUS 1993, *Prolegomena*, 28\*. Cf. DUMONT 2001, 730-731. Secondo la commissione scotista, Balić sbagliò anche nel non riconoscere nelle *secundae additones* citate da Adam Wodeham le 'Additiones magnaе' di Guglielmo di Alnwick, credendo invece di vedere in esse un *Commento* alle *Sentenze* successivo a quello parigino. Per uno schema correttivo degli errori di Balić si veda *ibid.*, 733.

17 IOANNES DUNS SCOTUS 1993, *Prolegomena*, 40\*: nonostante l'«aequivocatio in quam Balić lapsus est», per gli editori «Duns Scotus nec retractavit nec umquam substantialiter mutavit suam opinionem de causa actus voluntatis». Cf. DUMONT 2001, 720-721: «According to Balić at Paris Scotus held that the will was the sole efficient cause of its own act, while at Oxford he maintained that the will and intellect functioned together as partial, co-causes of volition. On Balić's account, Scotus held the more radical Parisian opinion first, and then moved to the more moderate Oxford position as his final, mature view on the matter. The editors now maintain that Balić based his reconstruction on a series of mistakes and that Scotus never changed his mind on this very fundamental point. Rather, according to the editors, Scotus held the same position throughout his career, namely, that the will and intellect are partial, co-causes of the act of willing». In base al fatto che Scoto nella *Reportatio* non intenderebbe stabilire la causa del volere, ma solamente criticare le posizioni che vedono la volontà passiva nei confronti dell'oggetto conosciuto, più recentemente François Loiret ha ribadito la posizione sostenuta dalla commissione scotista: «dans la *Reportatio* Duns Scot n'affirme pas que la volonté est la cause totale de la volition», anzi «il ne l'a jamais affirmé ailleurs» (JEAN DUNS SCOT 2009, *Introduction*, LXXXV).

nostro saggio, ha criticato con competenza e acribia le ricostruzioni storiografiche di Balić e della commissione scotista, interpretando in maniera nuova i passi del commentario parigino e delle *Additones magnae* di Guglielmo di Alnwick, che correttamente «should be regarded as a faithful compilation of Scotus's Paris and Oxford lectures. This, at any rate, can be clearly demonstrated in the case of Additiones II d. 25»<sup>18</sup>, e che perciò testimoniano proprio il cambiamento di posizione dottrinale intervenuto nel pensiero di Scoto che la commissione scotista invece vorrebbe negare. La conclusione di Dumont, fondata su lunghe analisi testuali delle quali non possiamo qui dar conto, è che, quando ha letto le *Sentenze* a Oxford, Scoto ha sostenuto la teoria delle concause essenzialmente ordinate che possiamo per l'appunto leggere nella *Lectura*, ma ha poi cambiato idea, abbracciando a Parigi la teoria della causa dispositiva, o *causa sine qua non*, dell'intelletto. Dunque, a differenza di quanto ritenuto dalla commissione scotista, il cambiamento ha avuto luogo, ma nella direzione contraria a quella indicata da Balić: non dalla dottrina della *causa sine qua non* a quella delle concause, ma invece dalla *via media* della causalità alla posizione radicale della unicità causativa della volontà<sup>19</sup>.

Dumont spiega il mutamento dottrinale di Scoto con l'influenza della posizione del suo maestro parigino, Gonsalvo di Spagna, che come molti francescani a Parigi accetta la dottrina di Enrico dell'intelletto come *causa sine qua non*<sup>20</sup>. A sostegno di questa ipotesi, Dumont nota che Scoto, a Oxford, pri-

18 DUMONT 2001, 769.

19 In sintesi: «Scotus went from being a voluntarist prior to Balić, to being at first a voluntarist and then later an intellectualist with Balić, to being finally an intellectualist but never a voluntarist after Balić. None of these scenarios can be correct because none of them squares with evident meaning of the texts. This last view in particular must deny nothing less than the obvious and substantial disagreement between *Lectura* II d. 25 and *Reportatio* II d. 25», *ibid.*, 791).

20 GONSALVUS HISPANUS 1935, *Quaestiones Disputatae*, q. 3, 46: «[...] obiectum reducitur ad causam agentem, sed est agens sine qui non, nihilominus est causa per se coassistens

ma di esporre la propria opinione, critica sia Goffredo sia Enrico, mentre a Parigi limita le critiche al solo Goffredo, che per altro è ancora attivo e nel suo *Quodlibet* XV, databile al 1304, ribadisce la propria posizione. La puntualità delle critiche a Goffredo e l'assenza di ogni valutazione della posizione di Enrico porterebbero a concludere che Scoto si colloca nell'ambiente minorita parigino del tempo sia nell'individuare in Goffredo il pericolo maggiore, sia nella tendenza a ridurre il ruolo causativo dell'intelletto nella scelta volontaria<sup>21</sup>. Dumont cerca di attutire il forte cambiamento di posizione di Scoto notando che egli non rigetta esplicitamente la soluzione precedente della *Lectura*, e suggerisce che il teologo scozzese in qualche misura la affianchi a quella più radicale della *Reportatio*: forse Scoto «simply now admit that the more voluntarist view, which he emphatically rejected at Oxford, was a defensible position»<sup>22</sup>.

In questa sede non è ovviamente possibile ricostruire se non per cenni questo complesso dibattito che ha contrapposto i sostenitori di così diverse interpretazioni. Rimandando al più volte citato studio di Dumont, possiamo limitarci a dire che ne condividiamo gli esiti, che saranno perciò assunti, in questo articolo, come orizzonte cronologico e dottrinale dove collocare gli elementi di novità forniti dall'esame della *collatio* 6 di Parigi il cui testo, al termi-

---

imprimenti, sed nihil imprimit, nec oportet propter hoc quod sit causa per accidens, sed est causa per se». Naturalmente, ciò non significa che Scoto a Parigi, né lo stesso Gonsalvo – il quale sostiene anche che l'intelletto «aliquo modo reducitur ad genus causae efficientis» (*ibid.*, q. 12, 238) – riprendano *in toto* la dottrina di Enrico: su questo si veda Loiret in JEAN DUNS SCOT 2009, *Introduction*, XCII-XCV. Resta tuttavia il fatto che Scoto passa dall'aperta critica del ruolo dell'atto dell'intelletto come 'causa sine qua non' dell'atto del volere, sviluppata nella *Lectura*, all'accettazione di tale ruolo, se pur in un senso qualificato rispetto a quello supposto da Enrico di Gand, nella *Reportatio*: si veda in particolare *infra*, testo fra le note 40-44.

21 DUMONT 2001, 774-775.

22 *Ibid.*, 777.

ne di questa così lunga introduzione, assume ora il ruolo centrale che gli spetta.

### 3. Analisi dottrinale della *collatio* 6

Pur con la prudenza che le *collationes* richiedono, già invocata nelle osservazioni introduttive, la posizione espressa nella questione 6 può fornire un ulteriore elemento di cui tener conto nella ricostruzione dei mutamenti di dottrina che Scoto avrebbe compiuto a Parigi e dare inoltre qualche indicazione sulla possibile datazione delle discussioni testimoniate dalle *Collationes parisienses*.

Il primo punto di interesse della questione 6 è che la dottrina ad essere oggetto di critica, esposta in tre dei tredici argomenti nei quali è possibile suddividere la questione, è proprio quella difesa anche da Enrico di Gand, per la quale l'intelletto sarebbe solamente la *causa sine qua non* della scelta volontaria. Non si fa invece cenno alla posizione di Goffredo di Fontaines, ma ciò è per altro comprensibile se si tiene a mente che le *collationes* riportano discussioni interne alle scuole dell'ordine che, proprio per questo, erano luogo di confronto fra opinioni sostenute nell'ambiente francescano, nel complesso ostile all'intellettualismo estremo di Goffredo. Supponendo per il momento che il conduttore della discussione sia Scoto – ipotesi che sarà fatta oggetto di verifica poi –, questo dato ci fornirebbe un elemento di notevole importanza, perché indicherebbe che anche in Francia, prima di dividerne il pensiero su questo argomento, Scoto avrebbe disapprovato Enrico; naturalmente, questa conclusione non inficia l'ipotesi di Dumont sull'apertura operata da Scoto a Parigi nei confronti della *communis opinio* minorita, condivisa da Gonsalvo e

da molti altri teologi dell'ordine, sul ruolo dispositivo dell'intelletto nella volizione, ma impone una maggiore attenzione riguardo ai tempi di tale cambiamento. Ogni valutazione più precisa della questione in esame richiede però preliminarmente l'analisi delle posizioni sostenute nella controversia, che in realtà non pare riportare una reale discussione fra due disputanti, ma piuttosto un'ampia disamina critica della posizione di derivazione enriciana esposta nei due argomenti iniziali e ripresa, dopo i giudizi negativi su di tali punti, in un ulteriore argomento, il decimo, che è poi a sua volta criticato nei restanti tre argomenti.

Per poter correttamente stabilire la collocazione dottrinale e cronologica della *collatio* 6 conviene dunque analizzare le linee generali dell'andamento argomentativo, rimandando per maggiori dettagli al testo della questione pubblicato in appendice. Come si è detto, i primi due argomenti escludono che il dettato dell'intelletto sia un principio attivo della volizione: il primo, perché se tale dettato fosse un principio attivo, sarebbe un principio necessario; di conseguenza la volontà, che sarebbe passiva in questo rapporto di causalità, agirebbe anch'essa necessariamente, poiché altrimenti la precedente azione dell'intelletto sarebbe senza esito; diverrebbe dunque necessario anche l'atto della volontà, che potrebbe soltanto volere ciò che le viene indicato dal giudizio dell'intelletto<sup>23</sup>. Il ragionamento è rafforzato dal secondo argomento, per il quale l'intelletto non può essere né la causa totale dell'atto della volontà (perché allora non si potrebbe attribuire la scelta alla volontà stessa) né una causa parziale (perché le cause parziali devono essere concordi nella modalità dell'agire, ma ciò toglierebbe ogni libertà al volere). La conclusione della doppia argomentazione, rafforzata da citazioni dall'*Etica Nicomachea*, è che il det-

---

<sup>23</sup> IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes parisienses*, q. 6, n. 2. Per il testo si veda l'edizione provvisoria in appendice.



tato dell'intelletto non può essere una causa attiva della volizione, ma soltanto una causa dispositiva, che rende presente alla volontà l'oggetto senza il quale essa non può agire: dunque una *causa sine qua non*<sup>24</sup>.

La risposta a questo ragionamento prende due strade. In primo luogo, si obietta che la volontà non ha bisogno di un particolare oggetto di volizione presentato dall'intelletto per agire nei suoi confronti, dato che «la volontà con il proprio atto perfetto può muovere l'intelletto da un atto di intellesione a un altro». La *collatio* 6 fa qui esplicito riferimento alla *collatio* precedente, dove, riprendendo l'esempio portato dall'avversario a sostegno della necessità di una conoscenza previa dell'oggetto, si era appunto dimostrato che la conoscenza distinta della pietra implica per confronto la conoscenza confusa dell'asino, e ciò basta a far sì che la volontà possa imporre all'intelletto di considerare *absolute* l'asino invece della pietra<sup>25</sup>. Allora, «dato che quell'atto di intellesione segue naturalmente all'atto di volizione», e dato che «la *causa sine qua non* di un effetto precede sempre l'effetto», si può concludere che «l'atto di intellesione non è la *causa sine qua non* rispetto all'atto di volizione»<sup>26</sup>.

In questo modo si conclude la *pars destruens* dell'opinione avversaria e inizia l'esposizione della propria opinione sul ruolo dell'intelletto nella produzione dell'atto volontario. Se la volontà fosse la causa totale e sufficiente della scelta, viene argomentato, «seguirebbe che, escluso ogni atto dell'intelletto e anche l'oggetto da scegliere, la volontà potrebbe scegliere, il che è falso», dato che, in quanto principio attivo, dovrebbe di conseguenza essere ne-

---

24 *Ibid.*, q. 6, n. 3.

25 *Ibid.*, q. 5, A, f. 67vb: «[...] licet intellectus distincte non potest plura intelligere, tamen potest intelligere plura in comparatione ad aliud, ut lapidem in comparationem ad asinum, et hec cognito sufficit precedens voluntatem. Unde dum intellectus stat in tali cognitione comparativa duorum, voluntas potest avertere intellectum a consideratione unius ut absolute consideret aliud, dimittendo primum consideratum».

26 *Ibid.*, q. 6, n. 4.

cessariamente sempre in atto. È dunque necessario attribuire all'intelletto una causalità *per se* concorrente all'azione, lasciando alla volontà la causalità principale<sup>27</sup>. La *causa sine qua non*, invece, non avrebbe altro ruolo se non quello di avvicinare l'oggetto o di eliminare gli ostacoli all'azione; ma se ciò dovesse essere considerato come una causa dell'agire, allora «sarebbe da porre una quinta causa»<sup>28</sup>.

Segue poi la disamina critica della tenuta dei due argomenti iniziali dell'avversario, sviluppata in diversi ragionamenti che precisano al tempo stesso il pensiero del conduttore. Il nucleo del primo argomento sembra consistere nel ribadire che «nessun agente creato può agire senza un oggetto presente», per poi sottolineare la peculiarità, rispetto alle cause naturali univoche, delle cause equivoche che richiedono un oggetto per diversificare i propri effetti, come nel caso del sole che produce conseguenze diverse sul fango (solidificazione) e sul ghiaccio (liquefazione). Da ciò consegue che anche «la volontà, che è un agente equivoco rispetto all'atto di scegliere, richiede l'oggetto presente». Secondo il conduttore della discussione, tale esigenza non identifica però una *causa sine qua non*, che andrebbe ad ampliare il catalogo delle cause, ma piuttosto una concausa della volontà<sup>29</sup>. L'argomento successivo precisa che, se si seguisse il ragionamento dell'avversario, si dovrebbe concludere che l'agente potrebbe agire anche nei confronti di un paziente non sufficientemente vicino, come se la vicinanza non fosse una *ratio agendi* richiesta, dato che la volontà è la causa totale dei suoi atti. In realtà, il rapporto fra agente e paziente è indispensabile, ma non per questo esso deve essere ritenuto un'ul-

---

27 I termini di *causa concurrens* e di *causa principalis* sono introdotti nell'argomento n. 8, ma rispecchiano bene il senso dell'argomento n. 5.

28 *Ibid.*, q. 6, n. 5.

29 *Ibid.*, q. 6, n. 6.

teriore quinta causa concorrente all'azione, bensì si deve concludere che il dettato dell'intelletto è una concausa parziale della causa principale che è volontà stessa<sup>30</sup>.

Negli argomenti successivi il conduttore evidenzia più in dettaglio quelle che ritiene le incongruenze del ragionamento avversario: in primo luogo, egli esclude che una concausa necessaria renda necessaria anche la causazione della causa principale, se questa è libera<sup>31</sup>, mostrando la conclusione con un'esempio: «all'atto di vedere, per quel che è in nostra potestà, concorre la volontà che collega la vista <all'oggetto> e la potenza visiva, e per questo diciamo di vedere liberamente, anche se la potenza visiva è una causa che agisce naturalmente». La conseguenza è ancora la stessa: «il dettato della ragione non è tutta la causa della scelta, [...] tuttavia è una causa per sé e parziale che coagisce all'azione libera della volontà»<sup>32</sup>.

L'argomento successivo, mutuato da Aristotele, pone un parallelo fra l'assenso necessario dell'intelletto ai principi, che a sua volta implica l'assenso necessario alle conclusioni dimostrate da tali principi, e la necessaria adesione della volontà al fine che comporta la necessaria adesione ai mezzi che sono necessari per conseguire il fine stesso<sup>33</sup>. Si tratta di un ragionamento per certi versi sorprendente, dato che Scoto (che ipotizziamo provvisoriamente essere il conduttore della discussione) già nella *Lectura* rifiuta con decisione questo passo autoritativo in base all'autonomia della volontà creata, sempre contingente<sup>34</sup>; ma si tratta di un'anomalia solo apparente, perché l'argomento

---

30 *Ibid.*, q. 6, n. 7.

31 Cf. *ibid.*, q. 6, n. 2.

32 *Ibid.*, q. 6, n. 8.

33 *Ibid.*, q. 6, n. 9.

34 IOANNES DUNS SCOTUS 1993, d. 40, q. un., n. 11, 391-392: «[...] dissimile est in hoc de fine respectu actus et de principio respectu conclusionis, quia solus finis non dat bonitatem, sicut principium veritatem conclusioni, quia principium est verum ex conformitate ter-

qui è posto con intento polemico per giungere a dimostrare che, se si accetta la necessità della scelta di ciò che è giudicato necessario al conseguimento del fine, bisogna conseguentemente considerare il dettato dell'intelletto una concausa dell'azione volontaria<sup>35</sup>. L'obiettivo è quindi quello di mostrare la contraddizione insita in tale affermazione, che in realtà non è stata ancora esplicitamente formulata dall'avversario. Che la critica sia pertinente è tuttavia provato dall'immediata difesa dell'interlocutore: infatti, a questa argomentazione viene obiettato, coerentemente alla definizione di scelta come atto non necessario della volontà difesa, fra gli altri, anche da Enrico di Gand, che se la connessione è necessaria non si può parlare di scelta, e quindi la critica è fuori bersaglio<sup>36</sup>. A questa obiezione il conduttore replica ancora, sostenendo che anch'essa mina la consistenza della posizione dell'avversario: infatti, se la volontà non vuole necessariamente qualcosa prima che l'intelletto ne mostri la connessione al fine, e dopo la vuole necessariamente,

---

minorum et conforme intellectui, naturaliter movens; unde et obiectum ibi et tota causa est naturalis veritatis conclusionis. Sed licet obiectum, ut supra dictum est, sit partialis causa respectu volitionis et intellectus, tamen est alia causa quae potest difformiter agere, quia voluntas potest agere contra motionem intellectus respectu volitionis; unde voluntas non conformatur necessario inclinationi finis et obiecti. Et ideo non est simile quod 'sicut principium dat necessario veritatem conclusioni, quod sic finis det necessario bonitatem actui', quia non est sufficiens causa bonitatis actus ipse finis, sed requiritur quod sit a voluntate, secundum debitas circumstantias, quae potest contra agere». Il parallelo, spesso citato, in realtà era stato rifiutato già da Enrico di Gand (HENRICUS DE GANDAVO 1979, q. 16, 100-101) e da Roger Marston (ROGERUS MARSTON 1932, *Quaestiones Disputatae de anima*, 449).

35 Nella versione  $\beta$  l'intento è chiarito dall'*incipit* dell'argomento, assente nella versione  $\alpha$ , che avverte di ricavare una conseguenza necessaria ma considerata falsa dall'avversario: «Et prima consequens: quod reputatur falsum, videtur esse necessarium. Nam sicut se habet principium in speculabilibus, ita finis in moralibus; sed principium in speculabilibus, sic necessitat intellectum, quod non potest ei non assentire, nec conclusioni habenti necessariam connexionem ad ipsum; igitur similiter finis apprehensus per intellectum et ostensus ipsi voluntati, sic eam necessitabit, quod non poterit ipsum non eligere, nec aliquid quod sibi per dictamen ostenditur, habere necessariam connexionem ad ipsum finem». Per le due differenti versioni del testo si veda *infra*, § Criteri di edizione.

36 IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes parisienses*, q. 6, n. 10.

allora è necessario concludere (indipendentemente dal fatto che si tratti di una scelta o meno) che il giudizio dell'intelletto «è una causa della scelta», e non solo una disposizione<sup>37</sup>.

Negli ultimi due argomenti è confermato che l'intelletto è anch'esso causa parziale della scelta, sia perché questa include essenzialmente il rapporto con la ragione tramite la prudenza<sup>38</sup>, sia perché la volontà non può rifiutare ciò che l'intelletto le mostra sotto l'aspetto del bene ma lo vuole necessariamente<sup>39</sup>. Quest'ultimo argomento non si colloca facilmente nel pensiero di Scoto, il quale pone a fondamento della sua teoria della volontà la capacità della volontà di non volere con necessità il bene, neppure quello sommo che è Dio stesso, e forse non a caso i codici  $\beta$  (una delle due famiglie in cui può essere divisa la tradizione manoscritta, come sarà spiegato nel paragrafo conclusivo) non lo riportano; tuttavia, un'analisi più precisa mostra come il ragionamento escluda che la volontà possa ripudiare il bene (*nolit illud*), e non prende in considerazione l'ipotesi che possa astenersi dall'agire, che è invece proprio ciò che sostiene Scoto. Questa certa genericità argomentativa può essere dovuta al *focus* polemico, che è quello di inficiare la posizione altrui piuttosto che di esporre con precisione il proprio pensiero, ed è forse connessa al carattere breve e non esaustivo della discussione, che rappresenta un esercizio dialettico di baccellieri e non la determinazione di un problema da parte di un maestro.

Al di là dei particolari, forse ancora da precisare, la posizione sostenuta dal conduttore della *collatio* 6 è chiara nelle sue linee generali: il giudizio dell'intelletto è una causa parziale e per sé che coopera alla produzione dell'a-

---

<sup>37</sup> *Ibid.*, q. 6, n. 11.

<sup>38</sup> *Ibid.*, q. 6, n. 12.

<sup>39</sup> *Ibid.*, q. 6, n. 13.

zione libera. Dunque, la stessa posizione difesa da Scoto a Oxford è qui ribadita, ancora in opposizione alla dottrina di ascendenza enriciana della causalità dispositiva. Se fosse corretta l'attribuzione a Scoto della questione, si tratterebbe di un testo redatto a Parigi prima del cambiamento di posizione testimoniato dalla *Reportatio*, e dunque attribuibile al primissimo periodo del suo soggiorno sul continente. Il silenzio su Enrico nella *Reportatio*, un testo che deve essere di ben poco successivo alla *collatio* in esame, potrebbe allora essere segnale non solamente dell'apertura dottrinale verso la posizione difesa dal suo maestro Gonsalvo ipotizzata da Dumont, ma anche della reticenza volta a rendere meno apparente un cambiamento di posizione repentino, che dovrebbe aver avuto luogo appunto fra le *Collationes* e la *Reportatio*. Distinguendo gli interlocutori - Enrico nel testo cronologicamente più alto, Goffredo in quello successivo - Scoto sposta il proprio obiettivo polemico da un autore di riferimento della speculazione minorita parigina come Enrico a un pensatore estraneo al volontarismo, come appunto Goffredo, sul quale si concentrano le critiche concordi dei teologi francescani.

#### **4. Rapporti testuali con la *Lectura***

Conviene affrontare ora brevemente un diverso tipo di analisi della questione, centrato sul rapporto fra il testo della *collatio* 6 e quello di *Lectura* II, d. 25, q. un. Va preliminarmente ripetuto che la *collatio* 6, per il suo stesso genere letterario di breve controversia fra baccellieri, offre uno sviluppo più stringato del soggetto, e non tocca, ad esempio, il tema della differenza fra la fruizione *in via* e *in patria* che invece occupa un'ampia sezione nella *Lectura* (e successivamente anche della questione parallela della *Reportatio*). Detto questo, è facile rilevare nelle conclusioni generali la vicinanza dottrinale dei due testi;

dal punto di vista dell'andamento argomentativo il rapporto fra le due opere è invece più sfuggente. Vi sono alcune dimostrazioni della *collatio* 6 che paiono essere parafrasi di distinti argomenti della *Lectura*, dei quali vengono ripresi il lessico e l'andamento. Pur nella diversa disposizione delle argomentazioni che articolano il ragionamento complessivo e nell'assenza di vere concordanze testuali, questi passi lasciano indubbiamente al lettore la sensazione di una certa 'aria di famiglia'. Almeno in un caso questo rapporto si fa poi più stretto, arrivando a sfiorare la dipendenza letterale, come si può vedere nel confronto che segue.

*Lect.* II, d. 25, q. un.

*Coll. Par.*, q. 6, n. 5, A, 68ra-b

*Coll. Par.*, q. 6, n. 5, F, 125v-126r

Philosophus II *De anima* probat quod sensus non est potentia activa, quia tunc semper sentiret, - sicut si combustibile haberet potentiam activam comburendi, semper se combureret. Et hoc probatur per hoc quod actio non dependet nisi ab agente et passo approximato et disposito, ita quod si sit actio naturalis, sequitur necessario ex istis, - si actio libera, potest sequi. Si igitur sola voluntas sit sufficiens causa respectu actus volendi

Preterea, secundo probatur quod voluntas non sit tota causa respectu electionis et intellectus tantum causa sine qua non, sed per se causa, quia causa finalis et formalis sequitur fieri rei, posita causa totali agente et sufficienti et causa materiali approximatis: prout hoc natum est agere et illud pati, necessario ponitur effectus, si sit causa naturaliter agens, vel potest poni effectus, si sit causa libere agens.

*Aliter enim esset ponere*

Preterea, probatur tertio, quod voluntas non sit tota causa per se sui actus, sicut, posita naturali causa activa alicuius effectus et eius causa materiali susceptiva, secundum dispositionem illam qua hoc natum est agere et illud pati, necessario sequitur actio, si sit causa naturaliter agens, vel potest sequi, si sit libere agens.

Nec patet quod ad huc requiritur causa sine qua non, quia illa non est nisi approximatio

et ipsamet est sufficiens passum ad recipiendum illum actum, igitur voluntas semper potest velle (n. 55, 247)

*Preterea, praeter quattuor genera causarum oportet ponere aliam causam, vel reducere causam 'sine qua non' ad aliquam illarum, quia positis omnibus causis oportet ponere effectum; unde 'causa sine qua non' vel pertinet ad removentem prohibens (sicut removens trabem est 'causa sine qua non' quod grave movetur), vel reducitur ad approximationem passi; igitur oportet dicere quod 'obiectum cognitum' sit causa volitionis, vel quod sit secunda causa. (n. 58, 248)*

*quintam causam, unde tunc cessat 'causa sine qua non': nam 'causa sine qua non' vel reducitur ad | approximationem passi vel ad remotionem prohibens, sicut devellens columnam est 'causa sine qua non' motus gravis superpositi.*

Si ergo voluntas sit totalis causa electionis et sufficiens, et etiam ipsa est causa materialis susceptiva electionis, ut certum est, et ipsa est sufficienter approximata sibi ipsi, sequitur, excluso omni actu intellectus et etiam obiecto eligibili, quod voluntas potest eligere, quod falsum est; ergo oportet quod 'dictamen intellectus' vel 'obiectum habens esse in dictamine intellectus' sit per se causa cum voluntatis respectu electionis.

(cod. appropriatio) vel dispositio agentium que ponitur, cum ponitur causa activa, sufficienter || approximata suo passivo; sed huiusmodi est voluntas, si ponitur esse activa sui actus, quia constat quod ipsa est passiva et receptiva eiusdem et sufficienter est sibi approximata, igitur, alio requisito, tamquam causa sine qua non, potest ipsa causare actum suum.

Si ergo dictamen intellectus aliquo modo requiritur ad huiusmodi actionem, hoc esset tamquam causa per se, quare etc.

Il confronto consente anche un'altra e diversa considerazione sui rapporti testuali; per la sua comprensione anticipiamo, come sarà spiegato con maggiore dettaglio nel paragrafo conclusivo, che il testo della *collatio* 6 ci è giunto in due versioni di diversa lunghezza che sono riportate nelle due colonne di destra della tabella. Se concentriamo la nostra analisi su queste distinte versioni



dell'argomento n. 5, notiamo che solo la versione 'lunga' ( $\alpha$ , qui rappresentata dal codice di riferimento A) contiene le citazioni quasi letterali dalla *Lectura*. La versione 'breve' ( $\beta$ , qui rappresentata dal codice di riferimento F), invece, è più sintetica, ma soprattutto ha un'andamento argomentativo che si può considerare vicino a quelli di  $\alpha$  e della *Lectura* solo nel suo senso complessivo. Verrebbe quasi da pensare che l'estensore di  $\alpha$  abbia confrontato gli appunti del *reportator* della discussione direttamente con il *Commento* oxoniense di Scoto, avvicinando così i testi fra loro, mentre l'estensore di  $\beta$  non lo avrebbe fatto.

Un rapporto con la *Lectura* si può forse trovare anche in  $\beta$ , e in particolare nel testo corrispondente all'argomento n. 10 dell'edizione di  $\alpha$ , teso a dimostrare all'oppositore che, se egli ritiene che la volontà voglia necessariamente i beni che hanno una necessaria connessione con il fine, deve allora ammettere che l'atto dell'intelletto con il quale è stabilita tale connessione abbia una causalità sull'atto della volontà. In questa occasione l'estensore di  $\beta$ , che anche qui ci consegna un testo più breve e piuttosto indipendente da quello di  $\alpha$ , inserisce come esempio il caso del fuoco, assente in  $\alpha$  (in corsivo nella citazione).

Contra responsio videtur concedere propositum quod scilicet intellectus habeat aliquam per se causalitatem effectivam, supra actum voluntatis, quia nullum agens indifferens ad agere et non agere potest determinari per aliquid de novo secum concurrens nisi illud habeat aliquam causalitatem respectu illius actionis. *Exemplum de substantia ignis respectu calefactionis et caloris, necessario requisiti ad determinandum ipsum ad necessario calefaciendum; sed respectu cuiuslibet ad finem, voluntas est indifferens ad volendum et non volendum, nec determinatur ad necessario volendum illud nisi per hoc quod intellectus ostendit illud habere necessariam connexionem ad finem; igitur etc*<sup>40</sup>.

---

40 IOANNES DUNS SCOTUS, *Collationes parisienses*, q. 6, F, 126r.

Nella sua brevità l'esempio non è affatto perspicuo; potrebbe però rimandare a uno degli argomenti chiave sviluppati da Goffredo di Fontaines contro Enrico di Gand, dove Goffredo sostiene che, se le cause attive potessero agire per la sola loro stessa causalità, anche il legno potrebbe bruciare da sé, senza richiedere alcun contributo dal fuoco, ma solamente la sua mera presenza come *causa sine qua non*:

Quis etiam probabit lignum vel corpus aliquod calefieri ab igne? Immo dicitur quod seipsum calefacit, praesente igne ut causa sine qua non. Idem etiam dici poterit de actibus potentiarum animae, ut patet inducendo, quia enim per nihil potest probari aliquid esse activum respectu alterius nisi quia, illo praesente, aliud est in actu aliquid quod prius erat in potentia<sup>41</sup>.

Non sarebbe per altro strana una criptocitazione di Goffredo, perché nella *Lectura Scoto* stesso, considerandolo decisivo per la critica a Enrico, ripropone l'esempio del fuoco, riconoscendone al contempo la paternità di Goffredo:

Contra hoc arguitur per rationem aliorum, tenentium partem oppositam, quod tunc potest dici quod quidlibet transmutat se, ut quod lignum calefaciat se praesente igne, quia tunc non sequitur secundum istam viam 'praesente igne lignum calefit, amoto igne non calefit, igitur ignis calefacit lignum', sed stat secundum istam viam quod 'lignum calefaciat se' et quod 'ignis sit sine quo non' (sicut non sequitur per te 'posito obiecto cognito ab intellectu, ponitur volitio, et amoto eo, amovetur volitio, igitur est causa volitionis'; sed stat quod sit 'sine quo non')<sup>42</sup>.

A ulteriore riprova della collocazione della *collatio* 6 in un momento prece-

---

41 GODEFRIDUS DE FONTIBUS 1914, *Quodlibet* VI, q. 7, 158.

42 IOANNES DUNS SCOTUS 1993, d. 25, q. un., n. 57, 248.

dente al cambiamento di opinione di Scoto, si può infine notare che anche la *Reportatio* parigina presenta l'esempio del fuoco, ma, in accordo questa volta con Gonsalvo<sup>43</sup>, solo per rifiutarlo:

Si dicatur quod non sequitur, quia objectum est causa *sine qua non*, et ideo non potest esse semper volitio, nisi objecto praesente. Contra, sic posset sustineri quod quodlibet semper agit in se quantum st ex parte sui, quod tamen non semper agit in se, hoc est, quia aliquid deficit *sine quo non*. Unde lignum est combustivum sui, non tamen comburit se, nisi igne praesente, quia ignis est *sine quo non*; ita igitur probabiliter posset sustineri quodlibet agere in se sicut voluntatem agere in se<sup>44</sup>.

## 5. Notazioni conclusive

In sintesi, conviene riprendere i punti salienti di questo studio. In base alla ricostruzione proposta da Dumont, Scoto avrebbe trattato la questione della causalità dell'atto volontario una prima volta nella *Lectura* inglese e una seconda volta nel *Commento* alle *Sentenze* parigino, mentre le *Additiones magnae* di Alnwick esporrebbero ambedue i testi uno di seguito all'altro. Da ciò segue che Scoto a Parigi ha abbandonato la posizione tenuta a Oxford, passando dall'attribuzione all'intelletto di una causalità parziale, e essenzialmente ordinata alla causalità principale della volontà, all'assegnazione all'intelletto di una mera causalità *sine qua non*, in linea con la dottrina di Enrico di Gand, ma soprattutto con quella tenuta a Parigi dal suo maestro Gonsalvo di Spagna.

---

43 GONSALVUS HISPANUS, *Quaestiones Disputatae*, q. 3, 33-34: «Nec valet si dicatur quod si ponatur quod potentia ad praesentiam obiecti reducat se in actum, quod tollitur via cognoscendi rationem activi et passivi, quia dicam quod praesente calido ipsi ligno, lignum calefaciet se, quia longe magis tollitur haec via si dicatur aliquid non fieri ab eo cui magis assimilatur, sicut isti dicunt. Si enim non fiat aliquid a simili, dicam quod calidum non calefacit ratione caliditatis, sed ratione cuiusdam alterius, et sic, secundum istos, non poterit cognosci ratio secundum quam agens agit».

44 IOANNES DUNS SCOTUS 1894, *II*, d. 25, q. un., n. 4, 119a.

Sarebbe stata la pressione del nuovo ambiente minorita parigino a indurre questo cambiamento verso una posizione esplicitamente criticata nella *Lectura*, dove Scotto aveva chiarito di tenere una *via media* fra quelle estreme di Goffredo e di Enrico: il vivace dibattito con Goffredo, ancora in corso a Parigi (Goffredo ribadisce la sua posizione nuovamente nel 1304, quando compone il suo *Quodlibet XV*), e l'ampia adesione dei teologi francescani alla posizione di Enrico avrebbero fatto sì che nella *Reportatio* Scotto sviluppasse ancora la critica a Goffredo, ma evitasse ogni cenno a quella di Enrico, la cui dottrina della causalità *sine qua non* viene poi implicitamente accettata.

In questo scenario la *collatio* 6 rappresenta allora un momento importante per seguire lo sviluppo del pensiero di Scotto, perché, come si è visto, il testo è interamente dedicato alla critica della posizione di Enrico, o meglio di una posizione che, con parole diverse, difende lo stesso ruolo di *causa sine qua non* dell'intelletto. Se ammettiamo, finché elementi contrari ne facciano dubitare, che le *Collationes parisienses* siano state discusse a Parigi, e che la *collatio* 6, come pare, sia attribuibile a Scotto (se pur nel senso qualificato del termine già messo in luce: si tratta pur sempre di esercizi di scuola, e perciò lo sviluppo argomentativo è ridotto allo scopo didattico della discussione e al tempo, verosimilmente limitato, concesso ai partecipanti), ne seguirebbe che il teologo scozzese inizialmente avrebbe mantenuto anche a Parigi la propria posizione sviluppata negli anni di studio a Oxford, ed anzi la avrebbe discussa e difesa pubblicamente nella scuola parigina proprio contro la dottrina della *causa sine qua non*. Si è detto come questa scelta dell'interlocutore possa essere compresa in base alla funzione stessa delle *collationes*, che sono discussioni interne all'ordine e non mettono quindi a tema posizioni, come quella di Goffredo, per nulla diffuse fra i teologi francescani; questo però mette in diversa

luce l'assenza di riferimenti a Enrico e alla sua dottrina della causalità dispositiva nel commento parigino di Scoto: certo, come nota Dumont, Scoto a Parigi si è avvicinato alla dottrina della *causa sine qua non*, e non aveva quindi ragione di criticarla; tuttavia, va forse considerato che anche un accenno favorevole alla dottrina di Enrico sarebbe risultato probabilmente stridente con l'esplicita critica di poco tempo prima.

In ogni caso, queste osservazioni portano a concludere che la *collatio* 6 deve essere stata discussa a Parigi prima della lettura del secondo libro sulle *Sentenze*, dunque fra il 1301 (arrivo di Scoto a Parigi) e il 1302-03 (nel 1302 inizia la lettura del I libro), e forse, se non si vuole pensare che le *Collationes* possano essere state condotte in parallelo alla lettura delle *Sentenze*, si può restringerlo ancor più all'autunno del 1301, il primo periodo sul continente in cui Scoto entra a contatto con il nuovo ambiente parigino ma si mantiene ancora sulla posizione elaborata in Gran Bretagna<sup>45</sup>.

## 6. Criteri di edizione

Degli otto codici che trasmettono *in toto* o in parte le *Collationes parisienses*, solo sette riportano il testo della *collatio* 6: A - Oxford, Magdalen College, ms.

---

<sup>45</sup> Questa ipotesi cronologica si accorda a quella proposta da Antonie Vos, per il quale «because of the chronological order *Collationes Parisienses* – the Parisian part of *Ordinatio* I – I place *Collationes Parisienses* in the autumn of 1301. For some time, Duns was so heavily involved in conducting his *collationes*, both at Oxford and at Paris, that working on his new *Sententiae Book* almost came to a standstill. The year of his move to Paris, 1301, was mainly the year of his *collationes*, both at Oxford and Paris, and 1302 was again a year devoted to *Sententiae* I, bringing to light both the largest part of *Ordinatio* I and the basis of *Reportatio Parisiensis* I. The production of *Collationes Parisienses* and the transformation of the largest part of *Lectura* I into *Ordinatio* I 10 ff. and of the beginning of *Lectura* II are arguments which compellingly support the hypothesis that Duns stayed at Paris during the academic year 1301–02. Finally, there is no room for them in the years to come» (Vos 2006, 63).

194; B - Cambridge, Peterhouse Library, ms. 241; C - London, British Library, ms. add. 7696; D - Oxford, Merton College, ms. 65; E - Oxford, Merton College, ms. 90; F - Oxford, Balliol College, ms. 209; I - Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, ms. Vat. Lat. 876. Lo studio delle dipendenze fra di essi ha portato a dividerli in due famiglie: la famiglia  $\alpha$ , costituita da quattro testimoni, ossia A, B, C e I, e la famiglia  $\beta$ , composta da D, E e F (ai quali si aggiunge H - Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragò, ms. Ripoll 95, che contiene solo la prima *collatio*). Per le ragioni di tale divisione, le particolarità di ciascun codice e la determinazione dei codici di riferimento per ognuna delle famiglie, si rimanda allo studio, in via di pubblicazione, di Angela Casciano e Marina Fedeli<sup>46</sup>; qui ci basta osservare, limitatamente alla *collatio* 6, che le due versioni differiscono sotto diversi aspetti. In primo luogo, la versione  $\alpha$  è più lunga sia per lo sviluppo delle singole argomentazioni, sia perché riporta due argomenti che  $\beta$  tralascia. Inoltre, gli argomenti comuni differiscono anche per il loro andamento, e spesso si possono considerare uguali più per il senso complessivo che per una precisa vicinanza testuale.

L'edizione provvisoria che segue fa riferimento alla versione 'lunga'  $\alpha$  ed è condotta sulla scorta del codice A, ritenuto il codice principale, collazionato con i restanti codici  $\alpha$ , ovvero B, C e I; le citazioni nel testo dell'articolo della versione 'breve'  $\beta$  sono tratte dal codice F, considerato il codice principale della sua famiglia.

GUIDO ALLINEY

UNIVERSITÀ DI MACERATA

---

46 CASCIANO, FEDELI 2020.

*Utrum dictamen intellectus sit principium activum respectu electionis*

(A, 68ra-va; B, 19r-20v; C, 16vb-18ra; I, 316va-317ra)>

1. Utrum dictamen intellectus sit principium activum<sup>1</sup> respectu electionis.

2. Dicitur quod non, quia, si intellectus, per dictamen suum, esset principium activum<sup>2</sup> electionis, sequeretur quod voluntas non potest<sup>3</sup> idem velle et nolle, nec idem eligere et non eligere<sup>4</sup>. Consequens est<sup>5</sup> falsum, quia per hoc tolleretur || [17ra C] libertas voluntatis; ergo antecedens est<sup>6</sup> falsum. Consequentia ostenditur, quia, si agens necessario agit, patiens necessario patitur, aliter in<sup>7</sup> aliquid ageret nullo patiente, et<sup>8</sup> sic actio reciperetur in nihilo; sed intellectus necessario, quantum<sup>9</sup> est ex parte sui, assentit<sup>10</sup> principiis practicis et etiam conclusioni<sup>11</sup> habenti necessariam connexionem cum principio practico, ita quod, quantum est ex parte sui, non potest illis non assentire aut non dictare. Si ergo huiusmodi assensus et dictamen sit per se principium ef-

---

1 activum *om.* C.

2 activum] effectivum I.

3 potest] posset B C I.

4 et ... eligere *om. per hom.* B.

5 est *om.* I.

6 est] erit B I.

7 in] enim I.

8 et *om.* C.

9 quantum] inquantum I.

10 assentit] ansentit B.

11 conclusioni] conclusionem C.

fectivum electionis in voluntate, sequitur<sup>12</sup> quod voluntas non potest<sup>13</sup> illud non eligere nec nolle, sed tantum necessario eligere et velle.

3. Preterea, si dictamen intellectus esset 'per se causa' electionis, aut ergo ut causa totalis, aut ut causa partialis, una cum voluntate. Non primo modo, quia tunc electio nullo modo conveniret voluntati ut actus eius, quod est contra Philosophum, VI *Ethicorum*, qui dicit quod electio est<sup>14</sup> appetitus intellectivus vel intellectus appetitivus<sup>15</sup>; ergo saltem ad voluntatem pertinet, et quod in VI *Ethicorum*<sup>16</sup> dicit sub disiunctione, in III eius || [19v B] dem asserit determinate<sup>17</sup>: quod eligibile est voluntarium preconscriptum<sup>18</sup>; ratio ergo voluntarii per se et primo pertinet ad electionem, et per consequens intellectus per dictamen suum non est tota causa electionis, nec etiam 'per se causa' partialis ita quod intellectus, ut<sup>19</sup> una causa partialis, concurrat cum voluntate<sup>20</sup> ad causandum actum electionis, quia, quando due cause concurrunt ad producendum unum effectum, oportet quod concordant<sup>21</sup> in agendo, ita quod actus unius non contrarietur actioni alterius<sup>22</sup>. Nunc autem voluntas in eligendo potest contrariari intellectui in dictando<sup>23</sup>, aliter enim voluntas necessario eligeret<sup>24</sup> quod est dictatum<sup>25</sup> per intellectum, et<sup>26</sup> sic voluntas potest<sup>27</sup> necessi-

---

12 sequitur] sequeretur B.

13 non potest] non poterit *add. s. l.* I potest] poterit B C.

14 est] m *add. et del.* C.

15 Arist., *Eth. Nic.*, VI, 1, 1139b3-1139b5, AL, XXVI, 1-3<sup>3</sup>, 479-480.

16 quod electio ... *ethicorum om. per hom.*I.

17 Arist., *Eth. Nic.*, III, 4, 1112a15-17, AL, XXVI, 1-3<sup>3</sup>, 415.

18 preconscriptum] per conciliatum B.

19 ut] et B.

20 concurrat ... voluntate] cum voluntate concurrat I.

21 concordant] concordent B C I.

22 actioni alterius *inv.* B C.

23 dictando] dicando A.

24 necessario eligeret *inv.* I.

25 dictatum] dicatum A.

26 et *om.* C.

27 potest] sive posset *add.* B C; posset I.



tari et tolleretur libertas voluntatis; ergo nullo modo concurrat intellectus in dictando tamquam ‘per se causa’ respectu electionis, sed solum tamquam occasio et ‘causa sine qua<sup>28</sup> non’ est electio, quia electio<sup>29</sup> est cum ratione et intellectu, ex III | [17rb C] *Ethicorum*.

4. Sed contra hoc arguitur, primo, quod dictamen intellectus non sit ‘causa sine qua non’ respectu electionis, et hoc per rationem prius factam in<sup>30</sup> collatione precedenti, quia suppono<sup>31</sup> quod voluntas per actum volendi perfectum potest<sup>32</sup> avertere<sup>33</sup> intellectum ab uno actu intelligendi ad alium; respectu illius actus volendi non est ponere aliquam actionem<sup>34</sup> intelligendi<sup>35</sup> ut ‘causam sine qua non’, quia non <est> actus intelligendi a quo voluntas avertit intellectum, quia ille actus non est quando intellectus est aversus ab | [316-vb I] eo, nec actus intelligendi ad quem convertitur, quia ille actus intelligendi naturaliter sequitur actum volendi per quem ad illum actum intellectus<sup>36</sup> est conversus, et ‘causa sine qua non’ alicuius effectus semper precedit effectum secundum naturam; ergo actus intelligendi non est ‘causa sine qua non’ respectu actus volendi, et ita nec respectu electionis, si electio ponatur actus voluntatis.

5. Preterea, secundo, probatur quod voluntas non sit tota causa respectu electionis et<sup>37</sup> intellectus tantum ‘causa sine qua non’, sed ‘per se causa’, quia<sup>38</sup>

---

28 qua *om.* C.

29 electio *om.* A.

30 in *om.* A.

31 suppono] supponendo I.

32 potest] possit B; posset C.

33 avertere] se *add.* A.

34 aliquam actionem] aliquem actum B C I.

35 intelligendi] ad alium respectu illius actus volendi *add.* B.

36 ad illum ... intellectus] intellectus ad illum actum I.

37 et] ut B.

38 quia] *om.* B; cum *add.* C I.

causa finalis et formalis<sup>39</sup> sequitur fieri rei, posita causa totali agente<sup>40</sup> et sufficienti et causa materiali approximatis: prout hoc natum est agere et illud<sup>41</sup> pati, necessario ponitur effectus, si sit causa naturaliter agens, vel potest poni effectus, si sit causa libere agens. Aliter enim esset<sup>42</sup> ponere quintam causam, unde tunc cessat 'causa<sup>43</sup> sine qua non': nam<sup>44</sup> 'causa sine qua non' vel reducit ad | [68rb A] approximationem passi vel ad remotionem<sup>45</sup> prohibens, sicut devellens<sup>46</sup> columnam est<sup>47</sup> 'causa sine qua non' motus gravis<sup>48</sup> superpositi. Si ergo voluntas sit totalis<sup>49</sup> causa<sup>50</sup> electionis et sufficiens, et etiam<sup>51</sup> ipsa est causa materialis<sup>52</sup> susceptiva electionis, ut certum est, et ipsa est sufficienter<sup>53</sup> approximata sibiipsi, sequitur<sup>54</sup>, excluso omni actu intellectus et etiam obiecto eligibili, quod<sup>55</sup> voluntas potest<sup>56</sup> eligere, quod falsum est; ergo oportet quod dictamen intellectus vel obiectum habens esse in dictamine intellectus sit 'per se<sup>57</sup> causa' || [17va C] cum voluntate respectu electionis<sup>58</sup>.

6. Dicitur ad hanc rationem quod, sicut in actione transeunte ad extra

---

39 finalis et formalis *inv.* C.

40 totali agente *inv.* I.

41 illud] aliud B C.

42 esset] posset I.

43 causa *om.* A B C.

44 nam] cum *add.* I.

45 remotionem] removentem B; removens I.

46 devellens] de evellens B\*; divellens I.

47 est] esse B.

48 gravis] quamvis I.

49 totalis] tota B C I.

50 causa] perfectionis *add. et del.* C.

51 etiam] ideo B *om.* I.

52 materialis] est *add.* B I; et *add.* C.

53 est sufficienter *inv.* I.

54 sequitur] quod *add.* B C I.

55 quod *om.* I.

56 potest] possit B I; posset C.

57 per se *om.* B.

58 electionis] intellectionis I.

requiritur approximatō passi in quod agat<sup>59</sup>, ita etiam in actione immanente<sup>60</sup> in agente requiritur ostensio obiecti, tum quia nullum agens creatum agere potest<sup>61</sup> nisi presente obiecto et, licet actio voluntatis aut intellectus sit realiter manens in agente, signatur<sup>62</sup> tamen ut transiens in<sup>63</sup> obiectum, ita quod, quantum est ex parte sui, nata est<sup>64</sup> transire in obiectum, nisi ratio | | [20r B] agentis et natura eius impediret; tum quia, sicut agens actione transeunte requirit approximationem passi ad determinandum agens, si sit agens equivocum ut sol, ita etiam voluntas, cum sit agens equivocum respectu actus eliciendi, et intellectus respectu actus<sup>65</sup> dictandi, requirit obiectum presens, determinans non imprimendo, sicut nec in actione transeunte, sed<sup>66</sup> ostendendo; et<sup>67</sup> ideo, ut voluntas determinetur ad eligendum requiritur obiectum sibi ostensum per dictamen intellectus.

7. Per hoc patet, ad formam rationis, quod agente et passo approximatis, secundum quod hoc natum est agere et illud pati, potest sequi actio. Sed tunc minor est falsa<sup>68</sup>. Nam, absente obiecto et non ostenso per actum intellectus, voluntas non est sibiipsi approximata ut nata est agere, quia non est nata agere<sup>69</sup> nisi ut determinatur per obiectum, ut dictum est. Unde, sicut in actione transeunte passum non est approximatum agenti<sup>70</sup> quando est impropor-

---

59 agat] agit I.

60 immanente] manente I.

61 agere potest *inv.* I.

62 signatur] significatur B.

63 in] ut I.

64 est] esset I.

65 actus *om.* A I.

66 sed] et B.

67 et *om.* B.

68 est falsa *inv.* I.

69 quia non ... agere *om. per hom.* A.

70 agentis] agente C.

tionabiliter<sup>71</sup> distans et absens, ita etiam voluntas non est approximata sibi ipsi in ratione agendi nisi obiectum sit ipsi<sup>72</sup> ostensum. Unde, si ratio concludet<sup>73</sup>, sequeretur quod agens, actione transeunte, potest<sup>74</sup> agere in passum<sup>75</sup> non approximatum<sup>76</sup>, quia approximatio non est ratio agendi nec ratio qua<sup>77</sup> patiens patitur. Unde, quando passum est distans et non approximatum agentis, ponitur agens sufficiens et passum sufficiens, nec tamen potest poni actio: non tamen sequitur quod approximatio sit quinta causa. Sic in proposito: ad hoc quod agens, actione immanente, agat, requiritur respectus ad obiectum presens, nec tamen | [17vb C] sequitur quod iste respectus sit tertia causa<sup>78</sup> nec quod obiectum sit causa aliqua<sup>79</sup> concurrrens ad agendum.

8. Preterea, arguitur quod prima ratio pro positione non concludat<sup>80</sup>, quia, quando due cause concurrunt per se ad agendum, si principalis causa sit libera, tota actio dicitur<sup>81</sup> libera, licet causa secundaria et minus principalis sit<sup>82</sup> causa naturaliter agens, sicut ad actum videndi, secundum quod<sup>83</sup> est in potestate nostra, concurrunt voluntas copulans et potentia visiva, et ideo dicimur 'libere videre', licet potentia visiva<sup>84</sup> sit causa naturaliter agens. Et similiter dicimur<sup>85</sup> libere movere manum nostram<sup>86</sup>, licet potentia motiva in manu

---

71 quando ... improportionabiliter] non est approximatum B.

72 ipsi] sibi (presens *add. et del.*) I.

73 concludet] concluderet B C I.

74 potest] posset B C I.

75 in passum *iter.* I.

76 non approximatum *om.* B.

77 qua] quia C.

78 tertia causa *inv.* I.

79 aliqua] alia I.

80 concludat] concludit B C.

81 dicitur] diceretur C; dicitur I.

82 sit libera ... principalis sit *om.* B.

83 quod] qui B C I.

84 et ideo ... visiva *om. per hom.* B.

85 dicimur] dicitur I.

86 et similiter ... nostram] *om.* A nostram] suam I.

sit causa naturaliter movens. Nunc autem, secundum veritatem, dictamen intellectus non est principalis causa respectu electionis, sed voluntas que simpliciter libera est; ergo, licet respectu actus electionis<sup>87</sup> concurrat dictamen intellectus et<sup>88</sup> etiam<sup>89</sup> obiectum, non sequitur quod electio non sit libera, dum<sup>90</sup> dictamen et obiectum non sit principalis causa electionis. Unde ista ratio solum probat || [68va A] quod dictamen<sup>91</sup> non sit tota causa electionis, quod est concedendum, sed tamen est 'causa per se'<sup>92</sup> et partialis, que ad actionem liberam voluntatis coagit, sicut ad imperium voluntatis agit potentia motiva.

9. Preterea, sic se habet finis<sup>93</sup> in operabilibus sicut principium in speculabilibus; sed intellectus sic se habet<sup>94</sup> in speculabilibus, quod assentiens principio non potest non assentire conclusioni habenti connexionem necessariam<sup>95</sup> ad illud principium; ergo, similiter<sup>96</sup> voluntas, que est<sup>97</sup> principalis causa in<sup>98</sup> operabilibus, sic se habet ad finem quod ipsa, necessario volens finem, necessario vult illud quod habet connexionem necessariam<sup>99</sup> ad finem; ergo voluntas sic ordinata ad finem<sup>100</sup> non potest non eligere <illum>, si sit sibi ostensum per intellectum.

---

87 sed voluntas ... electionis *om. per hom.* B.

88 et] vel C I.

89 et etiam] vel in B.

90 dum] tamen *add.* B I.

91 dictamen] intellectus *add.* B C.

92 causa per se *add. i. m.* A.

93 se habet finis] finis se habet B C.

94 habet] cum principio *add.* B; in principio *add.* C.

95 connexionem necessariam *inv.* I.

96 similiter] sicut A.

97 est *om.* A.

98 in *om.* I.

99 connexionem necessariam *inv.* I.

100 ergo voluntas ... finem *om. per hom.* B.

10. Dicitur quod, si ostendatur voluntati aliquid<sup>101</sup> tale[m] ab<sup>102</sup> intellectu, ita quod intellectus iudicaverit illud habere omnimodam connexionem ad finem, sine quo nullo modo potest finis attingi, tunc dicitur quod, sicut voluntas necessario vult finem<sup>103</sup>, ita necessario vult illud quod habet connexionem talem ad finem; tunc enim illius<sup>104</sup> non est electio, sed tantum illius quod est ostensum ut<sup>105</sup> | | [18ra C] non habet connexionem necessariam<sup>106</sup> ad finem; si tamen ostenditur<sup>107</sup> voluntati ab intellectu | | [20v B] non sub tali connexionem<sup>108</sup>, tunc voluntas potest illud eligere vel refutare.

11. Sed contra hoc<sup>109</sup> arguitur quod<sup>110</sup> tunc sequitur quod intellectus concurrat, ut causa agens, ad volendum illud quod est sic<sup>111</sup> ostensum, quia, si aliquod agens sit de se<sup>112</sup> indifferens ad aliquam actionem, ita quod potest illud agere et non agere, si concurrente aliquo alio necessario agat, oportet quod illud, sic concurrens, concurrat ut<sup>113</sup> causa<sup>114</sup> necessario agens, quia numquam de agente contingenter fit necessario agens<sup>115</sup> per concursum alicuius, nisi illud concurrens necessario agat. Si ergo voluntas se habet<sup>116</sup> indifferenter ad volendum aliquid quod habet necessariam connexionem ad finem

---

101 aliquid] quid C.

102 ab] ad B.

103 sine quo ... vult finem *om.* I.

104 illius] illa A.

105 ut] nisi\* I.

106 necessariam] necessaria A.

107 ostenditur] ostendatur B C I.

108 connexionem] electione A C; intellectione B.

109 hoc] hec C.

110 quod] quia B I.

111 est sic] sit B.

112 de se *om.* I.

113 ut] in C.

114 ut causa] in ratione cause I.

115 necessario agens *inv.* I.

116 habet] habeat B.

antequam ostendatur intellectui<sup>117</sup> sub tali connexionione, et post ostensionem eius<sup>118</sup> sub tali connexionione<sup>119</sup> necessario sequitur electio in voluntate, oportet quod<sup>120</sup> tale dictamen, concurrrens cum voluntate, sit causa respectu electionis.

12. Preterea, illud quod includit essentialiter respectum ad actum intellectus dependet ab actu intellectus sicut a causa; sed electio virtuosa in voluntate includit respectum ad rationem et ad actum prudentie: omnis enim operatio virtuosa est determinata recta ratione, sicut patet ex diffinitione virtutis.

13. Preterea, voluntas non potest velle aliquid nisi sub ratione boni; si<sup>121</sup> ergo intellectus ostendat voluntati aliquid sub ratione boni, ita<sup>122</sup> voluntas aut necessario vult illud, et habetur propositum, aut nolit<sup>123</sup> illud, quod non contingit, cum non ostendatur sibi<sup>124</sup> nisi sub ratione boni et non sub aliqua<sup>125</sup> alia ratione.

---

117 intellectui] ab intellectu I.

118 eius] illius B C I.

119 connexionione] et prius ostensionem illius sub tali connexionione *add.* B.

120 quod] ut B C I.

121 si *om.* B.

122 intellectus ... boni ita *om.* B ita] ergo C; *om.* I.

123 nolit] non vult I.

124 sibi *om.* A I.

125 aliqua] alia I.

## BIBLIOGRAFIA

ALLINEY, FEDELI 2016 = IOHANNIS DUNS SCOTI *Collationes oxonienses*, a cura di G. Alliney, M. Fedeli, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo 2016 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, 24).

BALIĆ 1927 = CAROLUS BALIĆ, *Les commentaires de Jean Duns Scot sur les quatre livres des Sentences. Etude historique et critique*, Louvain 1927 (Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1).

CASCIANO, FEDELI 2020 = ANGELA CASCIANO, MARINA FEDELI, «Otto codici per due famiglie. Studio sulla tradizione manoscritta delle *Collationes parisienses* attribuite a Duns Scoto», in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 31 (2020), in preparazione.

DUMONT 2001 = STEPHEN D. DUMONT, «Did Duns Scotus Change His Mind on the Will?», in JAN A. AERTSEN, KENT EMERY, ANDREAS SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277: Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte*, Berlin - New York, Walter de Gruyter 2001 (Miscellanea mediaevalia, 28), 719-794.

GODEFRIDUS DE FONTIBUS 1914 = GODEFRIDUS DE FONTIBUS, *Les quodlibet cinq, six et sept de Godefroid de Fontaines*, ed. par M. De Wulf, J. Hoffmans, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie de l'Université 1914 (Les Philosophes Belges, 3).

GONSALVUS HISPANUS 1935 = GONSALVUS HISPANUS, *Quaestiones Disputatae et de Quolibet*, ed. L. Amorós, Firenze, Quaracchi 1935 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 9).

HENRICUS DE GANDAVO 1979 = HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet I*, ed. R. Macken, Leuven - Leiden, Leuven University Press - Brill 1979 (Henrici de Gandavo *Opera omnia*, 5).

HENRICUS DE GANDAVO 1987 = HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet XII, Quaestiones 1-30*, ed. J. Decorte, Leuven, Leuven University Press, 1987 (Henrici de Gandavo *Opera omnia*, 16).

IOANNES DUNS SCOTUS 1894 = IOANNES DUNS SCOTUS, *Reportata parisiensia, l. II*,



*dd. 12-44; l. III, dd. 1-35; l. IV, dd. 1-6*, Paris, apud Ludovicum Vivès 1894 (Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, 23, ed. Wadding- Vivès).

IOANNES DUNS SCOTUS 1993 = IOANNES DUNS SCOTUS, *Lectura in librum secundum sententiarum: a distinctione septima ad quadragesimam quartam*, iussu et auctoritate H. Schalück, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1993 (Ioannis Duns Scoti *Opera omnia*, 19, iussu et auctoritate Pacifici M. Perantoni; studio et cura Commissionis Scotisticae ad fidem codicum edita, praeside Carolo Bally).

JEAN DUNS SCOT 2009 = JEAN DUNS SCOT, *La cause du vouloir, suivi de L'object de la jouissance*, traduction, présentation et notes de F. Loiret, Paris, Les belles lettres 2009.

ROGERUS MARSTON 1932 = ROGERUS MARSTON, *Quaestiones Disputatae*, ed. V. Doucet, Firenze, Quaracchi 1932 (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 7).

VOS 2006 = ANTONIE VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2006.

**UN APPELLO AL SULTANO BAYEZID II DI UN LATINO CONVERTITO  
ALL'ISLAM ED UNO "PSEFISMA" DI ISIDORO DI KIEV PER LA  
CONCORDIA UNIVERSALE**

FRANCO BACCHELLI

Nella carta pergameneacea di risguardo alla fine del Cod. Barb. gr. 127 un umanista, per me ora non identificabile, ha tracciato la brutta copia di un carme latino di grande interesse: un appello al Sultano Bayezid II (che regnò dal 1481 al 1512) a venire in Italia per occupare Roma e per regnare, come monarca universale, «in orbis capite». E sin qui il testo sarebbe sulla linea di altri appelli al Sultano italiani quattrocenteschi, come quello poetico di Pacifico Massimo o come le lettere che proprio a Bayezid avrebbe scritto verso il 1486 il signore di Osimo Boccolino Guzzoni: un invito ad occupare l'Italia, unificarla, aiutare i Cristiani, la cui religione avrebbe dovuto essere rispettata, a liberarsi dal giogo papale; essere insomma in Italia l'autorità politica che costringe papa e preti a riformare i loro costumi, richiamandoli finalmente agli esempi evangelici.<sup>1</sup> E forse in queste richieste c'era anche la speranza di costringere poi la gerarchia ecclesiastica ad assumere una struttura quale essa aveva in Oriente sotto gli imperatori bizantini: controllo su di essa dello Stato, autoce-

---

1 Cfr. Ricci 2011, 323-332 (il riferimento è a 325-326).

falia ed autonomia dei vescovi e delle chiese locali. Idee che avevano fatto capolino in tutti i testi che Giorgio da Trebisonda aveva scritto al Sultano Maometto II negli anni 1453-1469.<sup>2</sup> Ma il nostro testo va più oltre: è una professione di fede musulmana, una esaltazione non del sovrano o del patrono della Chiesa, ma proprio del profeta Maometto, sotto la cui religione il mondo sarebbe stato unificato e politicamente e religiosamente: sarebbe fiorita allora «una giocondissima unità», un'unica monarchia ed una sola religione avrebbe fatto felice il mondo. Ma è tempo di presentare il testo e di studiarlo più da presso:

De adventu Sultani Baisit ad Rhomam

Rhoma plorans domino carens et invocat: «Heus!

veni, princeps mundi Baisit, tutissimus eris,

in orbis capite regnare per plurimos annos

cunctosque Christicolas sub iugo ponere tuo.

Et fideles divi Beganber super regnabis.

Hoc quod cano tibi certum est et omnes videbunt

viventes, tempore quo tibi fata secundant.

Foelix tunc mundus totus laetissimus erit,

quoniam sub una erunt monarchia viventes».

Unitas viret laetissima semper profecto,

---

<sup>2</sup> Fondamentale per questo punto e in generale per tutto ciò che vien detto qui MONFASANI 1976.

unus est Deus, unus iocundus est mundus,  
unus est propheta Meemet divus et sanctus,  
unus erit dominus, totius orbis monarcha  
Baisit sultanus, divus ab alto descendens,  
cui Deus praestet vitam iocundam et omnes  
nos cum illo vivere per tempora longa possimus.

Leggendo per la prima volta la poesia avevo pensato che si trattasse di un appello fatto al Sultano da un umanista italiano in occasione di una sede vacante - «Rhoma plorans domino carens» - contemporaneamente, magari, alla possibilità di un attacco turco all'Italia, come quello attraverso il Friuli degli anni 1499-1500. Ho poi visto che le sedi vacanti dei due papi coevi a Bayezid - Innocenzo VIII e Alessandro VI - non cadono mai in coincidenza di una incombenza turca nei Balcani o nell'Adriatico; e soprattutto avverto che la poesia pare non essere legata ad una contingenza particolare, ma essere espressione di un progetto e di un auspicio più vasto e generale. La provenienza e la composizione del codice - rimasto quasi sicuramente a Costantinopoli sino agli inizi del XVI sec. - mi hanno poi convinto che l'umanista sia probabilmente un latino convertito all'Islam, facente parte di gruppi, magari vicini alla cancelleria del Sultano, che conosciamo - diversamente da alcuni "apostati" greci, come i figli di Giorgio Amirutzes - ancora molto male. Il cod. Barb. gr. 127 è un vasta raccolta di testi medici ed astrologici scritta in Oriente tutta dalla mano di Isidoro di Kiev, uno degli amici e dei collaboratori più fidati del Card. Bessarione, in anni anteriori probabilmente non solo alla cadu-

ta di Costantinopoli, ma anche al Concilio di Ferrara-Firenze.<sup>3</sup> Il codice conserva ancora una bella rilegatura originale bizantina, con impresse ai piatti le aquile bifronti imperiali; non ha seguito le peregrinazioni in Italia ed in Russia di Isidoro, ma è rimasto a Costantinopoli sino all'inizio del secolo XVI, giungendo poi in Occidente nel corso del Cinquecento e approdando infine - con altri codici greci provenienti dall'Oriente - nelle mani di Carlo Strozzi, che ne fece dono verso il 1630 al Card. Francesco Barberini. Che il manoscritto fosse ancora in Oriente alla fine del XV sec. lo si ricava da una circostanza interessante e particolarmente rivelatrice: a cc. 63r-70r è contenuta la copia forse più antica dell'operetta di Stefano di Alessandria *Ad Timotheum de Mohammedis impietate*, uno studio astrologico sulla comparsa della nuova religione; ora nel titolo di questa Stefano chiarisce che la sua scrittura prende occasione dalla nascita della «recente e atea legge di Maometto» e subito una mano greca, abbastanza esperta, rade la parola 'atea' e la sostituisce con 'anzi divina'.<sup>4</sup> Il codice era quindi in un ambiente dove era imbarazzante e rischioso mantenere quella precisa intitolazione, che probabilmente non corrispondeva più neanche alle credenze profonde del greco - se greco era - che corregge il titolo. L'operetta ha attirato l'attenzione non solo di questo "censuratore", ma anche di due latini: a c. 64v dove Stefano ha indicato la data precisa della comparsa della nuova religione per potere poi procedere al tema astrologico dell'inizio del moto religioso, una mano sicuramente tardo quattrocentesca ha scritto a margine «tempus quo Macomet aparuit»; quindi nella carta seguente, c. 65r, un'altra mano latina coeva - mi pare - ha annotato con elegante scrittura umanistica: 'promissa' a margine del testo dove Stefano menziona

---

3 Per il cod. Barb. gr. 127 cfr. MERCATI 1926, 90-93 e *Codices Barberiniani Graeci I* 1958, 186-218.

4 *Codices Barberiniani Graeci I* 1958, 186.

ciò che prometteva Maometto ai suoi seguaci: «insegnamento vero, vittorie belliche sicure sui nemici e le delizie del Paradiso». Le tre mani latine, quelle delle annotazioni e quella che ha tracciato la poesia, sono, secondo me, tutte e tre diverse; e forse il manoscritto faceva parte di un gruppo comperato in Oriente - giunto poi nelle mani dello Strozzi - nel quale era anche il cod. Barb. gr. 85 (un' *Ethica Nicomachea* ed altri testi) che ha fatto parte certamente di una biblioteca turca, come si vede dai titoli in arabo, e che proviene, non a caso, dall'ambiente di Gennadio Scolario.<sup>5</sup> L'autore dei versi indica il nome di Maometto con la parola turca 'Beganber' - cioè 'pegaymber', significante 'profeta' - che si attribuiva naturalmente anche a Mosè ed a Gesù; anche se questo fatto non è indizio di peregrina erudizione nelle cose turche, dato che la parola era da tempo tra i vocaboli turchi più noti in occidente ed in tutti i Balcani. La forma metrica del carme - assolutamente eccezionale ed anomala - può darci inoltre qualche indicazione sulla cultura di questo convertito latino. Valentino Capocci descrivendo diligentemente e magistralmente il cod. Barb. gr. 127, quando giunge al nostro carme annota:

Laudationes haec addita est manu saeculi, ni fallor, XV ex.; praeterea gratulationes hae soluta oratione nec non, hic atque illic, per versuum temptamina exprimuntur, ex quo conligi potest laudes de quibus agimus, Graeco carmine celebratas, postea in Latinum sermonem translatas esse<sup>6</sup>

cioè riconosce qua e là una vaga struttura metrica, ma dichiara poi, chissà perché, che la "laudatio" è una traduzione dal greco. E naturalmente anche noi condividiamo a prima vista l'imbarazzo del Capocci; ma poi guardando meglio riconosciamo dei rozzi settenari e senari trocaici, la cui struttura, a ri-

---

<sup>5</sup> *Ibid.*, 108-113.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 216.

gore, non si è mai vista nella metrica comica classica; ma in quella umanistica sì. Il testo plautino era così corrotto che molti autori di commedie umanistiche avevano malamente ricostruito uno schema dei versi trocaici plautini con sostituzioni assolutamente proibite per la metrica classica. Il settenario trocaico (il “versus quadratus”) nella sua forma pura è una sequela di otto trochei, di cui l’ultimo catalettico per la caduta della tesi; in Plauto i primi sei piedi possono sostituirsi con uno spondeo o con un proceleusmatico, mentre il settimo può ammettere un tribrachi. I nostri versi sono nati da un tentativo maldestro di ricostruire queste sequelle trocaiche e si ritrovano tali e quali, per esempio, nelle commedie di un Accademico Romano legato ai Chigi, Egidio Galli:<sup>7</sup> si tratta di eptapodie (i vv. 2-6; 9-10; 12; 16) ed esapodie (i vv. 1; 7-8; 11; 13-15) non catalettiche, in cui prevalgono i trochei, ma che ammettono come sostituzioni, in tutte le sedi, spondei, giambi, anapesti e dattili; eccezionalmente nei vv. 2 e 7 vi è un pirrichio, ambedue le volte in penultima sede; il che credo dovuto al caso e non all’applicazione di una regola. Un ben strano tipo di verso, insomma, col quale si ridurrebbero facilmente a forma metrica, con qualche inversione, anche molti brani di prosa; non fosse che la nostra poesia ha un suo andamento cadenzato in cui, per quanto si può, l’accento tonico delle parola tende a corrispondere all’arsi dei piedi. Il nostro autore era quindi informato dei tentativi contemporanei, romani soprattutto e veneti, di scrivere commedie ad imitazione di quelle classiche, soprattutto plautine. Ma ritorniamo ora a cose appena accennate all’inizio, e cioè all’ideologia di questo frammento poetico. La politica suggerita dal nostro “convertito” latino all’Islam doveva avere innanzitutto come base lontana quella delineata da Giorgio da Trebisonda tra il 1453, nel trattatello *Sulla verità della fede*

---

7 Mi riferisco a GALLI 1505.

*cristiana*, ed il 1466 nelle due lettere a Maometto II, la seconda delle quali accompagnava l'invio delle *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis*. Noi non sappiamo sicuramente quanto i greci di Costantinopoli potessero conoscere di queste idee; ma certo Giorgio di Trebisonda, come appare dalla seconda delle lettere citate, aveva avuto rapporti nel suo soggiorno nella città tra il 1465 ed 1466, con Gennadio Scolario - diffusore tra i bizantini, dopo i fratelli Cidone, del Tomismo, ma rimasto contemporaneamente rigoroso ortodosso ed antiunionista - che con Matteo Camariota ed altri stava conducendo una sua battaglia ideologica contro ormai ristretti gruppi di ammiratori non solo del paganesimo, ma anche del determinismo di Gemisto Pletone. Questione che, come sappiamo, stava molto a cuore al Trapezunzio. Ora come appare dalla confutazione delle idee di quest'ultimo fatta, in forma ed ordinatamente, da Rodrigo Sánchez de Arévalo,<sup>8</sup> l'ecclesiologia e le idee sulla corruzione della Chiesa di Roma e sulle modalità di riforma di questa dei due cristiani, Scolario e Giorgio da Trebisonda, avevano parecchi punti in comune: il Trapezunzio asseriva che Dio stesso aveva concesso a Maometto II di conquistare Costantinopoli e che quindi, indipendentemente dalla sua fede islamica, egli era a buon diritto *imperator Romanorum* e *monarcha totius orbis*; rinnovando poi l'eresia donatista egli credeva che l'indegna vita del papa, dei prelati e dei preti togliesse loro la potestà di amministrare i sacramenti, ed anzi faceva sì che questi non avessero efficacia; che era stata posizione non infrequente di varie correnti di dissidenza religiosa medievale latina, ma anche di certe "eresie monacali" bizantine. Per Giorgio solo i principi potevano castigare la Chiesa ed iniziare, dall'alto e dal di fuori, la sua

---

<sup>8</sup> Cioè il *De sceleribus et infelicitate perfidi Turchi ac de spurcitia et feditate gentis et secte sue* contenuto nel Cod. Vat. lat. 971 appartenuto al Bessarione; ma io cito da D'ASCIA 2001, 46-47.



riforma; e il Sultano sarebbe dovuto essere appunto ora, come *monarcha totius orbis* e per volontà di Dio, il principale autore e propulsore di questa riforma. Rimarebbe poi da indovinare la posizione del Trapezunzio – all’altezza di quella data – nei confronti dell’ideologia conciliarista o rispetto al problema – spinoso pei Greci – della primazia del Papa, non solo sul Concilio, ma anche sugli altri Vescovi. Ma non ho dubbi che, proprio per questo suo insistere sull’unità dei Cristiani, egli fosse “unionista” convinto, come appare dall’elogio caloroso tributato nelle *Comparationes*<sup>9</sup> a Isidoro di Kiev (*cardinalis Rutenus*) e a Gregorio Mammas. Questa investitura del Sultano come riformatore religioso del Cristianesimo era poi sorretta e rafforzata nel Trapezunzio – della cui ortodossia cristiana non si può dubitare, riaffermata come essa è coraggiosamente e lealmente, assieme all’avversione per l’Islam, negli stessi testi inviati a Maometto II – dalla sua franca ammirazione per la virtù e per i buoni ordini civili e militari dei Turchi, quale appare da una bella pagina delle pur astiose e ringhiose *Comparationes*:

Tutti vediamo quanta sia oggi la potenza dei Turchi e quanto sia cresciuta. Ebbene essi non fanno differenza tra un Italiano ed un Greco o uno Scita. Dirò meglio. Fanno differenza tra un Tessalo, un Epirota e un Trace ? No! Non fanno nessuna differenza tra essi. E non stimano nemmeno quelle differenze che tra noi contano di più. Tra noi si dice: «Questo è figlio di una donna libera e quello, invece, di una schiava» oppure: «Quello è figlio di un nobile, quell’altro invece è di padre ignoto, questo è figlio di un cittadino, quello invece di uno straniero che non ha cittadinanza». I Turchi non si comportano così, ma dicono che tutti sono, nonostante tutto, degli uomini; essi non pongono alcuna differenza tra uomo e uomo, se non quella prodotta dalla virtù [...] Ma Dio mostra quanto gli sia in odio questa nostra stoltezza permettendo che già da molti secoli in Egitto, Palestina e Siria abbiano carica di sovrani quelli soli che sono nati dalla classe servile dei Mamelucchi: in Egitto infatti è sancito dalle leggi che nessuno possa esercitare cariche, sostenere le dignità e conseguire gli onori a meno che non sia uno schiavo [...] Noi, sull’esempio delle *Leggi* di Platone, facciamo troppa differenza non solo tra gli stranieri ed i nativi, ma tra i nobili e gli ignobili, tra i

---

9 GIORGIO DA TREBISONDA 1523, Q2v (lib. III, cap. 8).

ricchi ed i poveri, tra i figli legittimi ed i bastardi, tra i secolari ed i clerici, tra i monaci ed i coniugati, tra gli abitanti delle città e quelli della campagna, tra gli operai ed i mercanti, tra i soldati e quelli che si danno ad un ozio lodevole. Induciamo a credere che ci sia una tal differenza tra uomini, che chi appartiene ad uno di questi ordini ritiene poi che siano uomini solo quelli appartenenti al proprio ceto ed i rimanenti li vorrebbe vedere girare una macina. Ma nessuno si pone in questi tempi il problema della differenza tra virtuosi e viziosi [...] nessuno ha interesse a conoscere, a riguardo della compaginazione dell'assetto statale, quale sia la virtù naturale di donne, giovani, vecchi; quale sia negli uomini la differenza tra ingegni pronti e tardi.<sup>10</sup>

Non credo che queste particolari idee del Trapezunzio fossero conosciute in Italia – al di fuori di un ristretto gruppo di suoi nemici – nei loro concatenati particolari; due sole si diffusero e forse anche perché rispondevano ad un comune sentire: che il Sultano poteva dare una bella lezione ai pessimi preti ed alla prepotenza di Roma e «cohercere prelatos et clericos aperte male viventes» e che i Turchi erano severi, ma giusti e virtuosi e che, proprio per questa loro frugale virtù, essi possedevano una disciplina militare superiore a quella degli Italiani. Ci furono quindi appelli al Turco perché egli, non solo liberasse «i populi sottoposti al tiranesimo vivere deli preti», ma riordinasse politicamente l'Italia: tutti aspetti molto bene illustrati da Giovanni Ricci. Simpatia e ammirazione per la virtù dei Turchi circolano poi in tutta l'*Amyris* di Gian Mario Filelfo, un poema esametrico in onore di Maometto II scritto verso il 1471 per la famiglia anconitana dei Ferducci, amici del Sultano; documento, che meriterebbe un discorso più lungo ed articolato.<sup>11</sup> Due appelli poetici al Sultano sono particolarmente impressionanti, quello dell'ascolano Pacifico Massimo nel suo *Hecatelegium* pubblicato a Firenze nel 1489 e quello del modenese Panfilo Sasso in un suo libro di carmi latini stampato a Brescia nel

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, R3r-v (lib. III, cap. 10).

<sup>11</sup> Cfr. FILELFO 1978.

1499. Pacifico Massimo,<sup>12</sup> un poeta apertamente irreligioso e banditore della più completa libertà sessuale, formatosi nell'ambiente romano dei Pomponiani, e tuttavia denunziatore della corruzione della Curia, non tanto per motivi religiosi, ma perché essa aveva fatto decadere i buoni ordini della Roma antica, chiama, forse riferendosi ad una diffusa profezia, il Sultano perché ripulisca le stalle di Augia della Roma contemporanea e lo invita a venire a pascolare i suoi cavalli, che parlerebbero allora con voci umane, dinanzi a San Pietro:

Quando tuus media Petri pascetur in ara

et voce humana: «Sidite» dicet equus?

Haec ego, si vitam servat mihi Parca, videbo,

si qua tamen fatis est adhibenda fides.

[...]

Talia nascentur tunc saecula, qualia quondam

aurea Saturno rege fuisse putant.

Vos dabitur poenas scelerum, qui sceptrum tenetis

et latum vitium constituistis iter,

qui dominam Romam fecistis turpe lupanar!<sup>13</sup>

Di più complessa articolazione l'appello del modenese Panfilo Sasso,<sup>14</sup> pub-

---

12 Per Pacifico Massimo e per la sua bibliografia mi permetto di rimandare a BACCHELLI 2005-2006, 119-147.

13 PACIFICO MASSIMI 1489, n2v-n3r.

14 Per Panfilo Sasso è inutile rimandare alla brutta e disinformata voce sul *Dizionario Bio-*

blicato proprio nello stesso momento in cui i Turchi scorrazzavano nel Friuli; e per questo di più delicata interpretazione. Qui il poeta, fieramente antifrancese e filoveneto, fa appello al Sultano perché si metta alla testa delle truppe della Signoria di Venezia e perché le due potenze si alleino. Il poeta vuole forse qui esortare i Veneti - più che il Sultano, naturalmente - a riannodare le fila di quelle «operazioni indecorose» - come le chiama Giovanni Ricci<sup>15</sup> di cui la Repubblica era stata accusata, nel 1480, subito dopo lo sbarco dei Turchi ad Otranto?

Turce quid expectas? Veneti cape signa Senatus

victor et invicti tela Leonis age.

Non titulos quaeras, ferias non foedera, pactis

convenias nullis, munera nulla pete:

foedera nam servant Veneti sine foedere, pactis

non eget intacto numine sancta fides.

Non quaeras titulos et clarum nomen habebis,

non poscas, tacito plurima dona dabunt:

magnanimus cogi non vult Leo, parva rogatus

---

*grafico degli Italiani*; è ancora molto la bibliografia citata in MERCATI 1942, 129-133, premessa ad alcuni documenti vaticani ivi pubblicati a proposito del processo inquisitoriale subito dal Sassi a Modena nel 1523. A dare un'idea delle sue idee religiose verso il 1499, si senta cosa il Sassi dice nella sua raccolta poetica latina - che mi meraviglio potesse essere pubblicata - a proposito dell'Incarnazione: «In cruce sublatus moritur quis? Non deus. Ille/ nam se non potuit supposuisse neci./ Mortuus est si vir, non nos Deus ergo redemit,/ sed genus humanum de Styge traxit homo», in PANFILO SASSI 1499, a7v-a8r.

15 RICCI 2011, 324.

munera dat magnis maxima sponte viris.<sup>16</sup>

Questo è il quadro ideologico italiano che ci aiuta a inquadrare meglio il nostro testo, nel quale è chiaro che il poeta si è ricordato, per la sua forma estrinseca, di appelli al Sultano di cristiani o di miscredenti – come il Massimi ed il Sasso – che egli può aver letto o ascoltato in Italia; ma qui in più c'è una franca professione di fede islamica e una sottolineatura vigorosa della felicità in cui si vivrebbe se si potesse raggiungere finalmente un'unità politica e religiosa universale: «unitas viret laetissima semper profecto».

\*\*\*

Ma questa bricicca poetica del nostro “convertito” è veramente poca cosa per fare onore al nostro caro Stefano, ed io non mi posso trattenere dall'aggiungere un altro piccolo “rinforzino”, che, a rigor di coerenza storica, non c'entra per nulla. È legato solo incidentalmente al ragionamento fatto sopra; è un bel testo dimenticato e mai tradotto dal greco, che insiste proprio sull'idea della necessità di raggiungere una concordia universale delle filosofie e delle concezioni del mondo. Ho detto che il cod. Barb. gr. 127 è tutto di mano di Isidoro di Kiev, uno dei campioni “unionisti” del Concilio di Ferrara-Firenze. Ebbene proprio Isidoro, probabilmente quando era ancora a Costantinopoli e non era ancora partito per Kiev, dove avrebbe lavorato invano tra il 1437 ed il 1441 per l'unione tra i latini e la Chiesa ortodossa russa, si era lasciato andare a questa fantasia, forse composta nella capitale quando si discuteva di un

---

16 PANFILO SASSI 1499, h7r.

Concilio generale per la riunione delle Chiese e per la riforma dei costumi, e la intitolò *Psefisma* (decreto): Isidoro immagina un consiglio generale degli Elleni, cui prendevano parte alcune grandi figure della Grecità, assolutamente non contemporanee (Archita, Pitea di Marsiglia, Diodoro Siculo, Erodoto, Gorgia, Talete), ma affratellate fuori del tempo nel sogno di invitare «i più savi e virtuosi del mondo intero – come ben scrive il Mercati che pubblicò il testo dalla stessa brutta copia di Isidoro –<sup>17</sup> al fine di eliminare gli errori e i pregiudizi e di stabilire le verità e le leggi da cui dipendono la pace e la felicità universale». E' un bello squarcio utopico, che io qui traduco, bene o male, da un testo, che Mercati stesso definisce spesso incerto; e come si vedrà verso il fine il documento assume la forma di un dialogo tra Archita ed Aristonico:<sup>18</sup>

Poiché molte, grandi, terribili, gravi ed acerbe cose si sono abbattute sugli uomini in tutto il mondo e i pensieri di tutti sono occupati da alcune opinioni mostruose e vane e contrarie assolutamente a una retta e ben regolata ragione – in ispecie riguardo le cose divine, la natura del cielo, degli astri, della terra ed insomma di tutto il cosmo, e poi ancora a proposito dei costumi e delle leggi degli uomini, dell'anima e del ritorno di essa sulla terra, della nascita e della morte degli animali e della natura della loro anima – per questo è piaciuto a questo convocato consiglio dei migliori tra gli Elleni di decretare di riunire un'assemblea mondiale dei più eccellenti uomini di tutti i popoli; e poi di scegliere ambasciatori da inviare agli uomini migliori e più intelligenti di tutti i popoli, affinché chi tra loro è il fiore della virtù, della sapienza e della conoscenza si presenti entro tre anni così che essi possano, assieme a questa convocata assemblea degli Elleni, decretare, che si deve rimuovere ogni pregiudizio vano, nocivo e folle radicato nei popoli e promuovere ciò che c'è di più buono, bello, giusto, saggio e santo, affinché tutti vivano d'ora in poi più sapientemente, più consentanea-

---

17 In MERCATI 1926, 161-163. Dal cod. Vat. gr. 321, 17r.

18 Non so chi sia Aristonico: non certo Aristonico di Taranto – concittadino di Archita – perché è un grammatico di cui certo Isidoro non aveva notizia; e siccome Isidoro non era – purtroppo – un riformatore sociale o un antesignano dei giacobini, credo anche che Aristonico non sia quel figlio illegittimo di Eumene II, re di Pergamo, che aveva promesso la liberazione degli schiavi, per i quali aveva deciso di fondare una città, Helio-polis, dove ci fossero solo liberi.

mente alle utilità della vita, più compresi di amore del prossimo in un'unità che duri per l'eternità, e in questo modo i migliori nella realizzazione di questa concordia siano giudici di questa gara per tutti gli altri.<sup>19</sup> Furono subito eletti quattro ambasciatori: a Archita di Taranto fu ordinato di andare nella Media, nella terra dei Caldei, in Persia e in India; a Pitea di Marsiglia toccò in sorte l'Egitto e l'Africa; a Diodoro di Sicilia fu ingiunto di percorrere la Spagna, la Gallia e le terre dei Celti; Erodoto di Alicarnasso doveva annunciare il decreto tra i Geti e gli Sciti. Gorgia lesse il decreto e tutti lo approvarono alzandosi in piedi e a tutti piacque oltremodo. Talete disse ai legislatori che questo decreto doveva essere confermato da una legge. Furono d'accordo anche su questo ed i legislatori formarono opportunamente la legge. Ti ho raccontato in breve - disse Archita - o Aristonico, ciò che è avvenuto in questa convocata assemblea, per la quale ho sostenuto anche io da poco una ambasceria. Non mi dispiacerebbe, o Archita - rispose Aristonico - se tu mi recitassi anche la legge, ora che mi hai raccontato del decreto. Se ti piace - disse Archita - ti reciterò anche quella. E non dubito che dirò tutto ciò che mi ricordo. La legge è questa: LEGGE. Decretiamo secondo ciò che abbiamo scritto e annunciato nella nostra decisione, che a nessuno per alcuna ragione sia lecito trasgredire il decreto, fosse egli un magistrato, un privato o un uomo di qualsivoglia altra condizione, ma che tutti lo debbano onorare ed ad esso sottomettersi; e che a quelli che lo onoreranno saranno dati onori condegni, ma che a quello che trasgredirà anche solo in un minimo particolare sarà riservata una morte disonorevole. Hai ascoltato anche la legge e come e decreto e legge siano state decisi eccellentemente e nel modo più utile.

FRANCO BACCHELLI

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

---

<sup>19</sup> Non sono sicuro di avere compreso bene questa ultima frase, che traduco come posso e dubitativamente.

## BIBLIOGRAFIA

BACCHELLI 2005-2006 = FRANCO BACCHELLI, «Celio Calcagnini, Pacifico Massimi e la simulazione», *I castelli di Yale*, VIII, 8 (2005-2006), 119-147.

*Codices Barberiniani Graeci I* 1958 = *Codices Barberiniani Graeci I: codices 1-163, recensuit Valentinus Capocci*, [Città del Vaticano], In *Bibliotheca Vaticana* 1958.

D'ASCIA 2001 = LUCA D'ASCIA, *Il Corano e la tiara: l'epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*. Introduzione ed edizione, Bologna, Pendragon 2001.

FILELFO 1978 = GIAN MARIO FILELFO, *Amyris*, a cura di A. Manetti, Bologna, Patron 1978.

GALLI 1505 = GALLI EGIDII *Comediae*, Roma, per Ioannem Besicken 1505.

GIORGIO DA TREBISONDA 1523 = *Comparationes philosophorum Aristotelis et Platonis a GEORGIO TRAPEZUNTIO viro clarissimo*, Venezia, per Iacobum Pentium de Leuco 1523.

PACIFICO MASSIMI 1489 = PACIFICI MAXIMI *Poetae Asculani Hecatelegium*, Firenze, per Antonium Miscominum 1489.

MERCATI 1926 = GIOVANNI MERCATI, *Scritti di Isidoro il card. Ruteno e codici a lui appartenuti che si conservano nella Biblioteca Apostolica Vaticana*, Roma, Biblioteca Apostolica Vaticana 1926.

MERCATI 1942 = GIOVANNI MERCATI, *Il Sommario del Processo di Giordano Bruno, con appendice di documenti sull'eresia e l'Inquisizione a Modena nel sec. XVI*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 1942.

MONFASANI 1976 = JOHN MONFASANI, *George of Trebisond: a Biography and a study of his rhetoric and logic*, Leiden, Brill 1976.

RICCI 2011 = GIOVANNI RICCI, *L'appello ai turchi nell'Italia del Rinascimento (ancora sullo "scontro delle civiltà")*, in M. DONATTINI, G. MARCOCCI, S. PASTORE (eds.),



*L'Europa divisa e i nuovi mondi. Per Adriano Prosperi, Pisa, Edizioni della Normale 2011, 323-332.*

PANFILO SASSI 1499 = PAMPHILI SAXI POETAE LEPIDISSIMI *Epigrammatum libri quatuor. Distichorum libri duo. De bello Gallico. De laudibus Veronae. Elegiarum liber unus*, Angeli Britannici civis Brixiani sumptu, Brescia, Bernardinus Misinta impressit 1499.

## IL NIDO DELLA RONDINE.

### DUE LEZIONI DI POMPONAZZI SU *PHYS.* II, T. 80

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

## 1. Il *Dubium* del 1514

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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



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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

<sup>30</sup> *Infra*, Appendice, I, 2.

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



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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

bestie giungono al loro fine senza conoscerlo.

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

43 *Infra*, Appendice, I, 4.

44 FERRI 1876, 123.

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

50 Cfr. PIRO 1999.

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

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

---

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

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

54 POMPONAZZI 1999, 9, 52-53.



mento al testo di Tommaso.<sup>55</sup> Dell'estimativa non si parlerà affatto né nel *De incantationibus* né nel *De fato*.

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

## 2. L'Examen del 1519

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

---

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

poraneo *De fato*:

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

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

---

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

<sup>57</sup> TOMMASO D'AQUINO 1988, I<sup>a</sup>, q. 103, a. 1.

esaminava la questione generale:

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

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

---

58 POMPONAZZI 2011, II, 5, 216.

59 POMPONAZZI 2013, 12, 257.

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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



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

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

---

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

72 *Supra*, nota 29.

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

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

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

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

---

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

<sup>75</sup> POMPONAZZI 2013, 10, 190-194.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

81 POMPONAZZI 2011, I, 3, 75.

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

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

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

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

---

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

<sup>83</sup> *Infra*, Appendice, II.B, 4.

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

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

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

---

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

85 *Supra*, nota 23.

ra, la natura, Dio dirigono questi enti.<sup>86</sup>

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

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

---

86 *Infra*, Appendice, 2.A, 5.

87 POMPONAZZI 2013, 10, 183-184; PERRONE COMPAGNI 2010.

88 *Supra*, nota 13. Sulla funzione della metafora in Aristotele, cfr. le interessanti notazioni di GUASTINI 2005.

89 POMPONAZZI 2004, II, 2, 8-10, 158-159.

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

---

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

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



ziato a seconda delle loro configurazioni spaziali e determinando così la varietà delle generazioni.<sup>92</sup>

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

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

---

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

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

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

94 *Infra*, Appendice, I, 5.

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

104 BERTI 2005, 39-67.

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

VITTORIA PERRONE COMPAGNI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

## APPENDICE

Testimoni e criteri di edizione.

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

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

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

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

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



che li segnala nel testo:

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

PIETRO POMPONAZZI

*DUBITATIONES (PHYS. II, T. 80)*

**I: BOLOGNA 1514**

< *DUBIUM* >

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

113 ARISTOTELE 1831, vol. II, *Problemata*, XXX, 1, 954a40.

114 *Zaccharia*, 9, 9; *Matteo*, 21, 1-5 (*supra*, nota 35).

115 TOMMASO D'AQUINO 1988, I<sup>a</sup>, q. 77, a. 1, ad 5 (*supra*, nota 40).

116 *Ibid.*, I<sup>a</sup>, q. 78, a. 4 (*supra*, nota 51).

117 PAOLO VENETO 1499, II, 80, n1rb (*supra*, nota 41).

118 GREGORIO DA RIMINI 1979, II, d. 16, q. 3, a. 1, 356-359 (*supra*, nota 42).

119 AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 79A (*supra*, nota 5).

120 ARISTOTELE 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-4.

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

## II.A: BOLOGNA 1519

### EXAMEN

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

130 PLATONE 2003, 44a.

131 HAMESSE 1974, 311, 1. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-2; I, 18, 81a38-40; II, 19, 100b3-5 (*supra*, nota 111).

132 PLUTARCO 1998, 1, 3, 124.

133 PLATONE 2016, 81c-d. POMPONAZZI 2011, II, 5, 207 (*supra*, nota 27).

134 POMPONAZZI 2011, II, 7, 238 (*supra*, nota 74). Cfr. PLATONE 2005, III, 678a-b.

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

136 HAMESSE 1974, 197, 24: «Intellectus noster nihil intelligit sine sensu»; 183, 111: «Phantasia est motus factus a sensu secundum quem animalia multa aguntur et patiuntur». Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *De sensu et sensato*, 6, 445b16-17; *De anima*, III, 3, 429a1-2, 4-6.

137 POMPONAZZI 2011, II, 5, 208 (*supra*, nota 71).

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

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

---

138 AVICENNA 1972, I, 5, 86; AVICENNA 1968, IV, 1, 6-7 (*supra*, note 47-48).

139 HAMESSE 1974, 188, 168. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *De anima*, III, 9, 432b21-23 (*supra*, nota 112).

140 TOMMASO D' AQUINO 1988, I<sup>a</sup>, q. 78, a. 4 (*supra*, nota 51).

141 DUNS SCOTO 1912, I, d. 3, q. 1-2, a. 4, 349b, 315 (*supra*, nota 77).

142 HAMESSE 1974, 249, 7. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1247b26-28; 1248a, 30-31 (*supra*, nota 96).



ipso Deo bene est cognitus, qui dirigit talia ad hoc construendum: directio namque talis a Deo cognoscitur.<sup>143</sup>

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

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

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

## II.B: BOLOGNA 1519

### < MARGINALE >

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

---

143 HAMESSE 1974, 250, 7. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1248a24-27 (*supra*, nota 99).

144 AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 79A (*supra*, nota 5).

145 POMPONAZZI 2011, II, 5, 215-217 (*supra*, nota 58).

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

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

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

---

146 Seguono alcune parole coperte da una macchia.

147 BURLEY 1501, II, 80, 56vb-57ra (*supra*, nota 21).

148 PLATONE 2003, 41d-42e.

149 BURLEY 1501, II, 80, 57ra (*supra*, nota 22)

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

151 HAMESSE 1974, 311, 1. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. I, *Posteriora analytica*, I, 1, 71a1-2 (*supra*, nota 111).

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

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

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

---

152 AVICENNA 1972, I, 5, 86; AVICENNA 1968, IV, 1, 6-7 (*supra*, note 47-48).

153 HAMESSE 1974, 249, 7. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1247b26-28; 1248a, 30-31 (*supra*, nota 96).

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

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

---

154 HAMESSE 1974, 250, 7. Cfr. ARISTOTELE 1831, vol. II, *Ethica eudemia*, VIII, 2, 1248a24-27 (*supra*, nota 99).

155 AVERROÈ 1562, vol. IV, *Physica*, II, 80, 79A (*supra*, nota 5).

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

hoff, Leipzig, Teubner 1909.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## Studi

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

# A LEZIONE DALL'ARGIROPULO. GLI APPUNTI DI BARTOLOMEO FONZIO SUI SECONDI ANALITICI

PIETRO B. ROSSI

Nella loro pionieristica, magistrale indagine sullo scrittoio di Bartolomeo Fonzio, Stefano Caroti e Stefano Zamponi segnalavano al lettore che il manoscritto Ricc. 152 della Biblioteca Riccardiana era uno zibaldone che conteneva una notevole serie di quaderni con appunti presi dal Fonzio quando ebbe modo di frequentare lo Studio fiorentino. Attrivavano l'attenzione sulle note prese dal Fonzio a lezione dell'Argiropulo quando commentava gli *Analitici secondi*. Le pagine che seguono offrono la trascrizione di quelle note, preceduta da alcune considerazioni sulle fonti cui sembra aver attinto l'illustre commentatore, fonti che è parso possibile individuare dalle pur frammentate note dell'uditore.

## **Il manoscritto e gli appunti di Bartolomeo Fonzio**

Nell'introduzione al loro lavoro Caroti e Zamponi scrivevano:

Il manoscritto che ci offre un maggior numero di quaderni di appunti presi direttamente a lezione è il Ricc. 152. [...]. Sempre al periodo di formazione risalgono gli appunti presi sotto Giovanni Argiropulo, che leggeva gli *Analitici*

di Aristotele; ci testimoniano l'interesse con cui il Fonzio seguiva questo corso il fatto che egli non si limitò a riportare le parole del maestro che esponeva il testo, ma anche tutto ciò che egli andava dicendo al di fuori del commento letterale.<sup>1</sup>

In effetti, al f. 185r leggiamo:

Sub Joanne Argyropylo collecta, non solum ad librum posteriorum necessaria: sed etiam quecunque ab eo dicta preter expositionem<sup>2</sup>.

Le note prese dal Fonzio occupano i ff. 185r-197r e sono all'interno della penultima serie di fascicoli del codice (sezione V, ff. 183-197).<sup>3</sup> Anche se solo nella sezione III (ff. 51-166) sono annotate le date 1467 e 1468, in base alle filigrane si può ritenere che pure le altre sezioni risalgano allo stesso lasso di tempo in cui Bartolomeo Fonzio ebbe modo di frequentare assiduamente lo *Studium* fiorentino, fra il 1464 e il 1468.

Come si è già segnalato, il manoscritto contiene anche gli appunti presi dal Fonzio alle lezioni di Bernardo Nuti, sul libro I dell'*Eneide*, vv. 1-304, e di Pietro Cennino, sulle *Bucoliche* I e II.<sup>4</sup> Come fanno altri manoscritti a lui risa-

---

1 CAROTI, ZAMPONI, 19. Desidero esprimere la mia gratitudine a Luigi Silvano per la sua liberale, generosa consulenza, e a Mariarosa Cortesi per i suoi preziosi suggerimenti e consigli.

2 Cfr. Ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc, 152, f. 185r (numer. meccanica). Il codice è analiticamente descritto in CAROTI, ZAMPONI, alle pp. 41-45 (descrizione cui faccio riferimento), e ora è disponibile anche una sua descrizione on line con relativa bibliografia su *Manusonline*, che però non segnala la presenza degli appunti che stiamo considerando, come pure quella di altre serie di appunti o annotazioni del Fonzio; in essa infatti non si dà una descrizione interna analitica, ma per blocchi di fascicoli-quaderni.

3 Di questa parte Caroti e Zamponi danno la seguente descrizione esterna: «Da c. 185 a c. 197 nel margine superiore esterno numerazione di mano del Fonzio da 1 a 13. Setterno + 1 carta (c. 197). Le carte sono piegate in quattro, secondo l'uso del Fonzio. Cancelleresca all'antica di *ductus* corsivo e di modulo piuttosto grande. Note in margine» (CAROTI, ZAMPONI, 44).

4 Cfr. il ms. Ricc. 152, ff. 122r-127v: «Sub Bernardo ser Francisci Anno 1467», e ff. 128r-

lenti, anche il nostro testimonia con una notevole serie di fascicoli come procedeva il Fonzio nel raccogliere gli *excerpta* – anche con annotazioni personali – derivanti dalle sue letture analitiche, che si trattasse di opere letterarie e storiche di autori latini e greci o di autori cristiani greci e latini, a volte in qualche misura ordinati secondo temi o secondo una tipologia subordinata al genere delle opere da cui erano desunti (relativi, ad es., alle vite di uomini illustri, genealogie, nomi geografici). La formazione che ebbe modo di avere il Fonzio, il grado della sua conoscenza della lingua greca in particolare, le caratteristiche del suo insegnamento e dei suoi scritti, nel contesto della Firenze della seconda metà del XV secolo, sono stati considerati da non pochi studiosi, a cominciare da Concetto Marchesi.<sup>5</sup> In anni più recenti, particolare attenzione è stata rivolta al periodo e ai protagonisti della rinascita dello studio della classicità latina e a quella che possiamo chiamare ‘ricaduta’ a seguito della rinascita dell’insegnamento della lingua greca anche attraverso lo studio degli appunti dei corsi presi dagli allievi e al materiale di studio-lavoro di coloro che professavano nello *Studium* fiorentino. In quella temperie e accanto a personaggi come Angelo Poliziano, la figura di Bartolomeo Fonzio si colloca fra luci e ombre, in particolare per quanto concerne il grado della conoscenza da lui acquisito della lingua greca.<sup>6</sup>

È in ogni caso indubbio che la lettura dei suoi appunti può farci conoscere meglio alcuni momenti della sua formazione e soprattutto la prassi, se non proprio il metodo, che era (ed è ancora, mi pare) consuetudine seguire

---

136v: «Collecta sub Petro Cennino Anno 1468».

5 MARCHESI 1900. Ad alcuni degli *excerpta* del Ricc. 152 è dedicata la p. 103.

6 Per un recente quadro degli studi e della bibliografia sul Fonzio, rinvio il lettore a BAUSI 2011. Centrati invece su Bartolomeo Fonzio e sull’analisi della sua conoscenza diretta della lingua e della cultura greca sono i saggi di SILVANO 2011 e 2019 (importante l’intero saggio, ma in part. su Bartolomeo le pp. 51-58); TAKÁCS 2016.

nel prendere nota in una 'schedatura' per soggetti. Se scorriamo, ad esempio, gli appunti che il Fonzio dichiara di aver trascritto dopo la lettura della traduzione del Trapezunzio dei *Libri de animalibus* di Aristotele (ai ff. 116r-121v del nostro codice riccardiano), abbiamo informazioni sui suoi scopi, che sono lessicali, non certo legati al contenuto dei trattati:

Georgius Trapezuntius librum Aristotelis de animalibus traduxit, quem ego cum haberem quasdam expositiones annotatas in marginibus in hunc locum notavi.

Cruor est crudus sanguis atque indigestus, ut Aristoteles ostendit.

Dasipus non lepus est, ut multi grecorum ex ignorantia dicunt, sed animal quod uulgo cuniculum dicunt. Aristotelis textus, libro p<sup>o</sup> ita dicit: Alia cum sint sagata tumida sunt, ut ceruus, lepus, dasipus.

Selachea nouo appellauit Aristoteles uocabulo genus piscium, quod cartilaginee spinee est, quos latine cartilagineos dicere possumus.

Ptilota grece dicuntur quę pennas membraneas habent, ut apes.

Ephimera volatile animal, quod vitam tantum diurnam habet. Nam cum hęc animalia oriente sole nascantur, occidente moriuntur. Vnde nomine est eis inditum. Ephimera enim grece latine unius diei. Habet autem 4<sup>or</sup> pedes et 4<sup>or</sup> alas, et solum cum uolatile sit quadrupes est.

Fortunatamente, se non proprio avere in mano, possiamo anche noi leggere nel manoscritto Laurenziano Plut. 84, 9, codice di dedica a papa Niccolò V, gli *scholia* apposti dal Trapezunzio alla sua versione dei *Libri de animalibus* (*Histo-*

ria, *De partibus, De generatione*) e verificare a quale scopo il Fonzio ne abbia scorso i fogli.<sup>7</sup>

Negli ampi margini esterni del Laurenziano troviamo, di mano del Trapezunzio:

Cruor <I. 1.487a7>: cruor est crudus sanguis atque indigestus, ut postea ipse dicit (f. 3v)

Lepus dasypus <I. 1.488b20-21>: nota hic dasypodem non esse leporem ut multi grecorum ex ignorantia dicunt sed animal quod uulgo cuniculum dicunt (f. 5v).

Selachea <I. 5.489b2>. nouo appellauit aristoteles uocabulo genus piscium quod cartilaginee spine est : quos latine cartilagineos dicere possumus (f. 6v).

Reliqua uero duo <I.5.490a13> id est pellicee ale animalia et que grece ptilota dicuntur <cfr. 490a9>, id est que pennas membraneas habent ut apes (f. 7r).

Huius enim uita proprietate <I. 5.490a34-b1>: Proprium sibi est diurnam tantum uitam habere: nam cum oriente sole nascantur occidente moriuntur : unde nomen est eis inditum ephimera enim grece: latine unius diei (f. 7v).

Dai luoghi qui riportati e dall'esame di tutti gli altri elencati dal Fonzio emerge con chiarezza che egli andava alla ricerca degli *scholia* nei quali il Trapezunzio illustrava, seppur molto brevemente, la corrispondenza di un termine greco con quello latino. Che fosse lessicale la ricerca è dimostrato anche dalla constatazione che il Fonzio non ha considerato affatto le note apposte dal

---

<sup>7</sup> Al codice e a questi *scholia* e alla loro tipologia faceva riferimento già MONFASANI 1976, 58, 78, 161, e MONFASANI 1984, 16-17, 298-300, 706.

traduttore a chiarimento di luoghi del testo, e inoltre dall'annotazione che leggiamo a proposito del libro X dell'*Historia* al f. 120r del Riccardiano: «In X° nihil est, qui est ultimus liber»; e in effetti non ci sono glosse lessicali. Va rilevato, infine, che talvolta egli 'legge' il testo aristotelico e in qualche modo integra il chiarimento del Trapezunzio, come si può vedere nell'ultimo esempio riportato.

Ebbe il Fonzio accesso al Laurenziano? In uno studio documentato, analitico e del tutto convincente Daniela Gionta ha dimostrato che anche il nostro Laurenziano con le traduzioni del Trapezunzio migrò dalla raccolta libraria di papa Niccolò V a Firenze, fra i libri di Cosimo, come il Laurenziano Plut. 82, 16, codice di dedica contenente la traduzione di Teodoro Gaza del *De historia plantarum* di Teofrasto. Nel 1472 Federico da Montefeltro chiedeva in prestito a Lorenzo il manoscritto con le traduzioni del Trapezunzio perché potesse farlo copiare.<sup>8</sup>

Daniela Gionta ritiene non sia possibile stabilire con ragionevole certezza se i due codici abbiano lasciato la biblioteca di papa Niccolò - venduti o dati in prestito - prima o dopo la sua morte.<sup>9</sup> Comunque sia, la morte del papa nel 1455 si può considerare il *terminus post quem* della migrazione del Laurenziano 84, 9 a Firenze, limite cronologico che rende probabile che il Fonzio abbia effettivamente avuto accesso al codice negli anni '60.

Tornando alle note prese alle lezioni dell'Argiropulo, dobbiamo rilevare

---

8 GIONTA 2004, 176. Sono grato a David Speranzi che mi ha segnalato e generosamente messo a disposizione questo studio. A complemento di una recensione analitica del volume *Le origini della Biblioteca Vaticana tra Umanesimo e Rinascimento (1447-1534)*, a c. di Antonio Manfredi, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana 2010, si trovano notizie e bibliografia sugli inventari (dal primo noto del 1277 fino al 1566) dei manoscritti posseduti dai papi in SVERZELLATI 2012, pp. 983-1003; gli inventari dei codici greci e latini di Niccolò V redatti dopo la sua morte sono alle pp. 992-993.

9 *Ibid.*, 177.



che esse sono discontinue, essendo non scritti, oltre ai ff. 183r - 184v, anche i ff. 185v, 190v, e parzialmente scritti i ff. 187r-v, 190r e 193r. Esse sono poi relative solo ai primi 3 capitoli e alla parte iniziale del quarto dei *Secondi analitici*, quindi sono testimonianza di non molte lezioni dell'Argiropulo. L'aspetto che maggiormente colpisce è la loro frammentarietà e la loro marginalità, se si considerano i problemi centrali che sono toccati da Aristotele in queste prime pagine del trattato. Infatti, come cercheremo di mettere in luce nel paragrafo seguente, ad eccezione del problema, affrontato nel c. 2, della funzione dei principi / premesse nel processo dimostrativo e della loro pre-conoscenza rispetto alla conclusione, negli appunti del nostro uditore non rileviamo alcuna traccia dell'interpretazione data da tanto maestro dell'aporia del *Menone*, affrontata nel c. 1, né di una seppur essenziale trattazione di ciò che Aristotele intende come 'conoscenza anteriore'.

È poi certo che l'Argiropulo commentasse il testo latino, i cui lemmi riportati sono sottolineati dal Fonzio, il quale deve aver in qualche modo rivisto i suoi appunti, perché si possono rilevare correzioni e integrazioni in margine che si presentano ben distinte dalle cancellature fatte mentre venivano presi gli appunti. Come è possibile constatare dalle trascrizioni parziali riportate nell'apparato delle fonti, i lemmi del testo aristotelico derivano dalla traduzione dell'Argiropulo, che doveva quindi essere già disponibile e circolante in Firenze nella seconda metà degli anni '60.<sup>10</sup> Sono, inoltre, del tutto assenti termini in greco e riferimenti espliciti a commentatori che non siano latini; mi è sembrato tuttavia di poter rilevare la presenza di spunti dal commento di Filopono, della cui traduzione latina però abbiamo testimonianza assai

---

<sup>10</sup> Per le traduzioni aristoteliche dell'Argiropulo, si veda GARIN 1951, pp. 82 - 87; per notizie e bibliografia su suoi commenti ad Aristotele, si vedano LOHR 2013, pp. 238 - 239 e LOHR 2005, pp. 294 - 295.

posteriore.<sup>11</sup>

Un altro dato che va segnalato sono i *marginalia* del Fonzio, che non sono tuttavia glosse, bensì per lo più dei *notabilia* posti a indicare l'argomento svolto in alcuni paragrafi oppure ad evidenziare la paternità di una *expositio* riferita dal maestro, da lui però sicuramente già segnalata come tale.<sup>12</sup>

Per quanto riguarda l'avviso posto quasi ad esergo dei suoi appunti (come promemoria o per un lettore?) che avrebbe riportato «non solum ad librum posteriorum necessaria: sed etiam quecunque ab eo dicta preter expositionem», ci dobbiamo accontentare di una breve 'digressione' fatta dal maestro della nozione di *malitia*, che è un vizio e si contrappone alla virtù della *prudentia*.<sup>13</sup> Del resto, gli appunti che stiamo considerando sono il frutto di ben poche lezioni.

### **Come 'leggeva' l'Argiropulo: fonti desumibili dagli appunti**

Si è detto che gli appunti del Fonzio sono relativi ai primi tre capitoli del libro I e ai primi capoversi del c. 4. Vediamo allora se sia possibile recuperare alcuni aspetti del suo modo di commentare un importante trattato aristotelico seguendo le annotazioni di uno dei suoi uditori suddivise secondo le parti qui proposte,<sup>14</sup> senza sottovalutare ovviamente il dato di fatto che Bartolomeo probabilmente era sì negli anni più intensi della sua formazione, formazione

---

11 Per alcune notizie sulla prima traduzione umanistica nota del commento di Filopono si può vedere ROSSI 2015, in particolare 199-221 e 205-208.

12 Si vedano le annotazioni riportate nell'apparato delle varianti alle righe 180-184.

13 Si veda la trascrizione, alle righe 107-114.

14 È forse il caso di far notare che il trattato di Aristotele è suddiviso in capitoli ben evidenziati nel ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. V 40, cui abbiamo fatto ricorso nell'apparato delle fonti (codice contemporaneo all'Argiropulo), consuetudine questa ormai acquisita, diversamente da quanto avveniva nei secoli precedenti.

però che non fu certo orientata in modo particolare allo studio della filosofia.

### 1. Righe 4-29: cfr. *Anal. Post.* I, 1.

In apertura, Bartolomeo registra una precisazione lessicale dell'Argiropulo relativa all'aggettivo *διανοητική* (*scil. μάθησις*), secondo il quale andrebbe reso in latino con *discursiua* e non con *intellectiua*. Bartolomeo sembra non esplicitare bene quanto precisato dal maestro, e cioè che la questione è relativa all'assenza nel lessico specifico latino di un vocabolo che rendesse meglio l'etimologia di quello greco. In realtà, non è che non corrisponderebbe adeguato vocabolo in latino quanto alla portata semantica, perché Argiropulo ricorre alla traduzione in uso da Boezio in poi, che aveva tradotto *διανοέω* (e derivati) con *intelligo* (e derivati).<sup>15</sup> La successiva precisazione che è la conoscenza intellettuale (dianoetica) che si fonda su una 'conoscenza preesistente', ciò che non avviene per la conoscenza sensitiva, rientra nel solco della tradizione esegetica greca e latina adottando una delle interpretazioni date.<sup>16</sup>

Le righe che seguono, 9-29, sono dedicate a una rapida distinzione fra ciò che è 'secondo natura' e ciò che è 'di natura', distinzione di per sé non sollecitata dal testo e che fa andare la mente di chi legge a un luogo ben noto della *Fisica*, ai primi capitoli del lib. II,<sup>17</sup> e fanno pensare a una digressione del maestro a chiarimento di altre sue considerazioni. Tuttavia, se teniamo presente che nel c. 1 Aristotele affronta il fondamentale problema preliminare dello statuto epistemologico della 'conoscenza preesistente', la distinzione fra ciò che è 'secondo natura' e ciò che è 'per natura', e il seguente chiarimento

---

15 Ciò può essere provato con un esame delle occorrenze nel *Aristoteles Latinus Database*.

16 MIGNUCCI 1975, 2-3; MIGNUCCI 2007, 151-152; BARNES 1993, 81-82.

17 Cfr. *Phys.*, II, 1-2.

della triplice accezione di ciò che è 'per sé noto' (righe 19-29) potrebbero essere visti come chiarimenti inseriti in un discorso introduttivo al complesso capitolo 2, nel quale – definita la scienza come conoscenza causale – vengono determinate le prerogative dei 'principi / premesse' che sono a fondamento della dimostrazione. Va comunque rilevato che l'esempio di un caso di un 'per se notum' che l'Argiropulo porta – natura / sostanza – nasce dal testo della *Fisica*, tanto che già Alberto Magno aveva mostrato come la natura sia un 'per se cognitum'.<sup>18</sup>

## 2. Righe 31-239: cfr. *Anal. Post.*, I, 2.

Le annotazioni prese da Bartolomeo riguardo a questo corposo e complesso capitolo pur nella loro frammentarietà offrono preziose indicazioni. Dopo aver affrontato l'aporia del *Menone*,<sup>19</sup> Aristotele apre in c. 2 con la nota definizione di scienza e di conoscenza scientifica, che nella traduzione dell'Argiropulo suona:

Scire autem unamquamque rem simpliciter, sed non ut sophiste per accidens arbitramur cum causam ob quam res est illius causam esse et fieri non posse quo res aliter sese habeat cognoscere arbitramur.

---

18 ALBERTUS, *Physica*, II, tr. 1, c. 6, pp. 84-85; cfr. anche THOMAS DE AQUINO, *Phys.*, II, lec. 1, n. 8, p. 75.

19 Meraviglia non poco che negli appunti non ci sia traccia della teoria della conoscenza affrontata da Platone nel *Menone*, dialogo – come è noto – citato espressamente da Aristotele. Riguardo a questo dialogo platonico abbiamo una notizia curiosa in una lettera di Pier Filippo Pandolfini a Donato Acciaiuoli del 1459, nella quale egli riferisce di aver incontrato il dotto bizantino intento a 'leggere' Platone (*Erant et cum illo nostrorum quidam*), il quale, chiuso il libro, esalta Platone e dichiara: «... vobis dialogum, quem *Menon* inscribitur, declarabo»; per il testo latino si veda GARIN 1961, pp. 218 – 219, per la sua versione inglese e la valutazione della rilevanza di questa testimonianza per la questione del 'platonismo' dell'Argiropulo si veda FIELD 1988, pp. 121 ss.

Bartolomeo registra sinteticamente il chiarimento del maestro a proposito di *scire simpliciter* (in senso proprio) e *per accidens* (accidentalmente), e prosegue riportando non proprio esattamente quanto sente spiegare riguardo alla nozione di definizione. Quanto leggiamo è derivato dal commento di Giovanni Filopono, cui certo l'Argiropulo poteva accedere; questa citazione però figura *ad litteram* ma anonima nel commento di Roberto Grossatesta, dal quale è passata nell'esegesi dei maestri medievali, come mostra l'apparato. È da rilevare tuttavia che il nostro uditore non deve aver colto bene la spiegazione perché, pur esordendo distinguendo chiaramente fra definizione materiale e definizione formale, vien tratto in inganno dall'esempio portato - la definizione materiale e quella formale di 'ira' - e la definizione formale diventa nel testo la definizione finale, orientando - sembra - di conseguenza verso il suo fraintendimento quanto diceva il maestro. E abbiamo ritenuto di mantenere il fraintendimento nella trascrizione offerta.<sup>20</sup>

Nonostante i limiti degli appunti del Fonzio, il quale, alla riga 79 della seconda delle sezioni che stiamo per considerare, corregge quanto aveva scritto sbagliando, quando cancella *contradictionum* e scrive *negationum*, mostrando di non aver ben colto quanto diceva il dotto bizantino, nelle sezioni che corrispondono alle righe 45 - 75, 77 - 105 e 124 - 148 le note da lui riportate ci permettono di prospettare con un buon margine di probabilità che l'Argiropulo, oltre che a Filopono, ha attinto anche alla tradizione esegetica delle *Categorie*: o meglio, che egli ha attinto alla tradizione esegetica aristotelica che rinveniamo nel commento di Filopono a questi luoghi dei *Posteriora*, il quale illustra il passo aristotelico ricorrendo a quanto Aristotele dice nel c. 10 delle *Categorie* a proposito degli opposti e dei contrari. Gli anni di formazione

---

<sup>20</sup> Cfr. le righe 35 - 42. Cfr. per la corretta comprensione del testo MIGNUCCI 1975, pp. 10 ss.; MIGNUCCI 2007, pp. 147 ss.; BARNES 1993, pp. 81 ss.

a Bisanzio e a Padova avevano messo l'Argiropulo nella condizione di accedere a tutte le fonti aristoteliche greche e latine, e ciò che interessa sottolineare qui è vedere come, in particolare negli appunti alle righe 68 - 104, sia rilevabile il ricorso da parte del dotto bizantino al cap. 10 delle *Categorie* in modo più diffuso di quanto non faccia Filopono, tanto da far ipotizzare anche un possibile uso della versione e del commento di Boezio, il quale nei commenti ai primi due trattati dell'*Organon* aveva fatto ricorso ai commentatori greci.<sup>21</sup> Questo blocco di appunti ci trasmetterebbe quanto detto dall'Argiropulo a chiarimento di *Anal. Post.*, I, 2, 72a9 - 14, un breve passo ritenuto problematico dai commentatori moderni, nel quale Aristotele inizia a parlare dei principi della dimostrazione - cioè delle premesse - che nella traduzione dell'Argiropulo così suona:

Est autem demonstrationis principium propositio medio uacans. Ea uero medio uacat qua nulla est alia prior. Propositio altera enunciationis est pars unum de uno complectens. Disputatiua quidem que utranuis accipit. Demonstratiua uero que definite alteram, uidelicet ueram. Enuntiatio est contradictionis utrauis pars. Contradictio est oppositio cuius nullum per se medium est. Contradictionis partium (*corr.*) ea quidem qua quippiam cuippiam adiungitur affirmatio dicitur. Ea uero qua quippiam a quopiam semouetur negatio nuncupatur.<sup>22</sup>

---

21 Per un propedeutico quadro sintetico rinvio a EBBESEN 2009, pp. 34 - 55.

22 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 2.72a7-14, *Transl. Arg.*, ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. V 40, f. 3r; cfr. MIGNUCCI 2007, pp. 7 - 9: «Principio di una dimostrazione è la premessa immediata e immediata è quella premessa della quale non c'è un'altra anteriore. La premessa è una o l'altra parte di una *contraddizione*, una cosa detta di una cosa, ed è dialettica quella che assume indifferentemente l'una o l'altra parte, mentre è dimostrativa quella che ne assume determinatamente una perché è vera. L'enunciazione è l'una o l'altra parte di una contraddizione e la contraddizione è l'opposizione nella quale, di per sé, non c'è intermedio; la parte della contraddizione che unisce qualcosa a qualcosa è l'affermazione e la parte che separa qualcosa da qualcosa la negazione»; con il corsivo segnalo il luogo ritenuto critico dove il testo latino riportato differisce dalla traduzione italiana, a causa della diversa lezione adottata fra quelle tramandate dalla tradizione greca, riguardo alle quali e per l'esegesi del passo si vedano MIGNUCCI 2007, p. 143 nota 2 e p. 155; BARNES 1993, pp. 98 - 99.

Nel determinare il particolare statuto delle premesse / principi della dimostrazione Aristotele mette la loro definizione in relazione con le definizioni di enunciazione, contraddizione e opposizione, righe queste ritenute dagli studiosi inserite in un contesto improprio e in modo impreciso, i quali segnalano al lettore che tali definizioni sono enunciate ed esposte in modo adeguato in altri trattati (*Categorie*, 10; *Metafisica*, I, 4, 1055b1-2; 7, 1057a34 - 36; IV, 1011b23 - 24; *De interpretatione*, 7, 17b16 sgg.). L'Argiropulo, come Filopono, ricorre alle *Categorie*, e gli appunti del Fonzio - pur sintetici e imprecisi - danno testimonianza dell'esegesi del bizantino: meraviglia un poco l'assenza in essi di qualsiasi accenno alle *Categorie*, alle quali il maestro deve aver fatto sicuramente riferimento. Il vasto c. 10 segna l'inizio della parte delle *Categorie* che veniva detta anche *Postpraedicamenta*, vale a dire la trattazione, successiva all'esposizione delle categorie, dei differenti tipi o modi di opposizione, dell'anteriorità, della simultaneità e del mutamento che hanno a che fare con la problematica delle categorie. Per chiarire il passo dei *Posteriora* in questione vengono elencati i quattro modi di 'opposizione': i relativi, i contrari, il possesso e la privazione, l'affermazione e la negazione. A proposito dell'opposizione fra relativi, Aristotele porta il caso delle virtù e dei vizi, e nel c. 7 (nella versione di Boezio intitolato 'De relativis vel ad aliquid') si legge:

Inest autem et contrarietas in relatione, ut virtus malitiae contrarium est [...].<sup>23</sup>

Questo luogo mi sembra porti a ritenere che l'Argiropulo abbia probabilmen-

---

23 Cfr. ARISTOTELES LATINUS 1961, p. 18, ll. 22 - 23; anche Guglielmo di Moerbeke traduce: «Existit autem et contrarietas in ipsis ad aliquid, velut virtuti malitia contrarium»: *Ibidem*, p. 97, ll. 13 - 14; segue però la lezione tramandata dal ms. greco Parigino, Coisl. 330.

te fatto ricorso alle *Categorie* avendo presente anche la versione di Boezio. Infatti, il passo alle righe 107 – 114, a proposito del quale il Fonzio avvisa: «Non facit ad textum», inizia con la frase: «Virtuti oppositum vitium est, non malitia», (cfr. 7, 6b15 -16). Quelle righe, in effetti, non hanno propriamente a che fare con il testo dei *Posteriora*, hanno però a che fare con la definizione di ciò che è ‘contrario’ nel caso dei relativi, e l’esempio è fatto da Aristotele nelle *Categorie*. La precisazione del Fonzio ci dice che l’Argiropulo fece una digressione per far notare che la frase in questione propone un’opposizione fra relativi contrapponendo però un genere, quello delle virtù, alla ‘malizia’, che è uno dei vizi, mentre correttamente andrebbe contrapposto il ‘genere’ delle virtù al ‘genere’ dei vizi, come viene precisato alla fine del capitolo 11 delle *Categorie*:

Necesse est autem contraria aut in eodem genere esse aut in contrariis generibus, vel ipsa esse genera; album quidem et nigrum in eodem genere [...] iustitia vero et iniustitia in contrariis generibus (huius enim virtus, huius vitium genus est).<sup>24</sup>

Fra le traduzioni delle opere di Aristotele dell’Argiropulo c’è anche quella delle *Categorie*, e il passo a 7. 6b15-16 è da lui tradotto così:

Est autem et contrarietas in hisce quae ad aliquid sunt, virtus namque vitio contrarium est.<sup>25</sup>

---

24 Cfr. ARISTOTELES LATINUS 1961, p. 37, ll. 4 – 9 (11, 14a19 – 23).

25 Cfr. il ms. Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, Lat. VI 146, f. 6rb; *Aristotelis Stagyratae Dialectica cum quinque vocibus Porphyrii Phenicis Argyropulo traductore a Joanne Eckio Theologo facili explanatione declarata [...]*, Augustae Vindelicorum 1517; cito dalla copia digitale dell’esemplare della Bayerische Staatsbibliothek.



Boezio aveva tradotto *κακία* con *malitiae* e l'Argiropulo ritiene di dover rettificare e di ristabilire la forma corretta della relazione fra virtù e vizi, specificando che l'opposto della *malitia* è la *prudentia*.

Quanto alla sezione 122-146, si potrebbe rilevare che in Aristotele sia già esplicito voler chiarire ciò che si deve intendere per tesi, assioma, ipotesi e definizione;<sup>26</sup> mi sono parsi tuttavia presenti nelle note riportate spunti che potrebbero derivare dal corrispondente passo nel commento di Filopono. Si è invitati, infatti, a verificare cosa dice Filopono quando si incontrano esempi come quello riportato alla riga 165 a proposito della relazione causale fra 'vino' e 'persona più o meno ebbra' che, a mia conoscenza, non è consueto nell'esegesi medievale del passo di Aristotele in questione, mentre il caso della relazione causale fra il pedagogo 'ben voluto' perché educa il figlio 'amato' (righe 195-197) è già implicita in Aristotele ed è esplicitata nell'esegesi antica e medievale.<sup>27</sup>

A partire dalla riga 162 fino alla riga 239 gli appunti del Fonzo attestano con evidenza che l'Argiropulo si affida alla scansione del testo e dei relativi punti discussi secondo il commento di Paolo Veneto, che a sua volta teneva in gran conto quello di Egidio Romano. Bartolomeo alla riga 185 prende nota che quella che segue è la *expositio secundum magistrum Paulum*, segnalazione avuta dal maestro. Nella parte finale del c. 2 (72a30-b4) Aristotele conclude la discussione sul primato dei principi della dimostrazione, sulla anteriorità della loro conoscenza e sul fatto che la conoscenza di questi deve essere migliore della conoscenza di ciò che deriva dalla conoscenza che abbiamo di essi: la conoscenza dei principi della dimostrazione precede ed è migliore della

---

26 Si veda l'ampio commento analitico del passo in MIGNUCCI 1975, 33-39.

27 Cfr. MIGNUCCI 2007, 9: «[...] per esempio ciò per cui amiamo qualcosa è più amato della cosa stessa» (2, 72a30).

conoscenza della conclusione del procedimento dimostrativo. La conclusione non è di poco conto e aveva suscitato diverse interpretazioni.<sup>28</sup> Come dimostrano i passi paralleli riportati nell'apparato, l'Argiropulo segue passo per passo Paolo Veneto, tanto che, in tutta franchezza, dagli appunti del Fonziò non pare molto chiaro in che si distingueva la sua *expositio* da quella di Paolo, a sua volta molto vicina alla lettura proposta da Egidio.

### 3. Righe 241-284: cfr. *Anal. Post.*, I, 3.

Gli appunti ci dicono che, a proposito del c. 3, il maestro ha toccato i due principali punti che Aristotele affronta, e cioè le due radicali obiezioni: se conoscere scientificamente significa sapere con dimostrazione, anche le prime conoscenze devono essere dimostrate; ma allora si avrebbe dimostrazione di tutto, all'infinito; coloro che sostengono l'altra posizione, assumono a loro volta che si ha conoscenza scientifica solo per dimostrazione, ritengono però che ci possa essere dimostrazione circolare.

Dagli appunti vediamo l'Argiropulo affrontare la prima obiezione chiedendo quanto risponde Aristotele, e cioè che non ogni conoscenza scientifica è per dimostrazione, perché abbiamo conoscenze immediate, in quanto evidenti. Nel far questo egli parla di due *habitus* conoscitivi, uno che è la *pars intellectus* che coglie queste conoscenze, distinto da un *habitus discursiuus*, argomentativo, che è all'origine delle conoscenze successive, ottenute per dimostrazione. Questa lettura è pienamente aderente alla spiegazione che Aristotele dà qui e nel penultimo capitolo del libro I del trattato,<sup>29</sup> ben lontana dalla intricata spiegazione delle potenze conoscitive dell'uomo che l'Argiropulo dà

---

28 Cfr. MIGNUCCI 1975, 39-43; MIGNUCCI 2007, 157-158; BARNES 1993, 102-103.

29 Cfr. *Anal. Post.*, I, 33, 88b30 ss.

in una *Quaestio* a lui attribuita.<sup>30</sup>

#### **4. Righe 287-314: cfr. *Anal. Post.*, I, 4.**

Gli appunti del Fonzio si interrompono all'inizio del c. 4, e per la prima volta vediamo che viene riportata la 'divisio textus' secondo la consuetudine esegetica latina, scansione che corrisponde alle fasi della trattazione sviluppata da Aristotele: siccome la dimostrazione si basa su ciò che è necessario, è indispensabile definire quali siano le condizioni di ciò che è necessario, che sono: 'dici de omni', 'per se' e 'universale'. Nel definire la 'predicazione universale' l'Argiropulo precisa che 'de omni' si può intendere in due modi: limitandosi all'estensione 'universale' del termine, come si legge negli Analitici primi, oppure includendo anche la valenza temporale, così che la determinazione predicata appartenga sempre alla cosa, sia cioè essenziale; quest'ultima è la 'predicazione universale' richiesta nel processo dimostrativo esposto negli Analitici secondi. E qui di nuovo abbiamo un riscontro in Filopono.

#### **Considerazioni conclusive**

La figura di Giovanni Argiropulo e il ruolo da lui avuto nelle vicende culturali e istituzionali nel contesto della penisola attraverso il secolo XV non sono certo minimamente sfiorati da quanto emerge dagli appunti di uno dei suoi scolari, membro della cerchia che ruotava attorno ai fratelli Acciaiuoli. Piuttosto, la testimonianza che il Fonzio ci offre dei contenuti di alcune sue ore di lezione sollecita una domanda: si trattava di un corso regolare presso lo *Studium*? Pur tenendo conto dei possibili limiti del 'riportatore', se

---

<sup>30</sup> Cfr. MONFASANI 1993, 199-200.

confrontiamo gli appunti delle lezioni di Bernardo Nuti e di Pietro Cennino su testi di Virgilio tramandati dallo stesso codice, dobbiamo rilevare che questi sono di gran lunga meno frammentari e sono anche meglio organizzati, pur essendo stati presi dal Fonzio a lezione. Inoltre, dagli appunti sembrerebbe di poter concludere che l'esposizione di quei maestri fosse in qualche modo più sistematica.<sup>31</sup> Le notizie fino ad allora note sui corsi tenuti dall'Argiropulo allo *Studium* fiorentino furono raccolte da Giuseppe Cammelli in quello che resta per certi versi il solo lavoro d'insieme finora disponibile,<sup>32</sup> mentre si deve ad Armando Verde la pubblicazione dei documenti attestanti i pagamenti degli stipendi ai professori degli *Studia* di Firenze e di Pisa, relativi agli anni 1473-1503, quindi relativi agli anni del rientro a Firenze da Roma dal 1477 al 1481.<sup>33</sup> Cammelli in belle pagine riporta in particolare quanto Vespasiano da Bisticci nelle vite di Donato e Piero Acciaiuoli ci ha tramandato a proposito della stretta frequentazione che si era venuta a creare fra il dotto bizantino e una cerchia di giovani fiorentini, fra i quali Bartolomeo Fonzio, tanto che dopo le lezioni allo *Studio* si trovavano in casa del maestro per sciogliere dubbi o approfondire argomenti.

Nella *Vita* di Donato leggiamo:

---

31 Si veda *supra*, nota 4.

32 CAMMELLI 1941. Per essenziali notizie biografiche e bibliografiche mi limito a rinviare al DBI, 4, 1962, sub voce, a c. di Emilio Bigi; tuttora ben informato il capitolo a lui dedicato da GEANAKOPOLOS 1989, pp. 91 - 113: «The Career of the Byzantine Humanist Professor John Argyropoulos in Florence and Rome (1410 - 87): The Turn to Metaphysics». Si veda anche per bibliografia relativamente più recente MATULA 2006, ma soprattutto si veda FIELD 1988, pp. 55 - 126 e la bibliografia.

33 Cfr. VERDE 1994, 80-81, 83, 88, 91, 94, 98, 102, 111, 117. A p. 80 si legge: «messer Giovanni Argiropulo per 'l conto dello Studio di Firenze adì 13 d'aprile per suo salario di mesi 4 cominciati adì p° di novembre nel 1477. lb 466.13.4», dunque a cominciare dal suo rientro a Firenze.

Passò di qua nella perdita di Gostantinopoli meser Giovanni Argiropolo, uomo dotissimo in greco et in latino, et sommo filosofo. Entrò sotto lui anni dodici o più, senza ignuna intermissione di tempo, et da lui udì loica et filosofia, et fecesi in queste iscientie, come si debbe, di cominciare da principii. In prima udì dallui a casa tutta la Loica d' Aristotele, lui insieme com Piero et altri giovani fiorentini. Alla Loica non gli bastò udirla da meser Giovanni, che andava a sancto Marco a frate Agnolo da Lecco, uomo dottissimo, et dallui udì la Logica di maestro Pagolo, et altre cose di loica, et ogni dì et a casa meser Giovanni et a sancto Marco andava a disputare a' circuli. [...] . E oltre a questo ogni dì notavano certi dubbii avevano ne le letioni, e andava a casa meser Giovanni a dimandarlo, e disputare collui.<sup>34</sup>

E nella Vita di Piero:

[...] Piero, veduto la singulare dottrina di meser Giovanni, egli et Donato et altri giovani fiorentini entrarono sotto la sua disciplina, et oltre alle lezioni dello Studio, si feciono legere a casa la Loica d' Aristotele che sono i predicamenti et predicabili, et la Pergeminia, la Priora et Posteriora. Lesse loro allo Studio et in questo medesimo tempo leggeva a casa la Loica et insegnava le lettere greche a tutti quegli che volevano. Avendo Piero et Donato e' principii da meser Francesco in greco, seguitorono coll'Argiropolo, et letta la letione a casa sua, si disputava et della letione dello studio dell'etica et di quella di loica.<sup>35</sup>

Alla luce della testimonianza e delle informazioni date da Vespasiano, «strettamente unito all'Accademia e al circolo dell'Argiropulo», Cammelli ritiene di poter trarre la conclusione che «l'Argiropulo non illustrò la Logica nello Studio, e ne abbiamo una riprova, sia pure parziale, nelle prefazioni ai corsi che ci sono rimaste; di essa egli dovette fare oggetto d'insegnamento privato»,<sup>36</sup> assegnando quindi un particolare valore al fatto che non ci sono pervenute prolusioni a corsi di logica.

La chiamata dell'Argiropulo nello Studio e il ruolo da lui avuto nella

---

34 Cfr. VITE II 1976, 25-26.

35 *Ibid.*, 11-12.

36 CAMMELLI 1941, 100-101.

formazione dei giovani rampolli di eminenti o emergenti famiglie fiorentine che costituivano la cerchia degli Acciaiuoli è stato riconsiderato da Arthur Field nel suo pregevole studio. Field riprende e collega i dati e le informazioni che abbiamo al riguardo, getta nuova luce sui cosiddetti 'studenti' dell'Argiropulo e fornisce elementi relativi all'insegnamento del bizantino attingendo alle *praefactiones* o *praelectiones* (corrispondenti agli *accessus* o ai *principia*), dalle quali si possono desumere informazioni su metodo e contenuti, a partire dalla suddivisione della filosofia.<sup>37</sup> Non emergono tuttavia altre notizie riguardo alla pratica di tenere 'lezioni' e discussioni private oltre a quelle riportate dal Cammelli.<sup>38</sup>

Un documento pubblicato da Armando Verde relativo agli stipendi dei professori dello Studio, datato 26 marzo 1481, parrebbe dirci qualcosa al riguardo; all'Argiropulo infatti fu dimezzato lo stipendio "maxime quia legit privatim domi":

Item dicti Officiales Studii [...] deliberaverunt quod camerarius Montis in solutionibus faciendis dictis dno Ioanni Argyropylo et ser Benedicto de eorum salario dictorum mensium incoeptorum p<sup>o</sup> die Novembris prox. praet. retineat penes se nomine dictorum Officialium quantitates infrascriptas videlicet dno Ioanni praedicto medietatem suae tertiariae idest florenos 58 s 6 d 8 ad aurum de fl studii pro defectu et in defectum lectionum dicti domini Ioannis *et maxime quia legit privatim domi et non publice in Studio prout debebat secundum formam suae conductae*.<sup>39</sup>

---

37 FIELD 1988, 55-126.

38 Cfr. FIELD 1988, p. 114: «This order of sciences indeed provided Argyropoulos with his actual program of studies. The chronological evidence we have for his lectures, from the notebooks of Donato Acciaiuoli, from extant *praefactiones* and *praelectiones*, and from the testimony of his student, demonstrates conclusively that Argyropoulos did adhere to his order of sciences. That is, after private lectures in logic (always labeled "first" in contemporary testimony, though it seems that they must have been given at the same time as the early lectures on ethics), Argyropoulos taught moral philosophy ...». In questo contesto non è chiaro cosa intenda Field per 'private lectures'.

39 Cfr. VERDE 1994, 117 (il corsivo è nel testo).

Ho usato il condizionale perché il documento si riferisce all'ultimo anno di insegnamento di Giovanni Argiropulo, al termine del secondo soggiorno fiorentino; si potrebbe osservare che egli era ormai settantenne e che probabilmente gli era più agevole 'leggere' in casa: si tratterebbe quindi di una libertà che il vecchio dotto saggio si era concesso. Alla luce delle testimonianze relative al suo primo soggiorno viene tuttavia da pensare che tenere lezioni *domi* fosse per lui una consuetudine, ma che i tempi erano cambiati: non era più il dotto bizantino venuto a Firenze da Costantinopoli, altri compatrioti avevano ricevuto incarichi di insegnamento nello *Studio*, e giovani rampanti fiorentini, come il Poliziano, gli erano colleghi.

PIETRO B. ROSSI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

AEGIDIUS ROMANUS 1488 *In Post.* = AEGIDII ROMANI *Expositio in libros Posteriorum Aristotelis*, Venetiis, per Bonetum Locatellum, sumptibus Domini Octauiani Scoti, sexto idus maii 1488 (rip. Frankfurt, Minerva G.M.B.H. 1967).

ALBERTUS, *Physica* = ALBERTI MAGNI *Physica*, in ALBERTI MAGNI *Opera omnia*, t. 4.1 (*Physica*, 1-4), ed. PAULUS HOSSFELD, Monasterii Westfalorum, in aedibus Aschendorff 1987.

ARISTOTELES, *Anal. Post.* = ARISTOTELIS *Analytica Priora et Posteriora*, ed. W. DAVID ROSS, praef. et appen. auxit LORENZO MINIO-PALUELLO, Oxonii, e Typographo Clarendoniano 1968<sup>2</sup>.

ARISTOTELES, *Anal. Pr.* = ARISTOTELIS *Analytica Priora et Posteriora*, ed. W. DAVID ROSS, praef. et appen. auxit LORENZO MINIO-PALUELLO, Oxonii, e Typographo Clarendoniano 1968<sup>2</sup>.

ARISTOTELES LATINUS 1961 = ARISTOTELES LATINUS, I, 1 - 5: *Categoriae vel Praedicamenta, Translatio Boethii - Editio composita, Translatio Guillelmi de Moerbeka, Lemmata e Simplicii commentario decepta, Pseudo-Augustini Paraphrasis Themistiana*, Ed. LAURENTIUS MINIO-PALUELLO, Bruges - Paris, Desclée De Brouwer 1961.

BOETHIUS, *In Cat.* = ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *In Categorias Aristotelis libri IV*, PL 64.

GROSSETESTE, *In Post.* = ROBERTUS GROSSETESTE, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, Introduzione e testo critico di PIETRO ROSSI, Firenze, Olshki 1981 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e Studi, II).

PAULUS VENETUS, *In Post.* = *Liber Posteriorum Magistri Pauli Veneti*, quam diligenter impressum arte Boneti Locatelli bergomensis mandato Nobilis viri Octauiani Scoti Modoetiensis, Anno instantis dominice natiuitatis nonagesimo primo supra quadringentesimum millesimumque, decimo kalendas Ianuarias, Venetiis 1491, URL=<http://inkunabeln.digitale-sammlungen.de> (ultimo



accesso: 30/09/2019).

PHILOPONUS, *In Post.* = IOHANNIS PHILOPONI *In Aristotelis Analytica Posteriora commentaria, cum ANONYMO in Librum II*, ed. MAXIMILIANUS WALLIES, Berolini, Typis et impensis Georgii Reimeri 1909 (Commentaria in Aristotelem Graeca, XIII).

THEMISTIUS' PARAPHRASIS = JOSEPH R. O'DONNELL, «Themistius' Paraphrasis of the Posterior Analytics in Gerard of Cremona Translation», *Mediaeval Studies* XX (1958), 239-315.

THOMAS DE AQUINO, *Phys.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, Taurini-Romae, Marietti 1954.

VITE II 1976 = VESPASIANO DA BISTICCI, *Le vite*, edizione critica con introduzione e commento di AULO GRECO, II, Firenze, nella sede dell'Istituto, Palazzo Strozzi 1976.

## Studi

BARNES 1993 = ARISTOTLE, *Posterior Analytics*. Translated with Commentary by JONATHAM BARNES, 2<sup>nd</sup> Edition, Oxford, Clarendon Press 1993.

BAUSI 2011 = FRANCESCO BAUSI, *Umanesimo a Firenze nell'età di Lorenzo e Poliziano. Jacopo Bracciolini, Bartolomeo Fonzio, Francesco da Castiglione*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura 2011.

BÉNÉVENT, BISARO 2019 = CHRISTINE BÉNÉVENT, XAVIER BISARO (eds.), *Cahiers d'écoliers à la Renaissance*, Tours, Presses universitaires François-Rabelais de Tours 2019.

BIARD 2015 = JOËL BIARD (ed.), *Raison et démonstration. Les commentaires médiévaux sur les Segonds Analytiques*, Turnhout, Brepols 2015 (Studia Artistarum, 40).

CAMMELLI 1941 = GIUSEPPE CAMMELLI, *I dotti bizantini e le origini dell'Umanesimo*, vol. II: *Giovanni Argiropulo*, Firenze, Le Monnier 1941.

CAROTI, ZAMPONI 1974 = STEFANO CAROTI, STEFANO ZAMPONI, *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio umanista fiorentino*, con una Nota di EMANUELE CASAMASSIMA, Milano, Edizioni Il Polifilo 1974.

EBBESEN 2009 = STEN EBBESEN, *The Aristotelian commentator*, in MARENBNON 2009, pp. 34 - 55.

FIELD 1988 = ARTHUR FIELD, *The Origins of the Platonic Academy of Florence*, Princeton, Princeton University Press 1988.

GARIN 1951 = EUGENIO GARIN, «Le traduzioni umanistiche di Aristotele nel secolo XV», *Atti e memorie dell'Accademia La Colombaria* 16 (1947-1950, ma 1951), 55 - 104.

GARIN 1961 = EUGENIO GARIN, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Firenze, Sansoni 1961.

GEANAKOPOLOS 1989 = DENO JOHN GEANAKOPOLOS, *Constantinople and the West. Essays on Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissance and the Byzantine and Roman Churches*, Madison, The University of Wisconsin Press 1989.

GIONTA 2004 = DANIELA GIONTA, «Il codice di dedica del Teofrasto latino di Teodoro Gaza», *Studi medievali e umanistici* 2 (2004), 167-214.

LOHR 2005 = CHARLES H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries, V: Bibliography of Secondary Literature*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo 2005.

LOHR 2013 = CHARLES H. LOHR, *Latin Aristotle Commentaries. I. 1: Medieval Authors, A - L*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo 2013.

MARCHESI 1900 = CONCETTO MARCHESI, *Bartolomeo Della Fonte (Bartholomaeus Fontius)*. Contributo alla Storia degli Studi Classici in Firenze nella seconda metà del quattrocento, Catania, Cav. Niccolò Giannotta Editore 1900.

MARENBNON 2009 = JOHN MARENBNON (ed.), *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press 2009.

MATULA 2006 = JOZEF MATULA, «John Argyropoulos and his Importance for the Latin West», *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis. Philosophica* VII

(2006), 45-62.

MIGNUCCI 1975 = MARIO MIGNUCCI, *L'argomentazione dimostrativa in Aristotele. Commento agli Analitici secondi*, I, Padova, Antenore 1975.

MIGNUCCI 2007 = ARISTOTELE, *Analitici secondi*, *Organon IV*, Traduzione e commento di MARIO MIGNUCCI, Introduzione di JONATHAN BARNES, con testo greco a fronte, Roma-Bari, Laterza 2007.

MONFASANI 1976 = JOHN MONFASANI, *George of Trebizond. A Biography and a Study of His Rhetoric and Logic*, Leiden, Brill 1976.

MONFASANI 1984 = *Collectanea Trapezuntiana: Texts, Documents, and Bibliographies of George of Trebizond*, ed. JOHN MONFASANI, Binghamton, Center for Medieval and Early Renaissance Studies 1984.

MONFASANI 1993 = JOHN MONFASANI, «The Averroism of John Argyropoulos and His "Quaestio utrum intellectus humanus sit perpetuus"», *I Tatti Studies in the Italian Renaissance* 5 (1993), 157-208.

ROSSI 2015 = PIETRO B. ROSSI, *New Translations of Aristotle's 'Posterior Analytics' and the Cultural Milieu in Fifteenth Century Florence*, in BIARD 2015, pp. 199 - 221.

SILVANO 2011 = LUIGI SILVANO, «Un esperimento di traduzione di Bartolomeo Fonzo: la 'retractatio' della versione di Iliade I 1-525 di Leonzio Pilato», *Medioevo Greco* 11 (2011), 225-268.

SILVANO 2019 = LUIGI SILVANO, *Étudier le grec au 'Studium' de Florence. Observations sur quelques cahiers d'élèves et de maîtres (fin XV<sup>e</sup> - début XVI<sup>e</sup> siècle)*, in BÉNVÉNT, BISARO 2019, pp. 39-70.

SVERZELLATI 2012 = PAOLA SVERZELLATI, «Per la storia della Biblioteca Apostolica Vaticana», *Aevum* 86 (2012), 969 - 1004.

TAKÁCS 2016 = LÁSZLÓ TAKÁCS, «Bartolomeo Fonzo and Greek Literature», *Verbum. Analecta Neolatina* 17 (2016), 77 - 115.

VERDE 1994 = ARMANDO F. VERDE, O. P., *Lo studio fiorentino 1473-1503. Ricerche*

*e documenti, V, Gli stanziamenti, Firenze, Olschki 1994.*

## NOTA ALLA TRASCRIZIONE

Nella trascrizione è stata mantenuta l'ortografia di Bartolomeo Fonzio, conservando ogni variazione grafica. Inoltre, è stata conservata quasi sempre l'interpunzione.

Sono stati posti in grassetto lemmi del testo di Aristotele, ai quali è stato aggiunto il rinvio alla paginazione dell'edizione Bekker nel testo. Nell'apparato delle fonti si è ritenuto di offrire al lettore la trascrizione dei brani cui fanno riferimento i lemmi, secondo la traduzione dell'Argiropulo conservata nel codice Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. V 40.

Nell'apparato delle varianti sono registrati tutti gli interventi del Fonzio sui suoi appunti, comprese correzioni, integrazioni e *notabilia*.

Abbreviazioni e sigle:

*add.* = addidit

*ann.* = annotavit

*cancell.* = cancellavit

*corr.* = correxi, etc.

*in marg.* = in margine

*s. lin.* = super lineam

*scrips.* = scripsi, etc.

B = Ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, Ricc. 152; appunti autografi di Bartolomeo Fonzio.

M = Ms. Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Magl. V 40: Aristoteles, *Analytica Posteriora*, Translatio Argyropuli.

**Sub Joanne Argyropylo collecta, non solum ad librum Posteriorum necessaria, sed etiam quecunque ab eo dicta preter expositionem**

*Omnis doctrina omnisque disciplina intellectiua.* [I, 1, 71a1]. Intellectiuam  
5 pro discursiua posuit. Sic enim apud Grecos significat; apud nos uero proprio  
uocabulo caret. Intellectiuam autem ideo dixit quoniam sensitiua nullam ante  
se habet cognitionem. /186r/

Natura esse et secundum naturam plurimum differunt. Quicquid enim natu-  
10 ra est, secundum natura est. At non est contra: quicquid secundum naturam  
est, natura est. Quod exemplo ita esse nobis illustrandum est. Esse hominem  
duorum capitum a natura est. Ita enim tunc producitur a natura, at non se-  
cundum naturam est. Producit enim natura unius capitis hominem, et secun-  
dum naturam ita producit. Quemadmodum egrotatio natura est, at non secun-  
15 dum naturam. Nature anim egrotare non est, et tamen natura fit egrotatio,  
sed non secundum naturam. Plurimum itaque differt aliquid natura aut se-  
cundum naturam esse.

Per se notum tripliciter aliquid esse potest: aut communiter aut proprie aut  
20 maxime proprie. Communiter est quod ultro sese offert ut cognoscatur, ut  
niuem albam esse aut picem nigram. Sensibus enim, hoc ex uisu, ita esse per-  
cipitur. Proprie: quod non per sensus, sed per discursionem quandam intel-  
lectiuam cognoscitur, ut si naturam substantiam esse dixero, propterea quod  
omne quod subiectum habet et id quod in subiecto est substantia est. At natu-  
25 ra ita est, ergo et cet. Maxime proprie: quod neque per sensus neque per de-

monstrationem, sed per rationem quandam terminorum ita necessario esse dignoscitur. Vt si dixerō 'De omni quod est necessario aut affirmationem esse aut negationem'. /187r/

30 *Scire autem unamquamque rem simpliciter sed non ut sophiste per accidens.* [I, 2, 71b9-10]. Simpliciter scire est rem per causam suam cognoscere; per accidens uero quoniam non ratione id scimus, sed quoniam ita accidere uidemus, ut defectum quidem solis ac lune scire possumus per accidens quoniam deficere uidemus, causam tamen defectionis ignoramus. /187v/

35 Diffinitio omnis duplex est: aut materialis aut formalis. Materialem eam appello que ex parte materie sumitur non propter aliquem finem. Nam si iram dico esse 'accensio sanguinis circa cor', materialis quidem erit diffinitio. Finalis autem si uindictę appetitionem nuncupatur. Videmus enim uindictam finem esse ipsius irę, at accensionem sanguinis non finem ire, sed materiam uidemus, cum possit et alia de causa, ut pote feбри, circa cor sanguis accendi. At  
40 uindictę appetitio nunquam sine ipsa sanguinis accensione erit. Est autem finalis diffinitio materiali multo dignior atque prestantior. /188r/

*Est autem demonstrationis principium propositio medio uacans. Ea uero medio uacat qua nulla est alia prior.* [I, 2, 72a7-8]. Ea propositio medio uacare dicitur que ex ueris et primis et ex notioribus ex prioribus constat. Quod, ut clarius innotescat, eius contrarium ostendamus, uidelicet eam propositionem que medio non uacat. Atque ea talis sit: 'homo est substantia'. Propositio ipsa quidem uera est, sed tamen aliquod medium inter subiectum ipsum et diffinitionem cadit. Quod est animal, ex quo potest formari alia propositio dicique  
50



(?): 'Omnis homo est animal rationale', presertim. Demum: 'Omne animal est substantia'. Vides itaque inter hominem et substantiam esse aliquod medium, quod est animal, propinquius ad ipsam substantiam, que sit homo. Neque hoc etiam secundum demonstrationem medio uacaret, cum etiam inter  
55 animal et substantiam medium quoddam substantię propinquius cadat, quod sit sensibile; neque hoc etiam medio uacat, cum sit corpus. Quę tandem erit finalis propositio medio penitus uacans, ut si dixeris: 'Omne corpus sensibile est substantia'.

60 Homo ----- Animal ----- Sensibile ----- Corpus ----- Sub-  
stantia

Inter hominem et substantiam hec intermedia sunt, quare, cum dixeris hominem substantiam esse, non erit propositio demonstratiua, cum demonstratio  
65 ipsa omni medio carere debeat nullaque alia sit propositio prior. Hic autem et animal et sensibile et corpus ipso sit homine prius. /188v/

*Propositio altera enunciationis est pars* [I, 2, 72a8-9], scilicet negatiua aut affirmatiua, disserendi quidem quę utrumuis accipit, et negationem scilicet et  
70 affirmationem, quod demonstratio non facit. Id enim tantum assumit quod uerum, quod necessarium est, quod aliter nullo modo sese habere potest.

Quod definitur alterum, scilicet aut solam negationem aut solam affirmationem, quorum enim alterum uerum sit illud assumit tantum.

*Vtrauis* pars, scilicet affirmatiua et negatiua.

*Contradictio est oppositio cuius nullum per se medium est* [I, 2, 72a13], hoc est in contradictoriis propositionibus in quibus medium nullum est. Sunt autem negationum species quattuor. Aut ut relatio, aut ut priuatio, aut ut contrarium aut ut contradictorium, in quibus per se simpliciter nullum medium  
80 datur. Nam si dicas: pater et filius, inter eos quidem nullum medium est, eos simpliciter /189r/ capiendo. At tamen per accidens medium cadere potest, uidelicet is qui neque sit pater neque filius.

Sic etiam de priuatione; si dixerō: hic cecus est, ille non cecus, potest quidem inter eos per accidens aliquod medium esse quod cecum non sit neque etiam  
85 uideat, ut saxum et lignum. At simpliciter capiendo non cadit. Aut etiam si de uno eodemque dixerō: 'hic aut cecus est aut non cecus', nullum quidem hic medium cadit de eo sumendo. Item et de reliquis contigit (?), inter que nullum medium nisi per accidens cadit.

At in ea oppositione que contradictoria est nullum unquam etiam per acci-  
90 dens medium cadit. Nam si dixerō: 'omne corpus aut animatum aut inanimatum est', /189v/ iam uides hic nullum medium dari posse. De hoc autem intelligit Aristoteles hoc loco cum ait contradictionem oppositionem esse cuius nullum per se medium est. Cadit autem per accidens interdum medium, et non ut totam alteram negationem capiendo, sed ut aliquam partem.  
95 Vt pote si dixerō: 'Omne quod est, aut homo aut non homo est, Deus autem homo non est', nunc cadit inter hominem et deum aliquid per accidens quod neque homo neque deus est, ut pote lapis aut lignum. At quando dicitur: 'Omne quod est, aut homo aut non homo est', et postea dicitur: 'deus homo non est', non sic capiendum est, sed omne quicquid preter /190r/ hominem  
100 est. Cum enim diuisio illa uniuersalis sit, ad particularem redeunda non est,

et dicendum: 'Deus autem homo non est, ergo inter hominem et Deum aliquod medium est', sed capiendum est quicquid preter hominem est. Est autem preter hominem et saxum et lapis; ergo nullum medium, quod prius per accidens ponendo dicebas cadere, cadit in hac contradictione.

105

/191r/ **Non facit ad textum**

Virtuti oppositum vitium est, non malitia. Malitia enim, cum genus vitii sit, ei generi virtutis, que prudentia dicitur, opposita est. Itaque, ut prudentia bonum sibi finem ad agendum proponit, sic malitia non bonum, sed utilem sibi ac malum finem semper ante oculos ponit nititurque astu suo quecumque intendit consequi. Vnde et malitiosi homines non prudentes sunt, sed qui omnia que agunt astute et callide semper agunt, ut ad eum malum finem quem sibi proposuerunt perueniant. Contrarius autem malitioso prudens est.

115 *Principiorum autem ratiocinandi* [I, 2, 72a14-15]. Hoc loco affert distributionem et diuisionem principii, quod in quattuor partes diuiditur: in positionem, dignitatem, suppositionem et diuisionem, sed in positionem et dignitatem tantum primo diuiditur, postea rursus partitur in suppositionem et definitionem.

120 Positio est propositio que est demonstrans (?) per (?) principium, que, licet medio uacet, non tamen omnino medio uacare uidetur. /191v/

Differentia inter positionem et dignitatem.

Positio est indemonstrabilis in determinata aliqua scientia qua utitur ille, at non (?) simpliciter, ut 'a quolibet punto ad aliquod distans punctum lineam

125 rectam deducere', que, licet indemonstrabilis sit, at non tamen indemonstra-  
bilis est. Est enim aliqua causa assignanda per demonstrationem quare illam  
lineam liceat protrahere. Quod philosophus naturalis facit. Est autem inde-  
monstrabilis apud eum demonstratorem, qui in ea edocenda cur id fiat non  
probat. Est itaque apud hunc positio. Apud autem philosophum conclusio et  
130 determinatio est.

Dignitas autem est indemonstrabilis simpliciter. Nulla enim principii primi  
demonstratio fieri potest, cum nullam habeat ante se propositionem. Neque  
enim primus philosophus potest demonstrare eam.

Est et alia differentia quia positio non se extendit ad omnem demonstratio-  
135 nem, sed ad quandam propositionem demonstratam, et propterea dicit non  
esse opus quenquam eam demonstrationem habere qui uult discere aliquid.  
Dignitatem autem oportet quenquam habere qui uult discere aut naturalem  
philosophiam aut mathematicam aut diuina. Nam ad omne genus demonstra-  
tionis se extendit. /192r/

140 Tertia differentia inter positionem et dignitatem. Positionem non oportet  
afferre ex sese discipulum, sed dignitatem oportet. Nam, qui geometrica di-  
scit, non affert ex se istius modi principium, sed doctor affert et ei ostendit. In  
dignitate autem non ita fit, sed qui uult doceri ex se affert. Precipit enim ui  
quadam ex sese ueritatem primi principii, ut pote de ente dicendum esse aut  
145 esse aut non esse. Quod quidem ex se ipso ille qui discit habere debet. Est  
enim insita huiusmodi cognitio in unoquoque homine, neque ab alio discitur.

*Atque talibus*, scilicet propositionibus, quas ex se quisque qui discit afferri ui-  
detur; *potissimum*, quia (?) et nonnullis aliis propositionibus inesse etiam di-  
gnitas uidetur.

*Cum autem credere* [I, 2, 72a25]. Huiusce partis sensus est talis: quod oportet nos non solum nosse, sed etiam magis nosse ea propter que aliquid scitur, et sine quibus non potest res de qua agimus sciri quam ipsa res, ut pote de conclusione. Magis enim noscenda propositio est et assumptio ex quibus constat  
 155 et sine quibus fieri non potest recta conclusio, quam ipsa conclusio. /192v/  
 Premissorum autem non tam refert si magis assumptionem propositione et propositionem assumptione sciamus quia (?) et uidentur per ordinem cognoscenda.

160 *Veluti magis* [I, 2, 272a30]. Nonnulli uolunt hoc tantum uerum esse in causis efficientibus et non formalibus. Que expositio non uidetur esse uera. Nam ex motu fieri aliquis calidus potest, et tamen motus ille non calidior est quam ille qui mouet. Sic et ebrius ob uinum fit, at uinum ebrietatem non suscipit.

Est et alia expositio. Dicunt enim debere hanc propositionem in causis uniuo-  
 165 cis et non (?) equiuocis intelligi. Vniuoca autem causa est a qua proficiscitur effectus eiusdem nominis eiusdemque rationis. Equiuoca quando neque nomen neque ratio eadem est, uel, si idem nomen est, non tamen eadem est ratio; ut si quis calidus propter motum fiat, cum motus efficiens causa sit, non tamen calidus est. Nam non sequitur quod, si a motu caliditas oriatur, motio  
 170 ipsa magis calida sit. Valet igitur hec Philosophi ratio in equiuocis non uniuocis causis.

At neque hec etiam uidetur esse uera. Ignis enim uidetur esse causa uniuoca. Nam ponamus a caliditate ignis, qui est A, produci ignis, qui est B. Ignis ille, qui B est, non minus calidus est quam ignis A /193r/ a quo producitur. Sic et

175 de homine. Si ab homine A homo B producitur, non propterea sequitur quod  
ab homine A ego, qui homo B sum, suponerem quoniam ille causa efficiens  
sit.

Est et tertia huius loci expositio, quod debeat intelligi tam in uniuocis quam  
in equiuocis. Nam, cum onnis causa antecedit suum effectum, quicquid com-  
180 petit posteriori effectui cause, prius competit primo effectui quam posteriori.

Est et quarta expositio: quod intelligi debeat in causis principalibus, que ha-  
bent per se ordinem ad suos effectus producendos. /193v/

Est et quinta quedam expositio secundum magistrum Paulum, qui dicit hanc  
propositionem Philosophi non debere intelligi in causis formalibus aut etiam  
185 materialibus aut finalibus, sed in causis efficientibus principalibus ordinem  
essentialem habentibus ad suos effectus formaliter uel uirtualiter.

Est et alia expositio huic propositioni meo iudicio acomodatior: quod intelli-  
gat in his que habent unum et idem commune. Semper enim id est tale magis  
ob quod aliquid est tale. Cum sint igitur inter se illa communia, et cognitio  
190 premissarum causa sit cognitionis conclusionis, necessario oportet magis no-  
tam esse propositionem nobis et premissa omnia ante conclusionem quam sit  
ipsa conclusio. Nam, si conclusio cognita est ob illa premissa cognita, neces-  
sarium magis est illa premissa cognoscere quam conclusionem.

*Veluti magis id est dilectum atque amatum ob quam amamus atque diligi-*  
195 *mus* [I, 2, 72a30], ut si preceptorem et pedagogum filii mei diligo multo prop-  
terea quod bene erudiat atque instruat filium meum, multo magis filium  
meum diligo, cuius causa et propter quem pedagogum diligo.

*Fieri autem non potest* [I, 2, 72a30 sqq.]. Impossibile esse dicit prius et magis

200 cognoscere conclusionem quam premissa, quod hoc modo per rationem probari potest. Si fieri potest ut prius quis cognoscat magis conclusionem quam principia, certe ille sciet ea que nescit, et magis dispositus erit ad ea que nescit quam que scit; at hoc est impossibile. Ergo impossibile est prius conclusionem cognoscere quam premissa. Consequentia valet (?). Nam, si prius aliquis co-  
205 gnoscat conclusionem quam principia ex quibus cognoscitur definitio conclusionis, magis sciet ea que nescit et circa que non melius dispositus est; propterea quod qui non cognoscit principia non potest conclusionem percipere, quod si perciperet, magis cognosceret ea circa que minus dispositus esset et que magis ignoraret quam illa circa que melius dispositus est et que magis  
210 sibi innotescunt. Et circa que: *non melius dispositus est quam si scierit*, per '*melius dispositus ac si scierit*' intelligit eum qui credit posse melius habere scientiam conclusionis et prius quam principiorum. /194v/

Scientiarum omnium alias (?) per demonstrationem alias (?) sine demonstratione cognoscimus. Per demonstrationem autem ea scimus quorum aliqua est  
215 causa prior. Sine demonstratione autem duplici modo cognoscere possumus. Aut enim demonstratio haberi potest, sed non ea que a causa sit. Nam tunc daretur aliud principium ultra. Sed cum scimus per demonstrationem quandam ab aliquo posteriori, ut si scio defectionem lune, scio quidem per demonstrationem aliquam quoniam defectum eius perspicio. At si ignoro eius defectus  
220 causam, tunc quidem nescio per demonstrationem, et peius tunc sumus dispositi sic sciendo quam si sciremus simpliciter per causam suam. Debemus enim scire causam suam per demonstrationem. Aut secundo modo, que per demonstrationem nullo modo cognoscimus, ut in principiis que cognoscere per demonstrationem non possumus, quoniam eorum causa nulla est.  
225 Quod si per demonstrationem sciremus, deterius sciremus, quoniam princi-

piorum principia haberentur, que quidem nullo pacto haberi possunt.

Intelligit ergo Philosophus melius dispositum esse qui principia scierit simpliciter quam si scierit ipsa principia per demonstrationem. Eodem autem modo in ratiocinatione euenit. Nam si quis ante cognoscit conclusionem  
230 quam principia, sequetur illud absurdum quod sciet magis illa, que nescit, quam principia. Nam, cum scire conclusionem nisi per demonstrationem non possumus, quoniam conclusionis causa premissarum demonstratio sit, si prius conclusionem quam premissa ex quibus innotescit conclusio nos scire dicamus, illud absurdum atque inconueniens sequitur quod ignoramus cau-  
235 sam suam, id est principia conclusionis. Ergo hic talis (?) multo magis peius dispositus esset quam si scierit. Sciret enim magis ea que nescit quam ea circa que melius dispositus est. /195r/

*Nos autem dicimus* [I, 3, 72b18 sqq.]. Est contra primam opinionem eorum  
240 qui uolebant omnium esse scientiam demonstratiuam, quod falsum est. Illorum enim principiorum per que demonstrationem facimus alia principia dari non possunt. Sciendum autem est ad huius loci cognitionem habitus duos esse, quorum uterque scientia est. Vnus qui pars intellectus, alter qui discursio nominatur. Habitus ille, qui pars intellectus est, principium est secundi  
245 habitus, quem discursiuum appellamus. Est autem ille habitus intellectiuus primus secundo prestabilior, quoniam principium est ipsius sciendi, id est ipsius scientie demonstrationis. Scientia itaque duplex erit. Vna prima intellectiua, que per demonstrationem nullam acquiritur, sed semper in nobis est insita; alia discursiua, que ab illa intellectiua primo producitur. Prima autem  
250 per quam cognoscimus principia, que principium est alterius generis sciendi per demonstrationem, longe dignior est ipsa scientia secunda.



*Que mediis uacant* [I, 3, 72b19], scilicet quæ ante se principia aliqua habere nequeunt.

255 *Quo terminos ipsos* [I, 3, 72b24]. Non solum principia ipsa ut ens et reliqua, sed etiam diffinitiones rerum, ut 'punctum est cuius nulla pars est'. /195v/

Principiorum demonstratio nulla est, propterea quod non pendent ab alia causa, sed sunt ipsa quidem semper nota per se, et se offerunt intellectui atque adeo ut non possint demonstratione cognosci.

260 *Et etiam patere* [I, 3, 72b25-26]. Respondet ad illam sententiam que dicebat omnium esse demonstrationem, dicitque fieri non posse ut circuli modo simpliciter demonstratio conuertatur. Hocque probat tali modo. Demonstratio est ex primis et causis rerum; at, si conuertatur, posteriora uidebuntur esse causa priorum. At hoc fieri non potest, ergo nullo pacto demonstratio conuerti potest. Ratio nota est. Consequentia uidetur nota esse ex diffinitione demonstrationis. Assumptio nota est. Nam fieri non potest ut effectus subeat (?) rationem causæ, et causa rationem effectus, et prius per posterius demonstretur.

270 At, si quis diceret impossibile non uideri quod ea que sunt posteriora natura sunt priora nobis et econuerso, et propterea assumptio non ualeret, hoc refellit dicendo: istud non est /196r/ simpliciter dicere prius atque posterius, sed per respectum. Non autem debet procedere demonstratio nisi a prioribus que simpliciter prima sunt neque possunt esse posteriora, quo pacto - dicit Philosophus - uidentur fieri inductiones. Nam ex his que prius nota nobis sunt, prius proficiscimur ad id quod est notum natura. At nos non accipimus prius et posterius per respectum, sed simpliciter.

*Alia simpliciter* [I, 3, 72b29], scilicet ab ipsa natura prima.

*Quo quidem modo* [I, 3, 72b29], id est a priori respectiue, non simpliciter ex ipsa natura.

280 *Euenit autem* [I, 3, 72b32]. Potest et ratione probari non posse conuerti formaliter demonstratio eorum. Illa sententia uidetur esse fatua qua dicitur: hoc est quia hoc est. At in tali demonstratione hoc sequitur; ergo etc.

*Quemadmodum ipsa propria* [I, 3, 73a7], scilicet diffinitiones et passiones. / 196v/

285 *Cum autem fieri nequeat* [I, 4, 73a21]. Declarat hoc in capitulo ex qualibus constet demonstratio, antea enim ex quibus constaret ostendit.

Diuiditur in quattuor partes. In prima ostendit demonstrationem constare ex necessarijs. In secunda uult ostendere eam constare ex his que dicuntur ex omni. In tertia ex his que sunt per se. In quarta quod constat ex his que conuertuntur uniuersaliter.

290

<Ia>. *Cum autem fieri*. Probat hac in parte qualiter demonstratio constet ex necessarijs hoc modo. Si demonstratio est de his que sunt necessaria, demonstrationem necesse est constare ex necessarijs. At prima est, ergo et secunda. Assumptio probatur hoc pacto: Id quod scitur non potest aliter se habere, est necessarium; at demonstratio est de his, ergo demonstratio est de necessarijs. Maior nota. Scimus enim aliquam rem cum scimus a causa ipsius quod non possit aliter se habere. Minor item nota, cum demonstratio sit de ipsis rebus scibilibus que non possunt aliter se habere. /197r/

295

<IIa>. Illud est dici de omni cuius oppositum afferre solemus infitationes; at hoc competit in demonstratione; ergo de omni dici constat. Illud ergo quod de omni dicimus eiusmodi esse debet, ut non nunc competat nunc competat,

300

et nunc cuidam insit, nunc non insit.

De omni dici dupliciter dicitur: aut ut est accomodatum ad librum *Priorum*,  
aut ut ad *Posteriorum*. Primo modo quando significat modo (?) uniuersalita-  
305 tem subiectorum non temporis; nam satis est ut competat nunc, ut 'omnis  
homo currit'. Est enim pro primo uniuersali quod (?) satis est quod de omni  
tunc dicatur. De omni uero quod accomodatum est ad librum *Posteriorum* de-  
bet etiam accomodatum esse ad tempus, ut si de omnibus competat, etiam  
omni tempore necessario competat.

310 Quomodo demonstratio constat ex his que dicuntur de omni. Que constant ex  
his que dicuntur de omni, dicuntur necessaria; at demonstratio ex necessarijs  
constat, ergo demonstratio constat ex his que dicuntur de omni.

## APPARATO DELLE VARIANTI

- 19 – 29 Per se ... negationem] Communiter. Proprie. Maxime proprie *in marg. ann.* B
- 36 – 43 Diffinitio ... prestantior] Quid finalis et Quid materialis diffinitio sit *in marg. ann.* B
- 48 eius *s. lin. scrips.* B
- 52 Et sic hoc medio uacat *post presertim scrips. et cancel.* B
- 54 que sit homo *s. lin. scrips.* B
- 56 quoddam ... propinquius *in marg. add.* B
- 74 enim *s. lin. scrips.* B
- 79 negationum] contradictionum *cancel. et negationum s. lin. scrips.* B
- 84 – 89 Sic ... cadit] Priuatio *in marg. ann.* B
- 85 – per accidens *in marg. add.* B
- 91 omne] quod est *add. et cancel.* B
- 96 homo est] Est autem deus *add. et cancell.* B      Deus autem] non modo est *add. et cancell.* B
- 102 - 103 ergo ... medium est *in marg. add.* B
- 108 – 109 Virtuti ... opposita est] Malitia Prudentia contraria *in marg. ann.* B
- 111 malum] sibi *add. et cancell.* B
- 112 – 114 Vnde ... prudens est] Malitiosus Prudens contraria *in marg. ann.* B
- 112 - 113 qui] eum malum finem sua ast *add. et cancell. et omnia que agunt s.*

*lin. scrips. B*

113 semper agunt *in marg. add. B*

118 – 119 dignitatem ... partitur *in marg. add. B*

121 est<sup>2</sup> *s. lin. scrips. B* demonstrans *scrips. demonstrationans(?) B*

123 Differentia ... dignitatem] Positio Dignitas Differentia *in marg. ann. B*

136 – 141 Est et ... extendit] Secunda differentia *in marg. ann. B*

142 – 148 Tertia ... discitur] Tertia Differentia *in marg. ann. B*

146 ut pote de] omni dico *add. et cancell. B*

153 Cum ... credere *in ras. B*

157 non *s. lin. scrips. B*

165 qui mouet *in marg. add. B*

167 autem causa est *in marg. add. B*

171 – 172 Nam ... calida sit] Et hoc propterea fit quia cause instrumentales sunt non principales *in marg. ann. B*

174 uniuoca] attamen *add. et cancell. B*

180 expositio] que ... (?) accomodatior uidetur *add. et cancell. B*

180 – 184 Est ... producendos] Sententia egidii est hec *in marg. ann. B*

185 – 188 Est ... uirtualiter ] hec expositio magistri pauli accomodatior ceteris uidetur secundum Jo. ar. *in marg. ann. B*

189 – 195 Est ... conclusionem] Opinio Jo. ar. *in marg. ann. B*

191 – 194 Cum ... conclusio<sup>1</sup>] Debet esse ordo essentialis inter hec *in marg. ann. B*

197 diligo] magis *add. et cancell.* B      multo *s. lin. scrips.* B

201 et magis *s. lin. scrips.* B

204 – 205 et magis ... quam que scit *in marg. add.* B

213 - 214 Scientiarum ... cognoscimus] Quod duplex est scientia *in marg. ann.*  
B

215 duplici modo] sciuntur *add. et cancell.* B      cognoscere possumus *in marg.*  
*add.* B

217 Aut enim] haberi posset *add. et cancell.* B

218 – 220 haberi potest ... ut *in marg. add.* B

220 lunę] a posteriori *add. et cancell.* B

222 nescio *corr.* B

229 - 230 qui ... simpliciter *in marg. add.* B

232 sequetur ... quod *in marg. add.* B

233 nisi *s. lin. scrips.* B

233 – 236 non possumus ... ignoramus *in marg. add.* B

237 hic talis *s. lin. scrips.* B

244 duos *corr.* B

246 Habitus ille *in marg. add.* B      qui *corr.* B

248 est ipsius<sup>1</sup> ... id est *s. lin. scrips.* B

249 – 251 Vna ... insita *in marg. add.* B

251 Prima autem] dignior est *add. et cancell.* B

258 nulla est] demonstratio *add. et cancell.* B

266 priorum] et cause sunt *add. et cancell.* B

271 econuerso] ergo *add. et cancell.* B et propterea *s. lin. scrips.* B

278 Alia simpliciter] Si potest fieri demonstratio ut a priori procedat demonstratio *praem. et cancell.* B

294 de *corr.* B

301 oppositum] in se *add. et cancell.* B

305 - 311 De omni ... competat] Quomodo de omni dici dupliciter dicitur *in marg. ann.* B

309 dicatur] Quod uerum est quoniam tantum considerat de forma ipsa *add. et cancell.* B

## APPARATO DELLE FONTI

4 – 7 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 1, 71a1-6, *Transl. Arg.*, cfr. M, f. 2r: «Omnis doctrina omnisque disciplina intellectiua ex antecedenti cognitione fieri solet. Id si omnis quo fiunt pacto considerabimus manifestum profecto fiet. Mathematice nanque scientie illo comparantur modo et queque ceterarum artium sane. Circa quoque rationes cum per ratiocinationem aut inductionem proceditur idem obseruari modus uidetur».

9 – 17 Cfr. ARISTOTELES, *Phys.*, II, 1-2.

19 – 29 Cfr. ARISTOTELES, *Phys.*, II, 193a1-9.

31 – 35 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 2, 71b9-19, *Transl. Arg.*, cfr. M, f. 2v: «Scire autem unamquaque rem simpliciter, sed non ut sophiste per accidens arbitramur cum causam ob quam res est illius causam esse et fieri non posse quo res aliter sese habeat cognoscere arbitramur. Patet igitur ipsum scire tale quid esse. Nam et hi qui nesciunt et hi qui sciunt ita sese habere putant quorum ipsi scientes et ita sese etiam habent. Quare cuius simpliciter est scientia id ut aliter sese habeat fieri minime potest. Si igitur et alius sciendi sit modus posterius explicabimus. At dicimus per demonstrationem etiam scire. Demonstrationem autem dico ratiocinationem eam que scientiam efficit. Eam uero scientiam efficere dico qua scimus eam ipsam habendo».

36 – 43 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 8, 75b30-32; PHILOPONUS, *In Post.*, I, 109, 12 ss.; GROSSETESTE, *In Post.*, I, c. 7, 142-143, 167-188; AEGIDIUS ROMANUS *In Post.*, I, f. clv, coll. a-b: «Notandum autem quod diffinitio vel dicit quid passionis tantum, vel dicit propter quid tantum, vel dicit quid et propter quid. Si dicit quid tantum est demonstrationis conclusio; si propter quid tantum, est de-



monstrationis principium; sed si dicit vtrumque, est tota demonstratio positione differens, vt si queratur quid est ira, dicetur quod est accensio sanguinis circa cor, et si queratur propter quid sit ira, dicetur quod est propter appetitum doloris in inimicum vel contrarium. Prima ergo diffinitio erit demonstrationis conclusio; secunda vero erit principium demonstrationis; sed si he due diffinitiones coniungantur, erit virtualiter tota demonstratio»; PAULUS VENETUS, *In Post.*, I, f. dd4r, cl. b: «Ex predictis infert Philosophus quod nulla diffinitio est corruptibilium, quia omnis demonstratio fundamentaliter radicatur in diffinitione, cum diffinitionum aliqua sit demonstrationis principium, vt diffinitio dicens propter quid et formalis, scilicet appetitus vindicte; et aliqua demonstrationis conclusio, vt diffinitio dicens quid et materialis, scilicet accensio siue ebulitio sanguinis in corde; et aliqua est virtualiter tota demonstratio, vt accensio sanguinis in corde propter appetitum vindicte, sed differt a demonstratione positione, cum non sit in modo nec figura».

44 - 104 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 2, 72a7-14, *Transl. Arg.*, cfr. M, f. 3r: «Est autem demonstrationis principium propositio medio uacans. Ea uero medio uacat qua nulla est alia prior. Propositio altera enunciationis est pars unum de uno complectens. Disputatiua quidem que utranuis accipit. Demonstratiua uero que definite alteram, uidelicet ueram. Enuntiatio est contradictionis utrauis pars. Contradictio est oppositio cuius nullum per se medium est. Contradictionis partium (*corr.*) ea quidem qua quippiam cuiippiam adiungitur affirmatio dicitur. Ea uero qua quippiam a quopiam semouetur negatio nuncupatur».

46 sqq. Cfr. PHILOPONUS, *In Post.*, I, 30, 24 - 31, 1 sqq.

77 - 105 Cfr. PHILOPONUS, *In Post.*, I, 33, 18 sqq.: «τετραχῶς γὰρ τὰ ἀντικείμενα ἀντίκειται, ἢ καθ' ἕξιν καὶ στέρησιν ἢ ὡς τὰ ἐναντία ἢ ὡς τὰ πρὸς τι ἢ ὡς τὰ

κατὰ ἀντίφασιν. ...»; BOETHIUS, *In Cat.*, IV, coll. 263C sqq.: «Illud quoque quaeritur utrum oppositionis nomen aequivoce praedicatur. Dicimus enim quattuor modis opponi, aut ut contraria, aut ut aliquid, aut ut habitum et privationem, aut ut affirmationem et negationem. [...]».

115 - 149 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 2, 72a14-24, *Transl. Arg.*, cfr. M, f. 3r-v: «Principiorum autem ratiocinandi uacantium medio id quidem quod fieri nequit ut demonstretur quodque non necesse est eum habere qui discendo quippiam est percepturus positionem appello. Id autem quod necesse est eum habere qui discendo quoduis est percepturus dignitas appellatur. Sunt enim talia quedam que quidem ex sese affert is (?) qui discit ad unamquamque scientiam perdiscendam. Atque talibus hoc potissimum nomen tribuere consueuimus. Rursus ea quidem positionum que utranuis (!) enuntiationis accipit partem esse inquam quippiam aut non esse suppositio dicitur. Ea uero que est sine hoc ipso diffinitio est. Diffinitio nanque positio quidem /3v/ est, ponit enim arithmeticus unitatem quantitatem indiuisibilem esse. Sed suppositio sane non est. Nam quid est unitas et unitatem esse non eadem sunt».

124 - 148 Cfr. PHILOPONUS, *In Post.*, I, 34, 7 - 37, 3.

153 - 199 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 2-3, 72a25-b18, *Transl. Arg.*, cfr. M, ff. 3v-4r: «Cum autem credere scireque rem oporteat talem ratiocinationem habendo, quam quidem demonstrationem uocamus, hec uero sit quia sunt ea ex quibus extruitur ratiocinatio, necesse est non solum antea prima ipsa uel omnia uel aliqua cognoscantur, sed etiam magis noscantur. Semper uidelicet est tale magis ob quod unumquodque est tale. Veluti magis id est dilectum atque amatum ob quod amamus atque diligimus. Quare si ob prima scimus atque credimus, et illa sane scimus atque credimus magis, quoniam ob illa et ipsa scimus posteriora. Fieri autem non potest ut ea magis quisquam (?) que ne-

que scit neque melius dispositus est atque si scierit quam ea que cognoscit credat atque assentiatur. At eueniet id profecto si non prius cognouerit principia quisque quam ea que per demonstrationem credimus. Magis enim principiis aut omnibus aut quibusdam credere quam conclusioni necesse est. Atque ei qui per demonstrationem scientiam est habiturus non solum ipsa principia magis nota magisque credita sint quam id quod (exip *add.et cancell.*) ex ipsis ostenditur, sed etiam nihil prorsus eorum que principiis opponuntur ex quibus erit ratiocinatio falsa uereque contraria. Credibilius sit aut notius principiis ipsis oportet quippe cum (tamen?) cum eum qui simpliciter est scientiam consecutus nunquam ab ea persuasionem ulla domoueri oporteat.

Sunt autem quibus non uidetur esse scientia, propterea quod ipsa prima sciuntur oportet. Sunt item quibus esse quidem uidetur omnium tamen demonstrationes esse existimant. Quorum neutrum sane uerum aut necessarium est. Qui namque scientiam non esse omnino ponunt, hii censent ascendendum esse in infinitum, propterea quia posteriora non sciuntur ob ea priora quorum prima non sunt recte quidem dicentes, fieri enim non potest ut infinita quisquam pertranseat. Quod si statur atque principia sunt, hec ignota dicunt esse, cum ipsorum non sit demonstratio, quod quidem solum inquirunt esse scire. Quod si fieri non potest ut prima sciuntur neque fieri posse dicunt ut ea que proficiscuntur ex illis sciuntur simpliciter proprieue, sed ex suppositione dumtaxat si illa scilicet sint. At secundi (?) de modo quidem sciendi consentiunt, /4r/ per demonstrationem enim solum esse scientiam dicunt. Verum omnium demonstrationem esse nihil inquirunt prohiberi. Fieri enim potest ut demonstratio circuli modo uersetur omniaque mutuo demonstrantur».

162 – 165 Cfr. AEGIDIUS ROMANUS *In Post.*, I, f. c1v, cl. a: «Dicendum quod se-

cundum quosdam hec propositio veritatem habet in causis efficientibus, non in causis formalibus; sed hoc non videtur verum, quia, si aliquis est calidus propter motum, non tamen motus est magis calidus»; PAULUS VENETUS, *In Post.*, I, f. bb3r, cl. b – v, cl. a: «Notandum secundum Egidium quod circa illam propositionem ‘*propter quod unumquodque tale et illud magis*’ fuerun quatuor expositiones. Quarum prima fuit quod ista propositio est intelligenda in causis essentialibus et non in causis formalibus, quia aliquid est album propter albedinem, et tamen albedo non est alba, quia circa principium secundi *Thopicorum* vult Philosophus quod non bene dicitur albedinem colorari aut ambulationem moueri (cfr. *Top.*, I, 2, 109a39-b04, *Transl. Boethii*: «Contingit ergo et secundum nominationem eum qui ponit, ut quoniam accidit iustitiae esse; saepe autem et non determinanti manifestationem quoniam genus ut accidens assignavit, ut si quis albedinem colorari dixerit vel ambulationem moueri»). Si ergo albedo non est colorata, sequitur quod albedo non est alba. Ista expositio est insufficiens, quia aliquis est calidus propter motum, et tamen non est magis calidus, et aliquis est ebrius propter vinum, et tamen vinum non est magis ebrium».

165 Sic et ebrius ... suscipit: cfr. PHILOPONUS, *In Post.*, I, 38, 4-6.

166 – 179 Cfr. AEGIDIUS ROMANUS *In Post.*, I, f. c1v, cl. a: «Propter hoc dixerunt alii quod hec propositio veritatem habet in causis vniuocis non equiuocis; sed nec hoc videtur verum, quia ignis genitus est calidus propter ignem generantem, nec tamen in igne genito esse oportet minorem calorem quam in igne generante. Potest esse enim eque calidus ignis genitus sicut ignis generans, et tamen ignis generans respectu ignis geniti est causa vniuoca non equiuoca, cum conueniant in nomine et diffinitione»; PAULUS VENETUS, *In Post.*, I, f. bb3v, cl. a: «Secunda expositio fuit quod hec propositio habet veritatem in

causis vniuocis et non equiuocis. Constat autem motum esse causam equiuocam caliditatis et vinum ebrietatis, cum non sint eiusdem rationis. Sed nec ista expositio sufficit, quia ignis genitus est calidus propter ignem generantem, et tamen ignis generans non est magis calidus, cum quilibet istorum sit calidus in summo».

180 – 182 Cfr. AEGIDIUS ROMANUS *In Post.*, I, f. c1v, cl. a: «Propter hoc dixerunt alii hoc veritatem habere tam in causis vniuocis quam equiuocis; nam, cum causa sit prior effectui, si sit causa vniuoca illud nomen magis predicator de causa quam de effectui, vt si aliquis est calidus propter ignem, sequitur quod ignis sit magis calidus. Si autem sit causa equiuoca, tunc, licet non conueniat ei illud, conuenit ei tamen aliquid excellentius illo, vt si aliquid est calidum propter solem, licet in sole non sit calor formaliter, est tamen lux vel aliqua alia qualitas excellentior calore per quam habet calorem inducere. Sed nisi amplius dicatur aliquid, nec hoc veritatem habet »; PAULUS VENETUS, *In Post.*, I, f. bb3v, cl. a: «Tertia expositio fuit quod illa propositio habet intelligi tam in causis vniuocis quam equiuocis. Nam, cum causa sit potior effectui, si sit causa vniuoca, id nomen predicator magis de causa vniuoca quam de effectui; vt si aliquis sit calidus propter ignem, sequitur quod ignis sit magis calidus; si autem sit causa equiuoca, si illud ei non conuenit, tamen competit sibi aliquid excellentius, vt si aliquid est calidum propter solem, licet in sole non sit calor in eo, tamen est aliquid excellentius quo inducit calorem, videlicet lux vel alia qualitas. Ista expositio etiam est incompleta, quia [...]».

183 – 184 Cfr. AEGIDIUS ROMANUS *In Post.*, I, f. c1v, cl. a-b: «Propter hoc dicendum quod cum ‘propter’ denotet aliquem ordinem essentialem et importet quondam principalitatem, cum dicitur ‘propter quod vnumquodque et illud magis’ veritatem habet in illis que habent ordinem essentialem et que non

sunt causa per accidens et instrumentalis, sed magis sunt causa per se et principalis, ita quod propter quod vnumquodque talis et illud magis, quia si aliquid est causa principalis et per se vel habet illud magis, vt in causis vniuocis, vel habet aliquid excellentius, vt in causis aliis. Cum ergo dicitur quod, si aliquid est album propter albedinem, ergo albedo est magis alba, patet quod non oportet semper esse eundem modum predicandi, ...»; PAULUS VENETUS, *In Post.*, I, f. bb3v, cl. a: «Quarta expositio est Egidii dicens illam propositionem intelligendam esse in causis principalibus et per se habentibus ordinem essentialem ad suos effectus, ita quod, si est causa vniuoca, in ea reperitur magis, et si est causa equiuoca, in ea reperitur excellentius; neque argumentum procedit de eo quod est album propter albedinem, quia, sicut est aliquid calidum propter solem, et tamen sol non est calidus, sed in eo est aliquid excellentius calore [...]. Ista responsio est difficilis et dubia. Primo ...».

185 – 188 Cfr. PAULUS VENETUS, *In Post.*, I, f. bb3v, cl. a: «Propterea est aliter dicendum, videlicet quod ista propositio '*propter quod unumquodque tale et illud magis*' non intelligitur in causis formalibus, quia sequitur '*tu es albus propter albedinem, ergo albedo est magis alba*', nec in causis materialibus, quia non sequitur '*tu es corruptibilis propter materiam, ergo materia est magis corruptibilis*', nec in causis finalibus, quia non sequitur '*tu es ambulans propter sanitatem, ergo sanitas est magis ambulans*'; nec in causis efficientibus instrumentalibus aut non essentialiter ordinatis, quia non sequitur '*tu es calidus propter motum, ergo motus est magis calidus, nec sequitur '*b ignis est calidus propter a ignem, ergo a ignis est magis calidus*. Sed intelligitur ista propositio in causis efficientibus principalibus essentialiter ordinatis formaliter vel virtualiter; nam bene sequitur '*tu es calidus propter ignem, ergo ignis est**

magis calidus formaliter vel virtualiter' ...».

197 – 199 ut si preceptorem ... diligo: cfr. PHILOPONUS, *In Post.*, I, 37, 21-22; AEGIDIUS ROMANUS *In Post.*, I, f. c1v, cl. a: «Nam, vt exemplificat Themistius, si amamus magistrum propter puerum, ergo puerum magis amamus; sic etiam si scimus conclusiones propter principia, ergo principia magis scimus»; PAULUS VENETUS, *In Post.*, I, f. bb3r, cl. b: «[...] maior autem exemplariter declaratur, quia si diligo Sortem propter Platonem, magis diligo Platonem. Themistius autem exemplificat dicens quod, si diligimus magistrum propter puerum, magis diligimus puerum»; THEMISTIUS, *In Post.*, I, 8, 9-10; THEMISTIUS' PARAPHRASIS, I, c. 2, 251: «Oportet igitur, inde cum conclusio non verificetur, et sciatur eius verificatio, nisi ex propositionibus, ut sint propositiones digniores illo quam ipsa; nam si nos non diligimus magistrum nisi causa pueri, tunc dignius est ut diligamus puerum».

241 – 260 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 3, 72b18-24, *Transl. Arg.*, cfr. M, f. 4r: «Nos autem dicimus nec omnem scientiam esse demonstratiuam, sed eorum que mediis uacant indemonstrabilem esse. Quod quidem necessarium esse patet. Nam si necessarium quidem est ut priora sciantur et ea ex quibus conficitur demonstratio, stant autem tandem ea que uacant mediis. Hec indemonstrabilia necesse est esse. Hec igitur ita sese habere dicimus et non solum scientiam, sed etiam principium scientie quoddam esse asserimus, quo terminos ipsos cognoscimus».

262 – 284 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 3, 72b25-73a7, *Transl. Arg.*, cfr. M, f. 4r-v: «Et item patere dicimus fieri non posse quo circuli modo demonstratio simpliciter conuertatur, si demonstrationem ex prioribus esse oportet ac notioribus, fieri enim nequit ut eisdem eadem simul priora sint atque posteriora, nisi altero modo, ueluti si alia nostra ex parte, alia simpliciter dicantur, quo

quidem modo facit inductio notum. Quod si ita sit, non bene est diffinitum ipsum simpliciter scire. Sed est sane duplex. An (ut *add. s. l.*) altera demonstratio que fit ex hisce que nobis sunt notiora non est simpliciter demonstratio. Euenit autem his qui dicunt demonstrationem uersari non solum id quod nunc est dictum, sed etiam nil aliud dicere quam hoc est si hoc est. Hoc uero pacto facile est omnia demonstrare. Atque patet id ipsum accidere tribus positis terminis permultos (sed *add. et cancell.?*) uel paucos redire dicere nihil profecto refert, per pauciores uero quam duos refert. Nam [...]. At uero nec id ipsum fieri potest nisi in his que mutuo se sequuntur, quemadmodum ipsa propria».

287 – 314 Cfr. ARISTOTELES, *Anal. Post.*, I, 4, 73a21-73a34, *Transl. Arg.*, cfr. M, ff. 4v-5r: «Cum autem fieri nequeat ut id aliter sese habeat cuius est absolute scientia, id necessarium est profecto quod demonstratiua sciri scienti potest. Atque ea est demonstratiua scientia quam habemus demonstrationem habendo. Est ergo demonstratio ex necessariis ratiocinatio. Sumendum est igitur ex quibus qualibusue demonstrationes conficiuntur (?). atque primo determinemus quid de omni. Quid per se, quid uniuersaliter dicimus. Id itaque de omni dicimus quod non cuidam inest cuidam non inest nec interdum /5r/ competit interdum non competit. Nam si animal omni de homine dicitur, si uerum est hunc dicere hominem, uerum est eum et animal dicere. Ac si nunc uerum est alterum dicere, uerum est et alterum dicere. Et si (non *add. et cancell.*) in omni linea punctum inest similiter atque huius est signum quod hoc pacto solemus infinitiones afferre, cum interrogamur de omni aut si de aliquo non dicitur aut si interdum non insit. Per se autem dicimus [...]».

305 Cfr. ARISTOTELES, *Anal.Pr.*, I, 1, 24b28-30.

305 – 311 Cfr. PHILOPONUS. *In Post.*, I, 58, 26 – 59, 14.



NOMINALISME ET DÉMONOLOGIE

L'IMPUTABILITÉ DES CROYANCES ET LE PROBLÈME DE  
L'HÉTÉRODOXIE CHEZ GUILLAUME DE MANDERSTON

CHRISTOPHE GRELLARD\*

Stefano Caroti a longuement analysé, dans ses différents travaux, les effets à long terme des philosophies parisiennes et oxoniennes, en particulier nominalistes, montrant quel rôle elles ont joué dans l'avènement de la Modernité<sup>1</sup>. S'il s'est principalement attaché au domaine de l'histoire des sciences, je souhaiterais ici donner un exemple, structurellement similaire, des effets intellectuels du nominalisme, du côté de l'éthique et de la théologie morale.

En 1518, dans un passage de son *Bipartitum in philosophia morali*, un maître écossais de l'université de Paris, Guillaume de Manderston (ca. 1485-1552), soutient dans un même mouvement que l'hérésie (et plus largement, toutes les formes d'hétérodoxie) relève exclusivement de la croyance, et du for de la conscience, et que l'Eglise peut légitimement condamner quelqu'un, même de façon erronée, sur la base de ses actes extérieurs, empiriquement vérifiables<sup>2</sup>. La condamnation n'est pas tant celle d'une hétérodoxie qui reste

---

\* Je remercie Alain Boureau, Arnaud Fossier, Magali Roques et Sonja Schierbaum pour leurs remarques sur une première version de ce texte.

1 Voir par exemple, CAROTI 1979.

2 Comme le souligne Alain Boureau, cette extension de l'hérésie aux faits, au-delà des

finalement inaccessible, que d'une hétéropraxie qui relève du champ disciplinaire. Dans ce texte, Guillaume porte à son plus haut degré la dichotomie entre conscience et droit, intériorité et extériorité, que Paolo Prodi a identifié comme symptomatique de la Modernité religieuse<sup>3</sup>. En même temps, ce texte est aussi révélateur de l'évolution du concept de croyance au Moyen Âge<sup>4</sup>, comme acte d'assentiment intérieur, conviction intime, apte à produire éventuellement des pratiques extérieures, mais dont l'imputabilité reste malgré tout incertaine en raison de cette dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur<sup>5</sup>. Guillaume Manderston se trouve, ainsi, au croisement de plusieurs mutations intellectuelles qui aboutissent à la transformation de la religion médiévale et à l'avènement de la Modernité religieuse (marquée, en particulier par le concile de Trente)<sup>6</sup>.

Né vers 1485, probablement à Manderston, Guillaume commence ses études à Glasgow, où il est bachelier en 1506, avant de venir à Paris<sup>7</sup>. Il étudie, sous la direction de David Cranston, au collège de Montaigu, où il devient Maître ès Arts, puis il enseigne à partir de 1514 au collège Sainte-Barbe, tout en poursuivant ses études en médecine. Il fait paraître en 1517 un *Tripartitum*

---

croyances, est une innovation du début du XIV<sup>e</sup> siècle. Voir BOUREAU 2004, 46-49. Le phénomène qui se produit dans la théologie médiévale tardive, dont Guillaume de Manderston est un cas exemplaire, c'est la volonté de retirer la croyance du domaine de l'enquête inquisitoriale en s'appuyant sur l'impossibilité d'imputer de façon fiable des croyances, et de limiter l'enquête aux seuls faits.

3 PRODI 2001; voir aussi, DE CERTEAU 1975.

4 Sur cette évolution, voir l'article séminale de Jean Wirth (WIRTH 1983). Si la documentation de Jean Wirth est en partie obsolète, ses analyses restent fondamentalement justes, à mon sens. Voir également BOUREAU 1990.

5 Sur le problème de l'imputabilité de croyances à partir de l'observation de pratiques, voir LENCLUD 1994.

6 Voir CHIFFOLEAU 2010.

7 ELIE 1950-1951, 228-230; FARGE 2006, 50, 445, et 452. En revanche, FARGE 1980 ne lui consacre pas de notice propre, et pour cause, puisqu'il n'a vraisemblablement pas été docteur en théologie, du moins à l'université de Paris.

*epithoma Doctrinale et compendiosum in totius Dialectices Artis principia*, puis en 1518, le *Bipartitum in morali philosophia*, qui va nous intéresser ici. En 1525, quand il est élu recteur de l'Université, il est licencié en médecine, et dans l'épître dédicatoire de l'édition de 1528 du *Tripartitum*, il se qualifie de *medicinae professor*. Il est probablement de retour en Ecosse, à Saint-Andrews dès 1529, puisqu'il est recteur de l'Université écossaise l'année suivante. En 1539, avec Jean Mair, il fonde une bourse de chapelain au collège du Saint-Sauveur. De façon générale, il devait être bien intégré dans les réseaux épiscopaux de son diocèse d'origine puisque les différentes éditions de ses œuvres sont successivement dédiées aux archevêques de Saint-Andrews, James Beaton puis Andrew Forman, qui auraient pu subvenir à ses besoins pendant ses années d'études.

On le voit, Guillaume de Manderston appartient aux réseaux scolaires de Jean Mair et de ses élèves, Cranston, Lockert, Waim, etc., qui rayonnent sur les collèges de Montaigu et de Sainte-Barbe, et contribuent à diffuser la philosophie et la théologie nominalistes à Paris au début du XVI<sup>e</sup> siècle. Alors même qu'il ne semble pas avoir suivi de cursus en théologie, la philosophie morale de Guillaume de Manderston dépend très largement de la théologie morale ockhamiste et post-ockhamiste. Son attitude est ainsi exemplaire, en particulier, des effets intellectuels produits par la théologie nominaliste tardive, et montre bien comment une œuvre qui reste parfaitement médiévale dans sa forme, se trouve en même temps œuvrer à la clôture intellectuelle de cette période. De fait, Manderston s'inscrit dans un ensemble de débats, impulsés principalement par Guillaume d'Ockham et Robert Holcot, sur la possibilité d'une erreur méritoire, en particulier dans les situations d'ignorance invincible. Ces débats, qui conduisent à suspendre le lien entre vérité et salut,

et à permettre le salut en dehors de la vérité dont l'Église est la garante et l'administratrice exclusive, jouent un rôle fondamental dans l'avènement des conditions de possibilité intellectuelles des concepts modernes de tolérance et de laïcité<sup>8</sup>. L'œuvre de Guillaume de Manderston donne à voir de façon exemplaire, par sa radicalité, comment se nouent ces différentes configurations intellectuelles du Moyen Âge tardif, appelées à produire leurs effets tout au long de la Modernité. En partant de l'analyse par Manderston du débat lancé par Robert Holcot autour de la possibilité d'une croyance méritoire fautive, il sera possible d'identifier comment il est conduit à séparer l'hétérodoxie de l'hétéropraxie, et à radicaliser ainsi la dichotomie entre l'intérieur (qui relève du salut) et l'extérieur (qui relève de la discipline).

### 1. Une croyance fautive peut-elle être méritoire?

Le *Bipartitum* de Guillaume de Manderston se présente comme un traité consacré aux vertus cardinales. Et de fait, si la seconde partie est consacrée à un examen détaillé des quatre vertus cardinales, se rapprochant ainsi d'un certain nombre de traités produits aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, de Martin Lemaistre à Jacques Almain et Jérôme Hangvest<sup>9</sup>, et au-delà, à la tradition des commentaires à *l'Éthique à Nicomaque*, la première partie possède une physionomie tout à fait différente, et relève davantage de la théologie morale. Manderston expose ainsi son projet: «Dans la première partie, nous traiterons de la bonté et de la malice des actes humains en général»<sup>10</sup>. Dans cette partie sont, en ef-

---

8 Voir GRELLARD 2020.

9 Il fut d'ailleurs accusé par Jérôme Hangvest d'avoir plagié ses propres *Moralia*. Voir ELIE 1950-1951, 230.

10 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 1v: «In prima parte de bonitate et malitia humanorum actuum in generali determinamus [determinans, éd.]»

fet, abordées des questions qui relèvent typiquement du champ de la théologie morale: le rôle des passions tristes dans les peines infligées à l'âme, notamment des damnés; la nature de la droite raison; le sens du péché originel; le lien des actes peccamineux et méritoires avec la volonté. Ce dernier point conduit Guillaume de Manderston à prendre en considération la nature de l'*actus credendi*, et son rapport à la volonté, en défendant une théorie de la foi très proche de celle de Jean Mair, et donc de Pierre d'Ailly, moyen terme entre le volontarisme prêté à Ockham et le naturalisme attribué à Holcot: l'acte de foi suppose un motif de croyance, et une action de la volonté<sup>11</sup>. Et de l'acte de foi, Manderston est conduit à examiner une question clé de la théologie médiévale tardive: une croyance fautive peut-elle être méritoire ?

### 1.1 Vérité et salut

La religion chrétienne médiévale est une religion fondée sur des exigences cognitives fortes et qui lie fortement vérité et salut. Pour faire son salut, chaque fidèle doit adhérer à un ensemble de dogmes qu'il tient pour vrai, et il doit pouvoir rendre compte de cette adhésion par une profession de foi. C'est en raison de ce lien entre vérité et salut que, dans le christianisme, l'orthodoxie compte autant, sinon plus, que l'orthopraxie. Néanmoins, une telle conception de la religion, fortement cognitive, se heurte à un ensemble de difficultés sociologiques: que faire des fidèles qui n'ont pas les moyens cognitifs de comprendre, d'appréhender et donc de croire pleinement les dogmes nécessaires au salut ? Les théologiens scolastiques sont conscients du problème, même s'ils l'abordent de façon très théorique, puisqu'ils l'affrontent de façon

---

<sup>11</sup> GRELLARD 2014; la théorie de la foi de Manderston est examinée dans BROADIE 2009, 71-81.

régulière, sous forme de *casus*, dès que se mettent en place les cadres de la théologie scolaire au début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>12</sup>. Le principal *casus* est celui de la petite vieille (*vetula*) à qui son supérieur, curé ou évêque (tombé dans l'hérésie), prêche une hérésie. La question est donc de savoir si, en adhérant à un tel dogme, dans une situation d'ignorance invincible, elle commet un péché mortel et met en péril son salut, ou si elle peut mériter en croyant le faux<sup>13</sup>. Pendant tout le XIII<sup>e</sup> siècle, la solution principale, voire exclusive, outre l'injonction à chercher la vérité, est celle de l'*auxilium dei*, selon laquelle Dieu viendra l'illuminer si elle est en état de grâce et mérite ce secours. La solution est présentée par Guillaume d'Auxerre dès 1220, et va être répétée par la plupart des théologiens successifs:

Nous disons que nul ne peut croire le contraire d'un article sans pécher mortellement, puisque l'ignorance du droit divin n'excuse personne (...). Et la petite vieille n'est pas excusée par une ignorance relative à cet article: «le Fils de Dieu est égal au Père en toutes choses», pour la raison qu'elle ne peut pas l'apprendre d'un autre. En effet, elle a dans son intellect spéculatif une proposition connue par soi, à savoir que Dieu existe. Si elle fait bien attention, elle glorifiera Dieu, et ainsi chassera l'ennemie, de sorte que la vraie lumière entrera et l'illuminera suffisamment afin de lui permettre de ne pas se tromper<sup>14</sup>.

Tout l'enjeu pour Guillaume d'Auxerre et les théologiens qui le suivent, dont

---

12 Je laisse de côté l'une des stratégies de prise en charge des croyances du peuple, à savoir la théorie de la foi implicite. On trouvera des éléments sur cette question dans GRELLARD à paraître.

13 Sur ce *casus*, voir GRELLARD 2020.

14 GUILLAUME D'AUXERRE 1982, *Summa Aurea*, III, tr. 7, chap. 7, q. 5, 230-231: «Dicimus quod nullus potest credere contrarium articulo quin peccet mortaliter, quia ignorantia iuris divini neminem excusat. (...). Nec excusata est in vetula invincibilis ignorantia respectu huius articuli: 'Filius Dei esse equalem Patri in omnibus', quia non potest addiscere ab alio. Habet enim quiddam per se notum in intellectu suo speculative, scilicet Deum esse. Quod si bene consideret, glorificabit Deum, et sic aperiet hostium, ut intret lux vera illuminet eam sufficienter, nec permittet eam errare».

l'horizon pastoral est évident, est d'éviter que l'argument de l'ignorance invincible puisse être invoqué pour excuser des situations d'hétérodoxie. Mais la conséquence, c'est que le poids de la faute est entièrement reporté sur le fidèle qui est responsable de son état et de son incapacité à être illuminé.

La rupture avec cette situation intervient avec Robert Holcot, vers 1333. Le dominicain s'oppose à la solution de Guillaume d'Auxerre reprise par son *socius*, le franciscain Guillaume Chitterne, et qui est jugée déraisonnable: il faut soutenir que la petite vieille est dans une situation d'ignorance invincible car elle n'a pas les moyens cognitifs de distinguer le vrai du faux en matière de foi. La foi implicite est donc suffisante dans son cas, si elle s'accompagne de bonne volonté ou d'une intention bonne, les deux termes étant équivalents chez Holcot:

Quelqu'un peut-il mériter par une foi fausse ? Dans cet article, je dis brièvement qu'il en est ainsi dans de nombreux cas. Et il y a le cas commun et populaire, qui pose qu'une petite vieille entend son prélat lui prêcher un article hérétique, dont elle n'est pas tenue d'avoir une foi explicite (...). Cette petite vieille, en raison de l'obéissance qu'elle manifeste et de la bonne volonté par laquelle elle veut croire tout ce que croit l'Eglise, donne volontairement son assentiment à cet article en pensant que l'Eglise le croit. Ce cas étant posé, je réponds que cette petite vieille par cette foi erronée mérite. La preuve en est qu'elle donne son assentiment par bonne volonté et qu'elle se trompe par une erreur invincible qui excuse, donc elle ignore<sup>15</sup>.

Pour Holcot la conscience oblige absolument, qu'elle soit vraie ou fausse,

---

15 HOLCOT 1497, *Super quattuor libros sententiarum*, III, q. 1, a. 6, f. lvb: «An aliquis posset mereri per fidem falsam. In isto articulo breuiter dico quod sic in multis casibus. Et est communis casus et vulgaris qui ponatur quod aliqua vetula audiat prelatum suum predicantem aliquem articulum hereticalem, de quo ipsa non tenetur habere fidem explicitam, (...). Ista propter obedientiam quam habet et bonam voluntatem qua vult credere quicquid ecclesia credit assentit isti voluntarie putans quod ecclesia credit. Hoc casu posito dico quod ipsa per istam fidem erroneam meretur cuius probatio est quia assentit ex bona voluntate et errat errore inuincibili qui excusat, ergo meretur.»

pourvu qu'elle soit sincère. Il y a, dès lors, un primat de l'intention sur l'acte, puisque, comme il le dit, «l'intention forme l'acte»<sup>16</sup>. Il y a par conséquent, aussi, un primat de l'intériorité sur l'extériorité qui est renvoyée au droit. Le problème du théologien est sotériologique et non légal. C'est précisément cette valorisation de l'intériorité comme lieu où se joue le salut qui lui permet d'introduire l'idée d'une foi fausse (*fides falsa*), qui jusqu'alors tenait lieu de l'oxymore, et de soutenir la possibilité de mériter sans connaître la vérité. La position de Robert Holcot, il faut en prendre la mesure, est radicale. De ce fait, elle va être difficilement acceptée, et très souvent critiquée<sup>17</sup>. Néanmoins, à la fin du siècle, Pierre d'Ailly, tout en essayant de limiter la portée de l'obligation de la conscience erronée, reprend la solution d'Holcot au *casus* de la petite vieille hérétique<sup>18</sup>. De même pour Gabriel Biel, un siècle plus tard, ainsi que Jean Mair<sup>19</sup>. Au moment où Guillaume de Manderston s'empare du pro-

---

16 HOLCOT 1993, *Conferentiae*, 116-117: «Praeterea quaero an sit possibile aliquem veraciter committere idolatriam. Probo quod non quia vel credit illud quod adorat esse deum vel creaturam. Si deum, igitur intendit adorare deum. Sed intentio format actum, igitur tenetur sic facere».

17 On trouvera quelques éléments de cette réception dans GRELLARD 2014 et GRELLARD 2020. Je prépare actuellement un ouvrage sur l'ignorance invincible.

18 D'AILLY 1706, *Quaestio Utrum conscientia erronea excuset a culpa*, col. 641: «Sed etiam quod aliqua conscientia erronea sit meritum probatur. Quia ponamus quod aliquis simplex et ineruditus catholicus audiat praelatum suum praedicantem et docentem oppositum alicuius articuli fidei de quo talis non tenetur habere fidem explicitam, verbi gratia quod Pater in divinis est maior Filio, et habeat talem conscientiam, quasi tenetur credere praelato suo sic asserenti, tunc in isto casu dico quod talis conscientia est erronea, quae tamen non solum non est peccatum, immo meritum.»

19 BIEL 1979, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, III, d. 25, q. unica, art. 1, notabile 2, p. 448: «Unde si quis simplex et ineruditus audiret praelatum suum praedicare aliquod contrarium fidei de quo tamen non tenetur habere fidem explicitam, facta inquisitione, quam potest et debet, putans hoc a praelato suo sic praedicatum esse creditum ab ecclesia, et ita captivaret intellectum suum, credendo illud propter Deum, putans hoc ecclesiam credere, talis non solum non peccaret, sed etiam sic credendo falsum mereretur. Eliceret enim actum propter Deum ex caritate, quae omnia credit secundum Apostolum, licet crederet secundum conscientiam erroneam. Non enim omnis credens secundum conscientiam erroneam peccat, sed qui credit aut agit contra conscientiam culpabiliter erroneam. Invincibilis autem error qui manet postquam conscientia tantam in-



blème, la solution classique que Robert Holcot qualifiait d'*opinio communis*, a été sérieusement mise en cause, et l'idée d'une erreur méritoire a trouvé de nombreux partisans, principalement dans le cadre de la théologie nominaliste.

## 1.2 Guillaume de Manderston et la petite vieille

Après avoir présenté sa théorie de la foi, largement inspirée de Jean Mair (et à travers lui, Pierre d'Ailly), et qui laisse un rôle relativement important au commandement de la volonté, Guillaume doit affronter une objection, celle de la croyance fausse méritoire, illustrée par le cas de la petite vieille:

Mais en outre, on objecte ce qui suit: il suivrait de ces propos et de ce qui a été concédé que croire le faux serait méritoire. L'inférence est prouvée: il arrive qu'un tel acte de croire soit commandé par un acte de volonté méritoire, à la façon de la simple petite vieille donnant son assentiment à un prédicateur qui affirmerait la proposition: «Noé a précédé Adam». Mais, on montre la fausseté du conséquent puisqu'une telle petite vieille se trompe, donc, par cela elle ne mérite pas. On touche dans cet argument un doute problématique: quelqu'un peut-il mériter par un assentiment faux<sup>20</sup>.

---

quisitionem fecerat quantum tenebatur et debuit, culpam non habet»; MAIR 1528, *In tertium Sententiarum disputationes theologicae*, III, d. 25, q. 1, ff. 48vb-49ra: «Respondetur: licet Altisiodorus et aliqui alii dicant quod vetula peccat si assentiat heresi predicate a prelato, quia nimis leuiter credit, hoc est unum dictum sine ratione. Probatio: cuilibet propositioni predicate a prelato putato viro sapienti et bono (cuius oppositum non tenetur explicite scire) vetula ipsa potest assentire, a propositio est huiusmodi, puta Thobias non habuit unum canem, igitur vetula vel agricola potest conformare suum intellectum premissis istius syllogismi practici licite. Ergo conclusioni. Vis rationis in hoc stat: si est curatus vel episcopus, putatus literatus et probus in tota diocesi vel curia predicans contrarium unius propositionis de fide cuius oppositum non tenetur vetula scire explicite, vetula non peccat. Illi assentiendo stat enim quod curatus ignorantia vincibili vel invincibili predicet oppositum propositionis in fide. Absit quod vetula propterea illi assentiens peccet, licet ipsa teneat heresim, ipsa non est heretica, ut post dicetur.» Voir GRELLARD 2020.

20 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 38r: «Sed ulterius obiicitur sic. Sequeretur ex dictis et concessis quod credere falso esset meritorium. Sequela probatur contingit talem actum credendi esse imperatum ab actu voluntatis meritorio cuiusmodi

L'objection pose clairement, on le voit, le nœud du problème, à savoir la possibilité de remettre en cause les liens entre vérité et salut, en méritant grâce à un acte de croyance faux. L'objection vise précisément à interdire une telle situation.

Pour répondre à cette objection et autoriser la dimension méritoire de croyances fausses, Manderston, qui s'inscrit, on le verra, dans le cadre d'une morale de l'intention de type ockhamiste, va, par une sorte de coup de force, transférer la croyance du côté des indifférents, subordonnant ainsi sa valeur sotériologique à l'intention qui y préside:

N'importe quel acte antérieur indifférent, conditionné à une fin adéquate, sans autre circonstance mauvaise est moralement bon; or, un acte de croire faux est un acte indifférent, et il se trouve que votre acte de cette sorte est conditionné à une fin adéquate, sans autre circonstance mauvaise; donc, par cela est produit un acte moralement bon. Pour cette raison, je rejette comme fausse l'opinion rapportée, et je soutiens qu'un croire faux, pourvu qu'il soit subordonné à un acte de volonté bon est moralement bon, et avec la grâce, méritoire<sup>21</sup>.

L'acte de croyance, comme tout acte indifférent, dépend des circonstances, bonnes ou mauvaises, et surtout de la fin, en fonction de laquelle il pourra être moralement bon ou non. Si, donc, l'acte de croyance dépend d'un acte de

---

esse simplex vetula assentiens praedicatori asserenti hanc propositionem: Noe praecessit Adam. Sed falsitas consequentis ostenditur quoniam talis vetula errat, ergo per hoc non meretur. Tangitur in hoc argumento dubium illud problematicum: an stat aliquem mereri per assensum falsum.»

21 *Ivi*, f. 38r-v: «Quilibet actus prius indifferens circumstantionatus fine [siue, éd.] debito sine [siue, éd.] alia circumstantia mala est moraliter bonus, sed aliquis actus credendi falsus est actus indifferens, et stat talem actum vestrum [vestri, éd.] circumstantiari [circumstantia, éd.] debito [debiti, éd.] fine [finis, éd.] sine [siue, éd.] alia circumstantia mala, ergo per hoc efficietur moraliter bonus. Propter hanc rationem relinquo opinionem illam recitatam tanquam falsam et teneo quod aliquod credere falso dummodo sit subordinatum actui voluntatis bono est moraliter bonum, et cum gratia meritorium.»

volonté qui est bon, c'est-à-dire tendu vers le Souverain bien qui est Dieu, l'acte sera moralement bon, même si extérieurement, en raison de circonstances mauvaises extrinsèques à l'acte, il échoue à produire son effet. Ainsi, quand la petite vieille professe extérieurement le dogme qu'elle croit faussement à cause d'un prêtre hérétique (ce qui correspond aux circonstances mauvaises), l'acte échoue à produire son effet, c'est-à-dire à énoncer une croyance vraie en accord avec l'intention de la petite vieille. Mais cet échec extérieur produit par la fausseté de la croyance intérieure, de façon involontaire, ne remet pas en cause la fin (l'amour de Dieu) qui excuse l'erreur et rend bonne la volonté. En revanche, la présence d'une volonté bonne permet de soutenir que l'acte de croyance faux est non seulement moralement bon, mais aussi méritoire, quand il est accompagné de la grâce.

C'est encore la même stratégie qui permet d'aller plus loin et de réintégrer les croyances hérétiques parmi les actes méritoires, dans le cas des croyances qui ne relèvent pas de la foi explicite requise du fidèle:

Ceci étant noté, je réponds au doute que celui qui donne son assentiment à une proposition hérétique, dont il n'est pas tenu de savoir explicitement l'opposé, ne pèche pas par cela. Ensuite, je réponds que par cela il se trouve mériter, ce qui est manifeste de la façon suivante: puisqu'un tel acte de croire était pour lui indifférent quant à la bonté et à la malice, puisqu'il n'est pas tenu à cet acte ou à son opposé, et il est manifeste qu'un tel acte est conditionné à une fin adéquate, sans autres circonstances mauvaises, donc, par cela, on produit un effet moralement bon, et par conséquent, avec la grâce, méritoire<sup>22</sup>.

---

22 *Ivi*, f. 38v: «Istis notatis dico ad dubium quod assentiens propositioni haereticae cuius oppositum non tenebatur scire explicite non peccat per hoc. Secundo dico quod per hoc stat mereri, quod patet sic: quoniam talis actus credendi erat illi indifferens quoad bonitatem vel malitiam, quia non tenebatur ad illud vel ad oppositum, et constat talem actum circumstantionari fine debito sine alia mala circumstantia, ergo per hoc efficietur moraliter bonus, et per consequens cum gratia meritorius.»

Non seulement l'ignorance est recevable, dans ce cas (qui correspond au *casus* tel qu'il est formulé par Guillaume de Manderston), mais plus encore, dans une telle situation, l'ignorance conjointe à un acte correctement orienté par sa fin rend possible le mérite, dans les situations de grâce. En d'autres termes, le péché mortel que constitue l'hérésie ne détruit pas, dans ce cas, l'habitus de grâce, car la fin visée est bonne, et l'échec de l'action (la production d'un acte de croyance fausse) relève de l'ignorance.

Mais plus encore, même dans le cas de croyances dont la foi explicite est requise, l'hétérodoxie peut être excusée par l'ignorance invincible. Pour le prouver, contre l'opinion qui exclut qu'une foi erronée puisse être méritoire, Manderston va découpler l'acte cognitif et l'acte méritoire de volonté:

Mais il est vrai cependant que la petite vieille ne mérite pas parce qu'elle se trompe, mais elle mérite parce qu'elle veut croire au prédicateur en raison de Dieu. Elle mérite aussi par cette volition: je veux donner mon assentiment à cette proposition prêchée. Mais cependant elle ne mérite pas par cette volition: je veux donner mon assentiment à cette proposition hérétique. Il est donc manifeste qu'il y a ici deux actes, à savoir un acte de croire erroné, et une volition à laquelle il est subordonné de façon impérative. L'un et l'autre de ces actes est moralement bon de façon différente, mais parce que l'acte de volonté est dit bon en premier, et l'acte de croire de façon secondaire. Mais la même récompense correspond à ces deux actes<sup>23</sup>.

Le mérite de la petite vieille ne provient pas directement de l'acte de foi erroné assurément (le faux n'est pas méritoire en soi), mais de l'acte de volonté

---

<sup>23</sup> *Ivi*, f. 40r: «Verum est tamen non meretur <vetula> quia errat, sed meretur quia vult credere predicatori propter deum, meretur etiam per illam volitionem: volo assentire isti propositioni predicate. Non tamen per istam volitionem meretur: volo assentire isti propositioni heretice. Patet igitur quod illic sunt duo actus, scilicet actus credendi erroneus, et volitio cui imperative subordinatur. Vterque illorum actuum est moraliter bonus differenter tamen quoniam actus voluntatis primario dicitur bonus, et actus credendi secundario. Sed idem premium illis duobus actibus correspondet.» Sur l'*actus imperativus*, voir DE LIBERA 2017, 80-87.

par lequel elle veut obéir à son prédicateur, et adhérer à ce qu'il lui prêche, en lui faisant confiance. De fait, il n'y a pas volonté explicite d'être hérétique. Il y a donc deux actes subordonnés (l'acte de volonté qui est un acte impératif et qui est premier, et l'acte de foi qui est second et se trouve subordonné à l'acte de volonté). Et en raison de cette subordination, une seule récompense échoit aux deux actes. Le mérite ne provient donc pas de l'erreur, mais de la volonté bonne (qui est cependant découplée de l'acte cognitif).

Dans le cadre de la théorie de la foi de Manderston, qui fait une large place à la volonté, adossée à une morale de l'intention qui évalue la bonté morale d'un acte en fonction de sa fin, et de la bonté de la volonté qui vise cette fin, la possibilité pour une croyance fautive d'être méritoire peut être défendue avec force. Néanmoins, l'insistance sur l'intention, la volonté et la croyance soulève un nouveau problème, directement lié à la question de l'hérésie, qui est celui de l'imputabilité de croyances hérétiques à partir d'actions extérieures.

## **2. Un fait peut-il être hérétique?**

Comme on l'a déjà entraperçu, la morale de l'intention de Guillaume de Manderston s'accompagne d'une ferme distinction entre l'acte extérieur, indifférent, et l'acte intérieur, qui relève à la fois de la volonté et de l'intellect, et qui seul permet à l'acte de recevoir une valeur morale. Toute la difficulté des morales de ce type tient précisément à la possibilité d'évaluer les actes intérieurs, qui relèvent en principe des *occulta*, qui échappent au jugement des hommes. Manderston va être confronté à ce problème, à travers une objection sur les faits hérétiques, et leur lien avec des croyances. Et sa réponse va le

conduire à amplifier la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur.

## 2.1 L'imputabilité des croyances

Manderston part d'une objection selon laquelle tout assentiment à une proposition hérétique qualifie comme hérétique celui qui a un tel assentiment:

Mais en outre, on objecte de la façon suivante. On infère correctement: quiconque donne son assentiment à une proposition hérétique, est hérétique, or celui-ci donne son assentiment à une proposition hérétique, donc il est hérétique. Et en outre: donc, par cela, il pèche. Et par conséquent cette ignorance ne doit pas être dite invincible. La conséquence est manifeste avec la mineure; on prouve la majeure par la définition de l'hérésie. En outre, la proposition à laquelle il donne son assentiment est hérétique, donc son assentiment est hérétique. Et en outre: donc, celui qui a un tel assentiment est hérétique<sup>24</sup>.

L'objection vise à exclure l'excuse de l'ignorance invincible dans les cas d'hérésie, de sorte que tout assentiment explicite à une proposition fautive, et connue comme telle, conduit à être traité comme hérétique. C'est donc la croyance qui fait l'hérétique.

Face à une telle objection, Manderston va, en quelque sorte, concéder le lien entre croyance et hérésie mais en le radicalisant, au point de le rendre pratiquement inopérant. Le philosophe écossais commence, en effet, par contester la majeure de l'argument, en ajoutant la clause, classique dans la définition de l'hérésie, d'obstination (*pertinacia*):

---

24 *Ivi*, f. 40v: «Sed ulterius obiicitur sic. Bene sequitur: quilibet assentiens propositioni heretice est hereticus, sed ille assentit propositioni heretice, ergo est hereticus, et ultra, ergo per hoc peccat. Et per consequens illa ignorantia non est dicenda inuincibilis. Consequentia patet cum minore, probatur maior per diffinitionem heresis. Item propositio cui assentit est heretica, ergo eius assensus est hereticus, et ultra, ergo habens talem assensum est hereticus».

On répondra brièvement en niant la majeure admise dans l'argument. Avec un tel assentiment, l'obstination est requise. C'est pourquoi, on définit l'hérétique de la façon suivante: l'hérétique est celui qui se trompe dans la foi avec obstination<sup>25</sup>.

L'obstination dans l'adhésion au faux est, en effet, au moins depuis le concile de Tarragone en 1242, l'élément clé de la définition de l'hérétique<sup>26</sup>. Dans le livre IV du premier traité du *Dialogus*, consacré à l'hérésie<sup>27</sup>, qui exerce une forte influence sur les maîtres parisiens conciliaristes<sup>28</sup>, et sur l'œuvre ecclésiologique d'un collègue de Manderston, Jacques Almain<sup>29</sup>, Ockham dénombre vingt modes permettant d'établir une présomption d'obstination. Le but d'Ockham est bien d'identifier les modes d'imputabilité d'une croyance à partir d'un acte extérieur, comme un geste ou une parole. Manderston va précisément remettre en cause la possibilité d'inférer une croyance à partir d'un fait, entendu comme pratique extérieure. Pour cela, il prend l'exemple de pratiques démonologiques:

On dit délibérément «celui qui se trompe » car aucun fait contre un quelconque commandement n'est une hérésie, et par un tel fait quelqu'un n'est pas dit hérétique. C'est manifeste ainsi: l'hérésie est un acte de l'intellect, à savoir un acte de croire. C'est pourquoi adorer les démons et honorer leurs images, et les bapti-

---

25 *Ibid.*: «Respondetur breuiter negando illam maior assumptam in argumento, sed cum tali assensu requiritur pertinencia. Quare hoc modo diffiniatur hereticus: hereticus est errans in fide cum pertinacia.»

26 Voir MAISONNEUVE 1960, 287-364.

27 OCKHAM 2015, *Dialogus*, 260: «Plures modi ponuntur quibus possunt catholici presumptionem accipere violentam de aliquo quod est pertinax in errore». La description de ces 20 modes couvre les chapitres 5 à 15 et 25 à 34. Sur ce texte, voir MARMO 1982, en particulier 236-243 sur l'obstination; SHOGIMEN 2007.

28 Pierre d'Ailly réalisa une *abbreviatio* de la première partie du *Dialogus*, voir D'AILLY 1981. De même, le *De ecclesia* de Jean de Courtecuisse, très ockhamiste dans l'esprit, en est dans certains passages une simple reprise *verbatim*. Voir OAKLEY 1978.

29 SHOGIMEN 2014.

ser, n'est pas une hérésie, et quelqu'un n'est pas hérétique par un tel fait. Mais si intervient un acte de d'assentiment ou un acte de croire: «cela est licite contre la décision de l'Eglise», cet acte de croire est une hérésie et par cet acte de croire avec obstination, une telle personne est hérétique<sup>30</sup>.

En insistant sur le fait que l'hérésie est une erreur dans l'intellect, Manderston peut séparer la croyance et le fait<sup>31</sup>. De fait, celui qui pratique la démonologie et l'idolâtrie ne sera pas hérétique s'il n'a pas en même temps un acte de croyance faux et obstiné par lequel il s'oppose à l'Eglise. C'est cette opposition volontaire à l'Eglise qui fait l'hérétique, et non les pratiques qui peuvent s'observer sans qu'une telle croyance ne soit présente. Implicitement, donc, Manderston remet en cause la possibilité d'inférer une croyance à partir d'un acte. L'objection immédiate tient précisément aux pratiques de l'Eglise, en particulier les pratiques inquisitoriales, qui reposent sur une telle inférence, et sur la possibilité de juger quelqu'un hérétique à partir de ses actions extérieures empiriquement vérifiables (ou attestables par des témoins):

Mais tu diras que, à partir de telles pratiques extérieures, ces personnes appréhendées par l'Eglise sont déclarées hérétiques, ce qui n'arriverait pas si l'hérésie

---

30 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 40v: «Notanter dicitur errans quoniam nullum factum contra quodcunque praeceptum fuerit est heresis, nec per aliquod tale factum dicendus est aliquis hereticus. Patet sic: quoniam heresis est actus ipsius intellectus, videlicet actus credendi. Quare adorare demones et eis turificare ymagines et baptizare non est heresis, nec per tale factum est hereticus, si tamen interueniat assensus seu actus credendi, id esse licitum contra determinationem ecclesie, ille actus credendi est heresis et per illum actum credendi cum pertinacia talis est hereticus.»

31 Il est certain, ici, dans la mesure où le paratexte de Manderston, comme on le verra plus loin, est Antonin de Florence et/ou le *Malleus maleficarum*, que la notion de *factum* renvoie au «fait hérétique» (voir BOUREAU 2004, 46-49), et à la notion juridique de fait (ce qui est qualifiable en droit). Néanmoins, toute la démarche de Manderston consiste à réintégrer le *factum* (qu'il n'utilise pas vraiment par ailleurs en dehors de cette citation) dans la catégorie plus large (plus philosophique, et moins juridique) d'*opus* (ou d'*operatio exterior*).



ne consistait pas dans ces pratiques extérieures, donc<sup>32</sup>.

La réponse de l'Écossais consiste, tout en concédant dans une certaine limite que les actes extérieurs représentent les actes intérieurs, à déconnecter les procédures disciplinaires qui relèvent du for externe, des questions de croyance qui relèvent du for interne, et dont l'Église ne doit pas juger:

On répondra en niant la mineure, la majeure étant concédée: de telles personnes sont déclarées hérétiques parce que l'Église ne juge que de ce qui tombe sous le for extérieur, dans lequel for ces actions extérieures suffisent à représenter les actes intérieurs pour qu'elles doivent être considérées comme hérétiques et punies comme hérétiques. C'est pourquoi il ne suit pas: une telle personne n'est pas hérétique, donc elle ne doit pas être puni comme hérétique<sup>33</sup>.

En toute rigueur, l'Église ne peut pas et n'a pas à juger de l'hérésie comme telle, mais uniquement des effets extérieurs possibles de cette hérésie, avec toute la marge d'erreur que cela suppose. Quelqu'un peut donc être puni comme hérétique, quoiqu'il ne le soit pas au sens propre, et inversement, quelqu'un pourra échapper à l'accusation d'hérésie si rien, extérieurement, ne permet de l'identifier comme tel. Manderston radicalise en quelque sorte la séparation entre l'intérieur et l'extérieur, dont Paolo Prodi a montré qu'elle est constitutive de la Modernité religieuse.

On comprend mieux ce texte, et la stratégie adoptée par Manderston si

---

32 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 40v: «Sed dices ex talibus factis exterioribus illi deprehensi ab ecclesia declarantur heretici quod non fieret nisi in factis illis exterioribus vera heresis consisteret, ergo».

33 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, ff. 40v-41r: «Respondetur negando minorem, concessa maiori sed declarantur tales heretici quoniam ecclesia non iudicat nisi de illis que sub foro exteriori cadunt, in quo quidem foro opera illa exteriora ad representando actus interiores sufficiunt ad hoc quod sint reputandi heretici et puniendi tanquam heretici. Quare non sequitur: talis non est hereticus, ergo non est puniendus tanquam hereticus.»

l'on se reporte à ses sources probables, qui jouent le rôle de paratexte implicite, à savoir la *Summa* d'Antonin de Florence, et le *Malleus maleficarum*, ce texte s'appuyant textuellement à plusieurs reprises sur la *Summa*. Par bien des aspects, en effet, Manderston semble suivre sa source, mais plusieurs glissements implicites introduisent en fait une distinction entre deux modèles de la Modernité religieuse assez différents par leur nature et par leurs effets: le premier, autorisé par le *Malleus*, conduit à une réduction des *occulta* et ouvre à une possible et légitime inspection de l'intériorité<sup>34</sup>, tandis que le second, défendu par Manderston, à la suite de Holcot notamment, entérine la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur, et revient à une position quasi-abélar-dienne, où l'extérieur relève d'une approche disciplinaire tandis que l'intérieur seul recouvre la dimension sotériologique. Pour saisir ces glissements, il faut revenir sur le texte du *Malleus*.

## 2.2 Délimiter les compétences: le *Malleus maleficarum*

Edité pour la première fois en 1486 à Strasbourg, et promis ensuite à un immense succès éditorial, le *Malleus maleficarum* a été écrit par les dominicains Henri Kramer (ou Henri Institoris) et Jacques Sprenger (dont le rôle exact est cependant discuté), vers 1484. Il s'agit d'un manuel pratique destiné à encadrer la poursuite des actes de sorcellerie<sup>35</sup>. A ce titre, après une première partie qui apporte une justification théorique, empruntant à la philosophie naturelle et à la théologie, de l'existence d'actes de sorcellerie, la deuxième partie, largement ancrée dans l'expérience, décrit les pratiques des sorciers, tandis

---

<sup>34</sup> Sur le processus de réduction du champ des *occulta* qui échappent au jugement de l'Eglise, voir CHIFFOLEAU 2006.

<sup>35</sup> Voir BROEDEL 2003. Pour une mise en contexte historiographique de l'ouvrage, ROB-SANTER 2003.

que la dernière partie propose une sorte de guide de la procédure pour les juges. Cette dernière partie s'ouvre par une *quaestio introductoria* qui cherche à déterminer à qui il appartient de poursuivre et de juger les actes de sorcellerie. Comme l'indiquent clairement les auteurs, dans leur réponse, leur intention principale est de décharger les inquisiteurs au profit des juges diocésains:

La réponse en accord avec notre intention principale dans cette œuvre est de décharger nos inquisiteurs de la partie supérieure de l'Allemagne de l'enquête sur les maléfices, autant que cela puisse se faire avec l'aide de Dieu, et d'abandonner aux juges le soin de punir<sup>36</sup>.

En fait, comme on va le voir, l'action des juges diocésains se fait sous la supervision des inquisiteurs. Dans la mesure où il appartient à l'inquisiteur de juger les affaires d'hérésies, le *Malleus* revient sur les propriétés qui permettent d'identifier un hérétique. Reprenant littéralement Antonin de Florence, les auteurs du *Malleus* placent l'hérésie dans l'intellect, et distinguent la pratique extérieure de l'erreur intérieure, introduisant les exemples repris par Manderston, des pratiques démonolâtres:

Donc, pour qu'une hérésie puisse être constituée, il est requis nécessairement qu'une erreur soit dans l'intellect; nul fait, absolument, sans erreur dans l'intellect, ne rend hérétique. Et pour cette raison, nous, inquisiteurs d'Allemagne, nous disons avec le bienheureux Antonin dans la seconde partie de sa *Somme*, qui traite largement de cette matière, que baptiser des images, adorer des démons, leur brûler de l'encens, fouler au pied le corps du Christ dans la boue, et toutes les choses semblables qui sont assurément d'horribles péchés, ne rendent

---

36 KRAMER, SPRENGER 2006, *Malleus maleficarum*, 562: «Responsio. Cum principalis intentio nostra in hoc opere sit ab inquisitione maleficarum quantum, cum deo fieri posset, nos inquisitores partium superioris Almanie exonerare suis iudicibus ad puniendum relinquendo.»

pas hérétique à moins qu'il n'y ait une erreur dans l'intellect<sup>37</sup>.

La séparation entre la pratique et la croyance s'ancre donc dans une tradition de théologie morale en plein développement à la fin du Moyen Âge<sup>38</sup>. Tout l'enjeu du débat est d'identifier quel est le lien entre croyance et pratique, et de déterminer la légitimité de l'inférence d'une l'une à partir de l'observation de l'autre. C'est à partir de la considération d'une objection que les auteurs du *Malleus*, qui encore une fois recopient Antonin, abordent ce problème. L'objection consiste à soutenir que seuls les faits extérieurs permettent de juger quelqu'un comme hérétique, dans la mesure où les actes intérieurs échappent aux hommes:

En outre, celui qui doit être jugé hérétique semble être hérétique puisque le jugement doit suivre la vérité de la chose; or un tel doit être jugé hérétique. En effet, l'Église ne peut juger que ce qui est manifeste, car Dieu connaît et juge les choses cachées, dist. 33, «ils rougissent». Or, les choses qui sont dans l'intellect ne peuvent pas être manifestes si ce n'est pas les faits extrinsèques vus et reconnus. Donc celui qui fait de telles choses doit être jugé hérétique<sup>39</sup>.

---

37 KRAMER, SPRENGER 2006, *Malleus maleficarum*, 567: «Sic ergo quia ad heresim constituendam requiritur error in intellectu necessario, nullum factum absolute sine errore in intellectu facit hereticum, et propter hoc nos inquisitores Germanie dicimus cum beato Antonino in secunda parte *Summe* sue hanc materiam pertractantis quod baptizare imagines, adorare demones, eis thurificare, conculcare corpus christi in luto et omnia huiusmodi que sunt valde horrenda peccata, nisi sit error in intellectu non faciunt hominem hereticum.» Voir ANTONIN DE FLORENCE 1571, *Summa sacrae theologiae*, f. 366vb: «Sic ergo ad heresim constituendam requiritur error in intellectu necessario, nullum factum absolute sine errore in intellectu facit haereticum. Et propter hoc dico quod baptizare imagines, adorare demones, eis thurificare, conculcare corpus Christi in luto et omnia huiusmodi quae sunt uale horrenda peccata, nisi sit error in intellectu non faciunt hominem hereticum.»

38 Sur le tournant de la théologie morale à la fin du Moyen Âge, voir VEREECKE 1986.

39 KRAMER, SPRENGER 2006, *Malleus maleficarum*, 569: «Item qui iudicandus est vt hereticus videtur esse hereticus, quia iudicium debet sequi rei veritatem. Sed talis iudicandus est hereticus. Nam ecclesia non potest iudicare de his que patent – occultorum enim cognitor est deus et iudex (dist. xxxiii, 'Erubescant') – sed ea que sunt in intellectu non possunt patere nisi ex factis extrinsecis visis vel probatis: ergo talis faciens talia est iudican-

On retrouve l'objection qu'avait déjà affrontée Manderston: le domaine des *occulta* étant réservé à Dieu seul, l'Église doit pouvoir juger de l'hérésie à partir des seuls faits extérieurs. Dans ce cas, le jugement n'en est pas moins vrai. La réponse consiste, alors, à distinguer d'une part le jugement de Dieu, qui porte sur les choses intérieures, et qui seul peut identifier qui est hérétique véritablement, par une erreur de l'intellect, et d'autre part, le jugement des hommes qui relève de la présomption de droit, sans atteindre la *natura rei*:

Le jugement est double, à savoir celui de Dieu qui voit les choses intérieures aux hommes qui ne peuvent juger des choses intérieures, si ce n'est par le moyen de celles extérieures, comme le troisième argument le montre. Or, celui qui est jugé hérétique par le jugement de Dieu est vraiment hérétique par nature. En effet, Dieu ne juge personne hérétique à moins d'avoir une erreur de foi dans l'intellect. Mais celui qui est jugé hérétique par le jugement des hommes, il n'est pas requis qu'il soit hérétique par nature, mais qu'il ait accompli tel fait par lequel il apparaît penser mal de la foi, et par conséquent il est considéré comme hérétique par une présomption de droit<sup>40</sup>.

Dans ce cadre, il appartient principalement au canoniste, et non au théologien, de formuler les jugements d'hérésie, non pas *ex natura rei* mais *ex praesumptione iuris*, c'est-à-dire, par l'opération de la qualification juridique. Néanmoins, ici, les auteurs du *Malleus* s'écartent de leur source, Antonin de

---

dis hereticus.» C'est à la lettre ce qu'écrit ANTONIN DE FLORENCE 1571, *Summa sacrae theologiae*, f. 387ra.

<sup>40</sup> *Ibid.*: «Duplex est iudicium, scilicet dei qui videt interiora hominum qui non possunt iudicare de interioribus nisi per exteriora, vt argumentum fatetur tertium. Modo ille qui iudicatur hereticus iudicio dei est vere hereticus ex natura rei. Deus enim nullum iudicat hereticum nisi habentem errorem fidei in intellectu. Sed ille qui iudicatur hereticus iudicio hominum, non oportet quod sit hereticus ex natura rei, sed quod fecerit tale factum per quod apparet ipsum male sentire de fide, et per consequens iuris praesumptione hereticus reputatur.» De nouveau, c'est un *verbatim* d'ANTONIN DE FLORENCE 1571, *Summa sacrae theologiae*, f. 387rb.

Florence, pour introduire un troisième protagoniste, à savoir l'inquisiteur qui, avec les juges diocésains, va enquêter sur la cause des pratiques, c'est-à-dire chercher à imputer les croyances qui sont à l'origine de ces pratiques, en atteignant finalement la *natura rei*, au-delà de la seule présomption:

Donc, quand est manifeste un effet de ce genre, il faut enquêter davantage sur la cause, et si c'est par erreur et perversité de foi qu'il a fait cela, il doit être jugé hérétique, et il sera soumis au jugement des inquisiteurs, avec les Ordinaires<sup>41</sup>.

Il y a donc une répartition des tâches assez claires. Les actes répréhensibles, mais qui ne semblent pas supposer de croyance erronée, sont laissés à l'appréciation des seuls juges diocésains, tandis que la suspicion de l'erreur de foi ouvre le champ au travail des inquisiteurs. Au-delà du canoniste et du théologien, il appartient à l'inquisiteur de percer la cause des pratiques, de remonter autant que faire se peut aux *occulta* et à l'intériorité des agents. Même si les auteurs du *Malleus* entendent décharger les inquisiteurs d'une partie de leur travail, sonder les âmes pour identifier l'erreur intellectuelle leur appartient de façon exclusive.

La confrontation des positions des auteurs du *Malleus* et de Guillaume de Manderston, qui dépendent manifestement tous d'Antonin de Florence, est intéressante à plus d'un titre. De fait, comme on l'a vu, le but dans le premier ouvrage est très clairement d'éviter la dichotomie, en cours de formation, entre l'intérieur et l'extérieur, en revendiquant la possibilité et la légitimité d'une enquête sur l'intériorité, dans le but d'imputer, ou non, des croyances erronées, sur la base de pratiques répréhensibles. L'enjeu est bien

---

41 *Ivi*, 570: «Vnde quando constat de huiusmodi effectu vltcrius inquirendum est de causa et si ex errore et peruersitate fidei hoc fecit, iudicandus est hereticus et iudicio inquisitorum cum ordinariis subiacebit.»

de remonter de l'effet à la cause, et de considérer en retour les croyances comme les causes des pratiques. La distinction d'Antonin de Florence entre *ex natura rei* d'un côté, et *ex praesumptio iuris* de l'autre, permet d'octroyer un pouvoir nouveau et redoutable aux inquisiteurs<sup>42</sup>. A l'inverse, Guillaume de Manderston, davantage fidèle en cela à Antonin de Florence, amplifie la dichotomie entre l'intérieur et l'extérieur. S'il concède que les actes extérieurs puissent être considérés comme représentant les actes intérieurs, et légitimer une action judiciaire, il exclut néanmoins la recherche de la cause, et préserve le domaine des *occulta* de toute intrusion humaine. C'est ce point qu'il faut éclairer à présent, en examinant la façon dont Guillaume articule l'intérieur et l'extérieur.

### 3. La dichotomie entre intériorité et extériorité: discipline et salut

La clé d'interprétation de la lecture par Guillaume de Manderston du statut de l'hérésie, et de la dichotomie entre croyance et pratique, se trouve dans la réponse qu'il donne à une question, traitée aussi bien par Thomas d'Aquin que par Guillaume d'Ockham: *utrum actus exterior addat bonitatem vel malitiam super actum interiorem*. La question s'ancre dans la distinction 40 du livre II des *Sentences*, où Pierre Lombard, transmettant implicitement et de façon polémique les thèses de Pierre Abélard, soulève le problème du lien entre intention et acte:

Opinion de certains qui disent que tous les actes sont indifférents. Il semble en être ainsi pour certains qui disent que tous les actes sont indifférents: de la sorte, ils ne sont ni bons ni mauvais par soi, mais par l'intention bonne, l'acte

---

<sup>42</sup> Voir, outre les travaux de Paolo Prodi et Jacques Chiffolleau, déjà mentionnés, PROSPERI 1996.

est bon, et par une intention mauvaise, tout acte est mauvais. Selon eux, n'importe quel acte peut être bon, s'il est engendré par une intention bonne<sup>43</sup>.

Face à cette question, Manderston, à la suite de Guillaume d'Ockham, défend une thèse qui relève globalement de la morale de l'intention, c'est-à-dire de la position selon laquelle la bonté morale d'un acte extérieur dépend principalement de l'intention qui y préside, même si, finalement, l'exécution de l'acte venait à échouer. Si l'on considère deux actes intérieurs de même espèce et de même intensité dont l'un produit un acte extérieur, tandis que l'autre échoue en raison d'un empêchement extérieur, indépendant de la volonté, peut-on considérer que l'acte intérieur qui produit un acte extérieur est moralement meilleur et davantage méritoire ? Pour Manderston, ce n'est pas le cas, les deux actes sont égaux<sup>44</sup>. L'argument principal reprend le thème du *facere quod est in se*: puisque dans chaque cas, chacun des agents a fait ce qui est en son pouvoir, sans négligence, et avec application, l'imputation est équivalente<sup>45</sup>. On voit donc que Manderston se rallie à la position selon laquelle les actes extérieurs sont indifférents, et ne prennent une valeur morale qu'en relation à

---

43 PIERRE LOMBARD 1971, *Sententiae*, II, d. 40, c. u., §5, 557: «Opinio quorundam qui dicunt omnes indifferentes. Quibusdam ita esse videtur qui dicunt omnes actus esse indifferentes: ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione generatur.»

44 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 52r: «Datis duobus actibus interioribus eiusdem speciei eque intensis differentibus solum penes hoc quod ad unum sequitur operatio exterior, et non ad alterum, propter certum impedimentum non subiacens arbitrio voluntatis, quod iste sit melior cum operatione exteriori quam ille sine operatione exteriori, sic quod iste magis mereatur aut demereatur per interiora et exteriora quam alius per interiora tantum. Et in hoc sensu est tota difficultas ipsius quaestionis. Et due sunt opiniones stando in hoc sensu, una tenens quod sic, et alia tenens quod non, et secundam opinionem tenebimus pro nunc tanquam apparentiorem, et probatur haec opinio.»

45 *Ibid.*: «Sequitur quod ille fecit quantum in se fuit ad hoc quod fieret operatio exterior nec per eum stetit quin facta fuerit, ergo debet sibi equaliter imputari ac si facta fuisset.» Sur le *facere quod est in se*, voir OBERMAN 1962.



une intention qui y préside intérieurement, de sorte que l'échec ou la réussite de l'action ne change rien à la question de l'imputation. Il faut préciser, néanmoins, que la volonté d'accomplir l'acte doit être complète. Une objection conduit Manderston à préciser ce point: on pourrait remplir les commandements divins sans les exécuter, mais en restant au niveau de la seule intention. Il faut donc distinguer deux types de volitions: celle qui est *volitio cuiusdam complacentiae*, et qui n'est pas *executiva operis*; une autre volition qui est *imperativa* et qui produit son acte extérieur, sauf empêchement. Le premier cas qui relève du vœu pieu n'est pas pertinent pour la théologie morale, dans le cadre d'une théorie de l'obligation et du commandement. On ne considère donc ici que l'*actus imperativus*<sup>46</sup>.

Le problème d'une telle morale de l'intention, qui institue le primat moral de l'intériorité, se situe au niveau de la punition. Si l'on punit une transgression extérieure (comme le vol), c'est bien que l'acte extérieur ajoute de la bonté ou de la malice à l'acte intérieur. Surtout dans la mesure où l'on punit plus gravement un acte extérieur qui se produit simultanément à un acte intérieur, qu'un acte intérieur seul<sup>47</sup>. Manderston répond, en se réclamant de Guillaume d'Ockham<sup>48</sup>, en proposant une radicale séparation, voire une dis-

---

46 *Ivi*, f. 54r: «Respondetur primo notandum unam utilem distinctionem, videlicet quod duplex est volitio, quaedam est volitio cuiusdam complacentie quae potius dicenda esset quaedam varietas, et talis non est executiva operis. Alia est volitio formaliter imperativa executionis, et ad talem semper formaliter sequitur operatio exterior nisi occurrat impedimentum non subiacens pro tunc libero arbitrio operantes, et talis actus interior requiritur ad mandata dei implenda.»

47 *Ivi*, f. 52v: «Actus vero interior prohibetur per illud praeceptum: non concupisces. Sed istud non fieret nisi actus exterior adderet bonitatem vel malitiam actui interiori, etiam stando in secundo sensu difficultatis, igitur. (...). Gravius communiter punitur aliquis pro operatione interiore et exteriori simul, quam pro interiore tantum, ergo operatio exterior addit bonitatem vel malitiam actui interiori.»

48 OCKHAM 1982, *Quaestiones in Librum tertium Sententiarum*, q. 11, 376: «Ad aliud de punitione maiori etc., dico quod de facto tam per leges divinas quam humanas graviora peccata aliquando minus puniuntur quam minus gravia.»

jonction, des fors<sup>49</sup>:

A cela, Ockham répond qu'il est permis que les actes plus graves soient moins punis par les lois tant divines qu'humaines, et ceci au for extérieur, par exemple un vol est davantage puni qu'une parole diffamatoire envers son prochain, alors que le premier acte est moins grave dans la mesure où, par lui, un plus petit bien est ôté. Et ainsi, dans les autres actes qui sont l'occasion d'une plus grande subversion de la république. Cependant, par les lois divines, absolument et dans le for de Dieu, les actes qui sont les plus graves sont davantage punis<sup>50</sup>.

Les choses les plus graves aux yeux des hommes, et qui sont davantage punies par leur loi, ne sont pas les choses les plus graves par nature, selon la loi divine. De fait, la loi humaine doit tenir compte de la préservation de la république, et tenir compte davantage des aspects matériels que spirituels du dol. De la sorte, il en résulte que les choses les plus graves, c'est-à-dire celles qui ont une dimension spirituelle, qui engage le salut de l'âme, et pas seulement la préservation des biens corporels, seront punies par les lois divines, et non par les lois humaines. S'établit ainsi une disjonction radicale entre loi de Dieu et loi des hommes, à partir de la dichotomie entre le spirituel et le corporel: la disjonction des fors provient du fait que leur finalité n'est pas la même.

Assurément, Manderston ne nie pas que par les actes extérieurs, on peut estimer la plus ou moins grande gravité des actes intérieurs<sup>51</sup>, mais il

---

49 Sur la question des fors, outre PRODI 2001, et la mise au point de MÜLLER 2015, voir les travaux d'Arnaud Fossier, en particulier FOSSIER 2018, 439-466.

50 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 52v: «Ad hoc respondet okam quod licet grauiora minus puniuntur tam per leges diuinas quam humanas, et hoc in foro exteriori, verbi gratia furtum magis punitur quam verbum diffamatorium proximi, illud tamen est minus graue pro quanto per ipsum minus bonum aufertur. Et ita in aliis quae sunt in occasione maioris submersionis reipublicae. Tamen per leges diuinas simpliciter et in foro dei magis puniuntur semper quae grauiora sunt.»

51 *Ivi*, f. 53r: «Et etiam per actus exteriores deprehenditur grauitas maior vel minor suorum actuum interiorum.»

n'en défend pas moins, comme un axiome, que la punition extérieure n'est pas nécessairement corrélée à la gravité de la faute intérieure. Il peut en effet se trouver qu'une punition soit infligée au temporel, de façon juste, alors qu'il n'y a pas de faute, c'est-à-dire pas d'acte intérieur mauvais:

Quoiqu'il arrive parfois que sans faute on contracte une obligation (bien plus, en outre, on peut être puni de façon juste, du moins selon une peine temporelle), quoique cela arrive sans faute, cela n'arrive pas sans cause, conformément à ce principe commun: on ne doit pas être puni sans faute, à moins qu'elle ne soit subordonnée à une cause. C'est pourquoi il ne suit pas: le premier est tenu à la satisfaction et pas le second, donc il pèche plus gravement que le second, puisque le juge, du moins humain, ne juge que sur ce qui est connu de lui, ou des choses extérieures. C'est pourquoi la majeure ne suit pas: une obligation a été contractée donc, elle provient d'une faute plus grande. Mais parfois cela provient d'une plus grande cause<sup>52</sup>.

Le juge humain, qu'il soit civil ou religieux (mais dans la mesure où il est question de la *respublica*, il est probable qu'il s'agisse davantage du premier que du second), ne juge que de faits qui lui sont connus, c'est-à-dire des actes extérieurs. Sur cette base il peut infliger une peine qui sera juste au regard du droit positif, mais qui est injuste du point de vue de la réalité de la faute, qui relève des *occulta* accessibles à Dieu seul. Manderston semble donc assez proche de l'opposition que l'on a vue entre *natura rei* et *presumptio iuris*.

Mais, quelle est donc cette *causa* qui justifie l'action du juge ? Ce n'est assurément pas celle dont traite Kramer et Sprenger, et qu'ils confient à l'in-

---

<sup>52</sup> *Ibid.*: «Licet quandoque contingit sine culpa contrahi obligationem, ymo etiam iuste puniri, saltem poena temporali, et licet sine culpa hoc contingat non tamen sine causa iuxta illud commune dictum sine culpa nisi subdit causa non est puniendum. Quare non sequitur: primus tenetur ad satisfactionem et non secundus, ergo grauius peccauit quam secundus, quoniam iudex saltem humanus non nisi de sibi notis iudicat, vel de exterioribus. Quare non sequitur maior contrahitur obligatio ergo est ex maiori culpa, sed quandoque ex maiori causa.» Sur la notion de satisfaction, voir GALTIER 1939 et BOSSY 2005.

quisiteur, mais il s'agit d'une cause extérieure, qui est plus proche du problème du scandale<sup>53</sup>, et qui renvoie à la tranquillité publique, laquelle doit être l'objectif principal, sinon exclusif, du juge:

En effet, les actions extérieures sont susceptibles de troubler la tranquillité publique, cause pour laquelle, parce qu'elles troublent davantage la république, quoiqu'elles soient moins graves, elles sont davantage punies par une peine temporelle<sup>54</sup>.

On peut dire que Guillaume de Manderston formule ici de façon exemplaire l'axiome de la dichotomie entre conscience et discipline: *causa minus grauia in se magis punitur poena temporalis*. La discipline que doit faire appliquer le juge vise à punir des actes extérieurs, qui troublent la république, sans préjuger de la faute éventuelle qui y préside, et qui est renvoyée à sa dimension sotériologique, du ressort de Dieu seul. Finalement, il n'appartient pas au juge de rechercher les pensées intimes, et d'imputer des fautes sur la base des actions qu'il aura observées<sup>55</sup>. Il y a donc une dichotomie radicale entre conscience et

---

53 Voir FOSSIER 2009.

54 MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, f. 53r: «Opera enim exteriora sunt publice tranquillitatis turbatiua ex qua quidem causa quia sunt magis perturbatiua reipublicae licet in se minus grauia, magis punitur poena temporalis.»

55 Il faut souligner que Manderston retrouve ici de façon surprenante les positions que Pierre Abélard formule dans l'*Ethica*. C'est d'ailleurs ce qu'il lui est objecté sur la base d'une référence à Thomas de Buckingham (que Manderston recopie littéralement), qui cite les *capitula haeresis* du Concile de Sens, et en particulier, la thèse «sola voluntas eternaliter remuneratur» (voir THOMAS BUCKINGHAM 1505, *Quaestiones super libros Sententiarum*, q. 6, f. l. i, a vb; la thèse est également mentionnée dans Gratien, *Decretum, pars secunda, causa xxxiii*, q. iii, c. 30; puis dans Thomas d'Aquin, *Quaestiones de malo*, q. 2, ad 2 et q. 3, ad 4). Néanmoins, Manderston ne revendique pas une telle filiation mais plaide (ou feint) l'ignorance. Cf. MANDERSTON 1528, *Bipartitum in morali philosophia*, ff. 53v-54r: «Sed ulterius replicatur sic. Ista positio est heresis illius Petri Beroaldi. Nos ergo dicimus quod sola voluntas eternaliter remuneratur, neque per opera peior vel melior efficitur homo, nisi fortassis quando operatur, voluntas eius in aliquo augmentatur. Ad hoc argumentum respondet Bokinquam quod non multum fuit erronea positio eius, ymo tota eius positio est vna auctoritas hugonis, libro de sacramentis. Sed qualiter ille petrus

discipline, intériorité et extériorité, salut individuel et conservation de l'Etat.

A partir de là, si l'on revient sur le cas de l'hérétique, on comprend mieux la position de Guillaume de Manderston. A la suite d'Antonin de Florence, il radicalise la séparation de la conscience et du droit, et rejette toute tentative de percer les *occulta* (sans nier absolument la possibilité éventuelle d'une correspondance entre l'intérieur et l'extérieur). L'attitude du juge face aux actes de type hérétique est strictement disciplinaire et concerne la préservation de la tranquillité de l'Etat. Il n'appartient pas au juge de chercher la faute, la croyance erronée qui seule fait véritablement l'hérésie et qui n'appartient qu'au jugement de Dieu. Il est donc juste et légitime pour lui de punir quelqu'un qui, en vérité, n'est pas hérétique. La séparation entre le droit et la morale est désormais opérante<sup>56</sup>.

#### 4. Conclusion

Le passage à la Modernité est le fruit d'une lente transformation des structures sociales, culturelles et religieuses du Moyen Âge. La séquence qui va du début du XIV<sup>e</sup> siècle jusqu'au Concile de Trente est une période de crises et de réformes successives qui vont accélérer ces transformations structurelles. Sur le plan intellectuel et religieux, l'une des ruptures les plus importantes qui se produit pendant cette période tient à la suspension, ou du moins à l'affaiblissement, du lien entre salut et vérité, et à la remise en cause de la capacité exclusive de l'institution ecclésiale à administrer cette vérité nécessaire au salut. Parmi les facteurs intellectuels qui permettent cet affaiblissement, le dé-

---

intellexit dixit ille doctor prealegatus ignoro. Et forte intellexit quod quantitas obiecti non aggrauat actum, ita quod volens occidere duos homines non grauius peccet quam volens occidere vnum, et in hoc sensu fuit erronea positio eius.»

<sup>56</sup> Voir TURRINI 1986.

veloppement d'une morale de l'intention, qui situe la question sotériologique au-delà de la vérité, dans la sincérité d'une conscience tendue vers Dieu, mais nécessairement faillible, conduit à faire une place en théologie morale à l'erreur méritoire<sup>57</sup>. C'est principalement dans le cadre de la théologie nominaliste, de Guillaume d'Ockham et Robert Holcot à Jean Mair, quelles que soient leurs divergences, que se met en place une telle position. Parmi ces nominalistes, Guillaume de Manderston n'est peut-être pas le plus original, mais il fait partie de ceux qui énoncent clairement les problèmes, et les solutions que l'on peut y apporter. La solution qu'il préconise au problème général de l'hétérodoxie, on l'a vu, consiste dans la séparation radicale entre l'intérieur et l'extérieur, à partir des limites de l'imputabilité d'une croyance ou d'une intention sur la base de pratiques extérieures; et par là, à une dichotomie entre les questions sotériologiques, renvoyées au seul jugement de Dieu, et les questions ecclésiologiques, politiques et sociales qui relèvent du strict point de vue disciplinaire qui ne peut pas, et ne doit pas, prendre en compte des intentions inaccessibles, mais uniquement adopter la perspective de la préservation du bien publique<sup>58</sup>. Dès lors, l'hétérodoxie, quelle que soit sa forme, est une affaire de croyance et d'intention, et relève de l'intériorité, c'est-à-dire de la relation individuelle entre le fidèle et Dieu. Par-là, Manders-ton retrouve, sans lien direct, des positions proches de celles de Pierre Abélard, dénoncées au Concile de Sens, et annonce les positions d'un Thomas Hobbes<sup>59</sup>. L'assignation de la religiosité à l'intériorité a sans doute accompa-

---

57 Voir GRELLARD 2020.

58 Ce que montre le cas de Manderston, c'est que la résistance aux morales de l'imputabilité se joue à un double niveau, la casuistique d'une part, le primat de l'intention d'autre part. Voir les analyses d'Alain Boureau sur la casuistique, l'intention et l'imputabilité dans BOUREAU 2016.

59 Voir par exemple, HOBBS 1990, *Leviathan*, ch. 42, 523-524. L'histoire des effets indirects de Pierre Abélard pendant tout le Moyen Âge "classique" reste à écrire, mais comme le

gné l'élaboration occidentale du sujet autonome, voire transparent à lui-même, et par-là a été un facteur clé dans l'élaboration de la liberté de conscience. Pour autant, comme on l'a vu en comparant les positions du *Mal-leus* et celles de Maderston avec leur source commune, Antonin de Florence, il s'en faut de beaucoup que la position "abélardienne" s'impose à la fin du Moyen Âge. Le mouvement général, du côté des canonistes en particulier, comme l'a montré Jacques Chiffolleau<sup>60</sup>, est plutôt dans une réduction de l'écart entre intériorité et extériorité, au moyen de la mise en place d'une zone grise où certains *occulta* deviennent accessibles à l'enquête des juges humains, et où la répression étatique de l'intime est non seulement légitimée mais encouragée<sup>61</sup>. C'est dans cette tension entre les deux modèles que se joue l'avènement de la Modernité religieuse et politique.

CHRISTOPHE GRELLARD

EPHE, PSL, LEM (UMR 8584)

---

montre l'exemple de Manderston reprenant Buckingham, ces effets sont réels, et le travail de l'œuvre Abélard continue au-delà de son oubli apparent.

<sup>60</sup> CHIFFOLEAU 2006.

<sup>61</sup> Je remercie Jacob Schmutz d'avoir attiré mon attention sur ce point.

## BIBLIOGRAPHIE

ANTONIN DE FLORENCE 1571 = ANTONIN DE FLORENCE, *Summa sacrae theologiae, iuris pontificii et cesarei*, Venise, apud Iunctam.

BIEL 1979 = GABRIEL BIEL, *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum. Liber tertius*, éd. Wilfridus Werbeck, Udo Hofmann, Tübingen, Mohr (Paul Siebeck) 1979.

BOSSY 2004 = JOHN BOSSY, «Practices of Satisfaction, 1215-1700», *Studies in Church History* 40 (2004), 106-118.

BOUREAU 1990 = ALAIN BOUREAU, «L'Eglise médiévale comme preuve animée de la croyance», *Terrain* 14 (1990), 113-118.

BOUREAU 2004 = ALAIN BOUREAU, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Paris, Odile Jacob 2004.

BOUREAU 2016 = ALAIN BOUREAU, *L'errance des normes. Eléments d'éthique scolastique (1220-1320)*, Paris, Les Belles Lettres 2016.

BROADIE 2009 = ALEXANDER BROADIE, *A History of Scottish Philosophy*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2009.

BROEDEL 2003 = HANS PETER BROEDEL, *The "Malleus Maleficarum" and the construction of witchcraft. Theology and popular belief*, Manchester-New York, Manchester University Press 2003.

CAROTI 1979 = STEFANO CAROTI, *La critica contro l'astrologia di Nicole Oresme e la sua influenza nel Medioevo e nel Rinascimento*, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei 1979 (Memorie della Classe di Scienze morali, storiche e filologiche, 23/6).

CHIFFOLEAU 2006 = JACQUES CHIFFOLEAU, «*Ecclesia de occultis non iudicat? L'Eglise, le secret, l'occulte du XII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> siècle*», *Micrologus* XIV (2006), 359-481.

CHIFFOLEAU 2010 = JACQUES CHIFFOLEAU, *La religion flamboyante. 1320-1520*, Pa-



ris, Le Seuil 2011<sup>2</sup>.

D'AILLY 1706 = PIERRE D'AILLY, *Quaestio Utrum conscientia erronea excuset a culpa*, in JEAN GERSON, *Opera Omnia*, éd. Louis-Ellies Dupin, t. 1, Anvers, 1706, coll. 636-641.

DE CERTEAU 1975 = MICHEL DE CERTEAU, «Christianisme et 'modernité' dans l'historiographie contemporaine. Réemplois de la tradition dans les pratiques», *Recherches de science religieuse* 63 (1975), 243-268.

DE LIBERA 2017 = ALAIN DE LIBERA, *La volonté et l'action. Cours du Collège de France 2015*, Paris, Vrin 2017.

ELIE 1950-1951 = HUBERT ELIE, «Quelques maîtres de l'université de Paris vers l'an 1500», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 25 (1950-1951), 192-243.

FARGE 1980 = JAMES K. FARGE, *Biographical Register of Paris Doctors of Theology. 1500-1536*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies 1980.

FARGE 2006 = JAMES K. FARGE, *Students and Teachers at the University of Paris. The Generation of 1500*, Leiden-Boston, Brill 2006.

FOSSIER 2018 = ARNAUD FOSSIER, *Le bureau des âmes. Ecritures et pratiques administratives à la pénitencerie apostolique (XIII<sup>e</sup> – XIV<sup>e</sup> siècle)*, Rome, Ecole Française de Rome 2018.

GALTIER 1939 = PAUL GALTIER, «Satisfaction», dans ÉMILE AMANN, EUGENE MANGENOT, ALFRED VACANT (éds.), *Dictionnaire de théologie catholique*, t. XIV: *Première partie: Rosny-Schneider*, Paris, Letouzey et Ané 1939, coll. 1129-1210.

GRELLARD 2014 = CHRISTOPHE GRELLARD, *De la certitude volontaire. Débats nominalistes sur la foi à la fin du Moyen Âge*, Paris, Publications de la Sorbonne 2014.

GRELLARD 2020 = CHRISTOPHE GRELLARD, *La possibilità dell'errore: i diritti della coscienza e la nascita dell'idea di tolleranza. Bozza di una genealogia, dal concilio di Sens al concilio di Trento*, Arriccia, Aracne editrice.

GRELLARD à paraître = CHRISTOPHE GRELLARD, «John Wyclif on Implicit Faith»,

in KANTIK GHOSH, PAVEL SOUKUP (éds.), *Wycliffism and Hussitism: Methods, Impact, Responses*, Turnhout, Brepols.

GUILLAUME D'AUXERRE 1982 = GUILLAUME D'AUXERRE, *Summa Aurea*, éd. Jean Ribailier, Paris-Grottaferrata, Editions du CNRS-Editions Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas 1982.

HOBBS 1990 = THOMAS HOBBS, *Leviathan*, trad. François Tricaud, Paris, Sirey 1990.

HOLCOT 1497 = ROBERT HOLCOT, *Super quattuor libros Sententiarum*, Lyon, Johannes Trechsel 1497.

HOLCOT 1993 = ROBERT HOLCOT, *Die "Conferentiae" des Robert Holcot O.P. und die akademischen Auseinandersetzungen an der Universität Oxford 1330–1332*, ed. Fritz Hoffmann, Münster i. W., Aschendorff 1993.

KRAMER, SPRENGER 2006 = HENRICUS INSTITORIS, JACOBUS SPRENGER, *Malleus maleficarum*, edited and translated by Christopher S. Mackay, vol. 1: The Latin text and Introduction, Cambridge, Cambridge University Press 2006.

LENCLUD 1994 = GÉRARD LENCLUD, «Attribuer des croyances à autrui. L'anthropologie et la psychologie ordinaire», *Gradhiva* 15 (1994), 3-25.

MAIR 1528 = JOHANNES MAIOR, *In tertium Sententiarum disputationes theologicae*, Paris, J. Bade & J. Petit 1528.

MAISONNEUVE 1960 = HENRI MAISONNEUVE, *Etudes sur les origines de l'inquisition*, Paris, Vrin 1960<sup>2</sup>.

MANDERSTON 1528 = GUILLAUME MANDERSTON, *Bipartitum in morali philosophia*, Nicolas Savetier, Paris 1528.

MARMO 1982 = COSTANTINO MARMO, *Guglielmo di Ockham e la controversia "De Fide Catholica". Presupposti gnoseologici ed epistemologici*, Tesi di Laurea, Università di Bologna, Bologna, 1982.

MÜLLER 2015 = WOLFGANG MÜLLER, «The Internal Forum of the Later Middle Ages. A Modern Myth?» *Law and History Review* 33/4 (2015), 887-913.

OBERMAN 1962 = HEIKO OBERMAN, «*Facientibus quod in se est Deus non denegat gratiam: Robert Holcot, OP and the Beginnings of Luther's Theology*», *Harvard Theological Review* 55 (1962), 317-342.

OCKHAM 1982 = GUILLELMUS DE OCKHAM, *Quaestiones in Librum tertium Sententiarum (Reportatio)*, ed. Francis E. Kelley, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1982.

OCKHAM 2015 = GUGLIELMO DI OCKHAM, *Dialogo sul Papa eretico*, a cura di Alessandro Salerno, Milano, Bompiani 2015.

PIERRE LOMBARD 1971 = PIERRE LOMBARD, *Sententiae in IV Libris Distinctae*, I, p. 2, *Liber I et II*, Grottaferrata, Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas 1971.

PRODI 2001 = PAOLO PRODI, «Cristianesimo e potere, peccato e delitto», *Scienza e politica* 24 (2001), 15-26.

PROSPERI 1996 = ADRIANO PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi 1996.

ROB-SANTER 2003 = CARMEN ROB-SANTER, «*Le Malleus Maleficarum* à la lumière de l'historiographie: un *Kultukampf*?», *Médiévales* 44 (2003), 155-172.

SHOGIMEN 2007 = TAKASHI SHOGIMEN, *Ockham and Political Discourse in the Late Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press 2007.

SHOGIMEN 2014 = TAKASHI SHOGIMEN, «Ockham, Almain, and the Idea of Heresy», in KAREN BOLLERMAN, THOMAS M. IZBICKI, CARY J. NEDERMAN (eds.), *Religion, Power and Resistance from the Eleventh to the Sixteenth Centuries. Playing the Heresy Card*, New York, Palgrave Macmillan 2014, 153-168.

THOMAS BUCKHINGAM 1505 = THOMAS BUCKHINGAM, *Quaestiones super libros Sententiarum*, Paris, Jean Barbier 1505.

TURRINI 1986 = MIRIAM TURRINI, *La coscienza e le leggi. Morale e diritto nei testi per la confessione della prima Età moderna*, Bologna, Il Mulino 1986.

VEREECKE 1986 = LOUIS VEREECKE, *De Guillaume d'Ockham à Alphonse de Ligorì*.

*Etudes d'histoire de la théologie morale moderne. 1300-1787*, Roma, Collegium S. Alfonsi de Urbe 1986.

WIRTH 1983 = JEAN WIRTH, «La naissance du concept de croyance, XII<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles», *Bibliothèque d'humanisme et de Renaissance* 45 (1983), 7-58.

# GUGLIELMO DI OCKHAM, L'ONNIPOTENZA DIVINA E L'INTUIZIONE DEL NON-ESISTENTE

FABRIZIO AMERINI

Ci sono alcuni temi del pensiero di Guglielmo di Ockham che hanno ricevuto particolare attenzione in letteratura. In teologia, ad esempio, la discussione del volontarismo ockhamista è stata l'occasione per indagare la natura dell'onnipotenza divina, in che cosa Ockham si sia distinto dalla spiegazione dell'onnipotenza che avevano dato maestri a lui precedenti come Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand o Giovanni Duns Scoto. Nella sua importante monografia dedicata al *Venerabilis Inceptor*, Marilyn McCord Adams ha analizzato in modo approfondito la concezione ockhamista dell'onnipotenza divina. Mi sembra che questa analisi abbia chiarito molto bene la specificità della posizione di Ockham su questo tema, per cui possiamo rimandare a quello studio per una visione d'insieme e di dettaglio della questione<sup>1</sup>. Nonostante l'accuratezza dello studio della McCord Adams, restano però ancora alcuni dubbi sull'esatto senso dell'interpretazione ockhamista dell'onnipotenza divina e su alcuni di questi dubbi ci soffermeremo in questo saggio.

---

1 Cfr. MCCORD ADAMS 1987, 1151-1235. Per un'introduzione alla teologia di Ockham, si veda anche BIARD 1999. Per un approfondimento del concetto di Dio in Ockham, si veda anche PELLETIER 2015.

In ambito filosofico, per altro verso, non è un mistero che Ockham si sia caratterizzato per uno spiccato empirismo. Aver basato la propria elaborazione filosofica sulla nozione di conoscenza intuitiva ha portato Ockham a una drastica semplificazione della metafisica e delle teorie della conoscenza tradizionali. Per Ockham, l'intuizione (tanto quella sensitiva quanto quella, che Ockham difende, intellettuale) è all'origine dei nostri concetti naturali; essa è ciò che permette di sapere in modo evidente che una cosa è quando essa è e che una cosa non è quando essa non è. Nonostante che ancora di recente John Marenbon abbia sottolineato il carattere 'misterioso' dell'assunzione ockhamista riguardo alla possibilità che l'uomo ha di sapere che una cosa non è quando non è, questo caso è stato ben esaminato in letteratura<sup>2</sup>. Anche in questo caso, però, restano ancora dei dubbi sul senso esatto dell'assunzione ockhamista e sui motivi che possono aver portato Ockham a sostenere e difendere questa possibilità. Anche su alcuni di questi dubbi ci soffermeremo in questo saggio.

Nello specifico, in ciò che segue proporremo una riconsiderazione del tema dell'onnipotenza divina in Ockham che permetta di inserire la questione dell'intuizione delle cose che non esistono entro questa cornice. La nostra interpretazione è che Ockham abbia ammesso la possibilità di una conoscenza umana di una cosa non esistente per ragioni teologiche, ossia per uniformare la conoscenza dell'uomo a quella di Dio. Il caso della possibilità che l'uomo ha, seppur per intervento divino, di intuire cose che non esistono e di sapere con evidenza che non esistono, tuttavia, più che risolvere i problemi

---

<sup>2</sup> Cfr. MARENBNON 1987, 184. La letteratura sull'argomento è vasta. Lo studio fondamentale resta quello di BOEHNER 1943 (si legga con la risposta di PEGIS 1944 e la replica di BOEHNER 1945). Ma sull'argomento si vedano anche GHISALBERTI 1978; VOSSENKÜHL 1985; WOOD 1987; LEPPIN 1998; PANACCIO, PICHÉ 2010; SCHIERBAUM 2016(2). Altri studi saranno citati nelle note seguenti.

per cui esso era stato introdotto, tende a complicarli. Di questo si era accorto molto bene Walter Chatton, teologo e confratello di Ockham a Londra e Oxford, che attacca Ockham, tra le altre cose, proprio sulla corretta conseguenza che deve essere tratta dal ricorso all'onnipotenza divina per provare la possibilità per l'uomo di avere conoscenze intuitive di cose che non esistono. Questa ipotesi conduce a conseguenze scettiche che, nonostante i tentativi di Ockham, non si riescono a evitare.

## 1. Il concetto ockhamista di onnipotenza

Come aveva osservato Tommaso d'Aquino nella *Summa theologiae*, "comunemente tutti confessano che Dio è onnipotente. Ma assegnare la ragione dell'onnipotenza sembra difficile. Infatti, può essere dubbio che cosa si debba includere sotto questa distribuzione, ossia che Dio può ogni cosa".<sup>3</sup> L'affermazione di Tommaso è comprensibile perché l'idea che Dio sia onnipotente può essere intesa in vario modo. Tommaso non dimostra in quella questione della *Summa* che Dio è onnipotente, lo farà in altro luogo; ciò che a lui preme chiarire lì è il senso in cui si deve parlare di onnipotenza in teologia, una volta provato che l'onnipotenza è una proprietà che compete di necessità a Dio. Così, Tommaso spiega che un primo modo di intendere l'onnipotenza è quello di riferirla alla capacità di azione di un dato soggetto. Ma non si può ovviamente intendere che Dio è onnipotente nel senso di poter fare tutto ciò che compete alla potenza di agire dell'uomo. Non solo la potenza di agire di Dio

---

3 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1988, *Sum. theol.*, I<sup>a</sup>, q. 25, a. 3, 135: «Respondeo dicendum quod communiter confitentur omnes Deum esse omnipotentem. Sed rationem omnipotentiae assignare videtur difficile. Dubium enim potest esse quid comprehendatur sub ista distributione, cum dicitur omnia posse Deum». Questo testo di Tommaso è utilmente richiamato in MCCORD ADAMS 1987, 1151-1152.

è più ampia rispetto a quella dell'uomo, ma Dio non compie alcune cose che l'uomo può compiere, come ad esempio il male. Si potrebbe allora intendere che Dio è onnipotente nel senso di poter fare tutto ciò che compete alla sua potenza di agire, ovvero nel senso di non essere impedito da niente nel fare ciò che può fare. Questa spiegazione dell'onnipotenza, tuttavia, nota Tommaso, è circolare e non ci dice quali siano le cose che Dio può davvero fare. Dire che Dio è onnipotente perché può fare tutto ciò che compete alla sua potenza di agire vuol dire semplicemente che Dio può fare tutto ciò che può fare, ma questo è tautologico. Tommaso, allora, suggerisce di collegare l'onnipotenza divina alla *fattibilità* di una cosa, e questa alla volontà piuttosto che all'intelletto divino. Non è sufficiente, infatti, perché Dio sia onnipotente, che Dio possa pensare tutte le cose che sono fattibili. Se Dio può pensare tutte le cose, ed è onnipotente, deve anche poterle fare. Occorre perciò chiarire che cosa sia ciò che Dio può fare.

A questo riguardo, la soluzione di Tommaso è che l'onnipotenza di Dio debba essere valutata rispetto alla natura delle cose che Dio può fare. Ci sono delle cose che Dio può fare e delle cose che Dio non può fare. Ovviamente, questa divisione non riguarda né la capacità di azione di Dio, né le cose che possono esistere, altrimenti in entrambi i casi Dio non sarebbe onnipotente, essendoci delle cose che non può fare. La divisione è più radicale e riguarda semplicemente l'opposizione tra cose che possono essere e cose che non possono essere. Tommaso suggerisce di valutare l'ambito di tutto ciò che Dio può fare rispetto alla *possibilità assoluta* di una cosa. Se il concetto di una certa cosa  $x$  non include una contraddizione, allora  $x$  è in assoluto possibile, quindi  $x$  può essere fatta; se invece il concetto di  $x$  include una contraddizione, allora  $x$  è in assoluto impossibile, e quindi  $x$  non può essere fatta. La conclusione di



Tommaso è che Dio possa fare tutto ciò che è in assoluto possibile, ossia tutto ciò che non include una qualche contraddizione.<sup>4</sup>

La risposta di Tommaso è degna di nota. Non solo essa diventa una risposta comune nella spiegazione di che cosa si debba intendere con 'onnipotenza' (Scoto, ad esempio, non si distanzierà da questa risposta), ma rivela anche due interessanti collegamenti. Il primo è quello tra la non-contraddizione e il concetto di essere. Dire che Dio può fare tutto ciò che non include una contraddizione equivale a dire che Dio può fare tutto ciò che può esistere. Il principio di non-contraddizione fissa l'orizzonte di possibilità delle cose che possono essere, stabilisce il limite e il senso del concetto di essere. Una cosa non è ciò che è in quanto non include nessuna contraddizione, ma non includere nessuna contraddizione è una condizione necessaria affinché una cosa possa essere ciò che è. Il secondo legame è quello tra possibilità di esistenza e possibilità logica. Ammettere che Dio non possa fare cose che includono una contraddizione non equivale a imporre una qualche limitazione all'onnipotenza divina, ma significa riconoscere che ciò che non può essere, in quanto contraddittorio, non può essere dotato di una qualsivoglia esistenza. L'azione della volontà divina introduce una seconda condizione necessaria.

---

4 *Ibid.*: «Sed si quis recte consideret, cum potentia dicatur ad possibilia, cum Deus omnia posse dicitur, nihil rectius intelligitur quam quod possit omnia possibilia, et ob hoc omnipotens dicatur. Possibile autem dicitur dupliciter, secundum Philosophum, in *V Metaphysicorum*. Uno modo, per respectum ad aliquam potentiam, sicut quod subditur humanae potentiae, dicitur esse possibile homini. Non autem potest dici quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilia naturae creatae, quia divina potentia in plura extenditur. Si autem dicatur quod Deus sit omnipotens quia potest omnia quae sunt possibilia suae potentiae, erit circulatio in manifestatione omnipotentiae: hoc enim non erit aliud quam dicere quod Deus est omnipotens quia potest omnia quae potest. Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens quia potest omnia possibilia absolute, quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum: possibile quidem quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere; impossibile vero absolute quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum».

Guglielmo di Ockham sostanzialmente segue questa risposta di Tommaso, ma introduce all'apparenza una qualificazione importante. Nell'*Ordinatio*, I, d. 20, discutendo la stessa questione di Tommaso, Ockham precisa che non basta dire che Dio può fare tutto ciò che non include una contraddizione. Il concetto di Dio, ad esempio, è un concetto possibile, perché non include nessuna contraddizione, ma è evidente che Dio non può fare Dio, ossia non può far sì che un altro Dio esista. In quel luogo dell'*Ordinatio* Ockham non spiega perché Dio non possa fare un altro Dio, anche se quanto Ockham dice subito dopo chiarisce in qualche misura il senso della sua affermazione. Ockham ritiene infatti che Dio possa fare tutto ciò che, *in quanto fattibile*, non include una contraddizione:

Ad probationem dico quod omnipotentia, sicut modo loquimur, non respicit omne illud quod non includit contradictionem, hoc est dictu, omnipotens non potest efficere omne illud quod non includit contradictionem, quia non potest efficere Deum. Omnipotens tamen potest efficere omne factibile quod non includit contradictionem, et omne aliud a Deo quod non includit contradictionem<sup>5</sup>.

Se Dio può fare solamente ogni *fattibile* che non include una contraddizione, questo lascia pensare che il concetto di 'fattibile' riferito a Dio includa una contraddizione. Ciò è perfettamente plausibile; altrove, infatti, Ockham dimostra che Dio è la causa prima conservante delle cose che sono e, in quanto causa prima, Dio è una causa incausata<sup>6</sup>. Se Dio fosse stato fatto, Dio non sarebbe Dio. Ockham specifica dunque la 'distribuzione' di cui parlava Tommaso nella *Summa theologiae* limitando la contraddizione alle cose che Dio può fare e che sono altre da Dio. Così, l'affermazione che (1) Dio può fare tutto ciò

---

5 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I, d. 20, q. un., 36, 4-10.

6 Sull'argomento ockhamista per dimostrare l'esistenza di Dio, si veda AMERINI 2007.

che non include una contraddizione, viene precisata da Ockham come (2) Dio può fare tutto ciò che, in quanto fattibile, non include una contraddizione. Entrambe concorrono a chiarire il significato del termine 'onnipotenza' applicato a Dio.

La precisazione ockhamista potrebbe essere vista come una mossa originale di Ockham. Talvolta, infatti, è stata segnalata la sua distanza rispetto alle spiegazioni di Tommaso d'Aquino, Giovanni Duns Scoto ed Egidio Romano<sup>7</sup>. In realtà, si tratta di una prospettiva ingannevole. Precisando che Dio non può fare un altro Dio, Ockham non fa che riproporre una risposta che già Tommaso d'Aquino aveva formulato<sup>8</sup> e che era diventata una sorta di luogo comune ai tempi di Ockham. Sembra difficile trovare qualche teologo medievale che non abbia invocato la non-contraddizione quale condizione esplicativa dell'onnipotenza divina<sup>9</sup>. La vera domanda è se qualcuno abbia avanzato la possibilità di considerare Dio come onnipotente a tal punto da poter fare anche ciò che include una contraddizione. Se così fosse, stando all'argomento ockhamista, quel qualcuno dovrebbe anche concedere la possibilità che Dio possa far sì che un altro Dio esista. L'esclusione di questa seconda possibilità

---

7 Si compari quanto detto da Ockham, ad esempio, con GIOVANNI DUNS SCOTO 1959, *Ord.*, I, d. 20, q. un., n. 17, 310, o EGIDIO ROMANO 1521 *Sent.*, I, d. 20, q. 1, f. 114G-H. Per una discussione generale della questione, si veda VAN DEN BRINK 1973, 77 ss.

8 Cfr. e.g. TOMMASO D'AQUINO 1961, *Sum. c. Gent.*, II, c. 25, 137, nn. 1024-1025: «Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi *entis facti* inquantum huiusmodi. Quae etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum. Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat. Quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex superioribus patet».

9 Marilyn McCord Adams ricorda, a questo proposito, l'eccezione costituita dalla posizione che Pier Damiani elabora nel *De divina onnipotentia*, c. X (PL, t. 64, col. 612A-B; ma anche c. XV, col. 620A-B) riguardo alla possibilità che Dio ha di modificare il passato. In realtà, la posizione di Pier Damiani è controversa e la frase che "Dio può far sì che le cose fatte nel passato non siano state fatte" può essere interpretata variamente, anche salvaguardando il principio di non-contraddizione. Sull'argomento, si veda comunque MCCORD ADAMS 1987, 1153.

sembra pensata da Ockham come condizione per escludere anche la prima possibilità.

## 2. La distinzione tra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*

Questa accezione di onnipotenza esprime ciò che Ockham e in parte la tradizione teologica a lui precedente avevano chiamato la potenza assoluta di Dio (*potentia Dei absoluta*). Ockham segue questa tradizione anche nel ritenere che questa potenza dipenda dalla volontà di Dio anziché dal Suo intelletto. Nonostante che il principio di non-contraddizione vincoli anche l'intelletto divino, perché Dio non può pensare ciò che include una contraddizione, tuttavia Dio è onnipotente non tanto perché può pensare qualsiasi cosa quanto perché può fare qualsiasi cosa (nel senso specificato: qualsiasi cosa che, in quanto fattibile, non include una contraddizione). L'assenza di contraddizione non dice ancora nulla, in positivo, su come si esplica l'azione di Dio. Seguendo ancora una tradizione teologica ormai consolidata agli inizi del XIV secolo, Ockham chiama l'onnipotenza assoluta che si è realizzata nel mondo creato la potenza ordinata di Dio (*potentia Dei ordinata*):

Circa primum dico quod quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate. Sed est sic intelligenda quod 'posse aliquid' quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur 'posse' pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinauerit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere [...]; et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta<sup>10</sup>.

---

10 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Quod.*, VI, q. 1, a. 1, 585-586, 14-29. La distinzione è in-

La distinzione è introdotta e discussa da Ockham in molti luoghi e in contesti diversi, ma quella offerta qui nella q. 1 del *Quodlibet* VI, una questione che potrebbe risalire all'ultimo anno della sua permanenza a Londra o al primo della sua presenza ad Avignone (1323-1324), è una formulazione molto chiara e particolarmente utile per il nostro discorso<sup>11</sup>. Ockham precisa che quando si dice che Dio fa alcune cose *de potentia absoluta* e altre *de potentia ordinata*, non si deve intendere (i) che vi siano in Dio due capacità o potenze realmente distinte, né (ii) che Dio possa fare alcune cose solo nel primo modo e altre solo nel secondo, perché Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*). La distinzione va intesa nel senso (iii) che l'azione di Dio talvolta è considerata secondo le leggi volute e ordinate da Dio, talvolta invece è considerata in senso assoluto, come vincolata solo dal principio di non-contraddizione.

Che cosa significa di preciso che Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*)? Il punto è controverso, ma è accettato che non deve essere inteso nel senso che Dio può fare tutto ciò che fa solo *de potentia ordinata*. Questa è un'interpretazione che Ockham qui esclude e che, in polemica con Papa Giovanni XXII, esplicitamente rifiuterà qualche anno dopo nel *Tractatus contra Benedictum* (ca. 1337). L'argomento di Ockham contro il pontefice è che se Dio non potesse agire anche *de potentia absoluta*,

---

trodotta e difesa da Ockham contro le critiche di Giovanni XXII anche in GUGLIELMO DI OCKHAM 1963 *Opus*, c. 95, 725, e GUGLIELMO DI OCKHAM 1961 *Tr. contra Benedictum*, III, c. 3, 231. Sull'argomento, si veda RANDI 1983, RANDI 1986 e RANDI 1987. Sul tema dell'onnipotenza divina in Ockham, si vedano anche LEFF 1975; GÁL 1976; BANACH 1985; COURTENAY 1985; WOLTER 1990; WOOD 1994. Per un'introduzione storica generale a questa tematica, si vedano DESHARNAIS 1966; COURTENAY 1989; COURTENAY 1990; VAN DEN BRINK 1993; MOONAN 1994.

<sup>11</sup> Su vita e opere di Ockham, si veda SPADE 1999.

tutto avverrebbe nel mondo secondo un ordine necessario, perché prestabilito. Infatti, la *potentia Dei ordinata* deve essere intesa come l'ordine che Dio ha voluto dare al mondo creato, ed è un dato di fatto che esistono nel mondo leggi di natura che regolano in modo causale e determinato gli eventi naturali e le azioni degli uomini. Ma non si può dire che Dio, una volta che stabilisce di agire, sia costretto ad agire secondo una certa legge o secondo un'altra. La *potentia absoluta* è quindi richiesta per salvaguardare la libertà del volere divino.

Nel passo sopra citato, Ockham sembra alludere a due modi di intendere la *potentia ordinata*, da cui derivano due modi di intendere la frase che Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*). In un primo modo, il concetto di 'ordine' incluso nella nozione di *potentia Dei ordinata* può essere collegato alla volontà di Dio: vi sono cose che Dio aveva stabilito che avrebbe fatto (*ordinaverit se hoc facturum*), e quelle sono possibili *de potentia ordinata*, e vi sono cose che Dio avrebbe potuto fare ma che non aveva stabilito che avrebbe fatto, e queste sono possibili solo *de potentia absoluta*. L'ambito delle cose che Dio può fare è più ampio di quello delle cose che Dio ha stabilito di fare e dunque che ha voluto fare e ha fatto (*multa potest Deus facere quae non vult facere*). Due cose possono essere notate al riguardo.

La prima è che nel passo del *Quodlibet* citato sopra, Ockham non chiarisce oltre perché l'ambito delle cose che Dio può fare sia più ampio di quello delle cose che Dio ha stabilito di fare. Ockham chiarirà questo punto in altri luoghi, precisando che la maggiore ampiezza dipende dalla possibilità che Dio ha di pensare anche le cose che non ha poi stabilito di fare. Il poter fare è legato alle cose che Dio può pensare di fare, il voler fare invece è legato alle cose che Dio ha stabilito di fare. Non tutto ciò che è pensato, è necessariamente

te fatto. Come Ockham dirà, ad esempio, nella d. 2 del I libro dell'*Ordinatio*, discutendo la possibilità che Dio possa pensare il male senza volerlo, se Dio vuole una cosa  $x$ , allora necessariamente  $x$  esiste. Ma se Dio pensa  $x$ , non necessariamente Dio vuole  $x$  né, quindi, necessariamente  $x$  esiste. La pensabilità di una cosa giustifica la sua possibilità, così se Dio può volere  $x$ , non necessariamente Dio vuole  $x$  e quindi  $x$  esiste<sup>12</sup>. La *potentia Dei ordinata* deve essere intesa, quindi, solo rispetto alle cose che Dio ha stabilito di fare. Valutata da questo punto di vista, l'impossibilità che Ockham attribuisce a Dio - Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*) - va intesa nel senso che è impossibile che Dio faccia qualcosa e che Dio non abbia stabilito di fare quella cosa.

La seconda cosa che possiamo notare riguardo al passo citato sopra è che, per Ockham, la volontà di creare di Dio si esplica comunque attraverso delle leggi (*secundum leges ordinatas et institutas a Deo*). Questo ci dà il secondo modo di intendere la *potentia Dei ordinata* cui facevamo riferimento sopra. La volontà di creare di Dio non è né caotica né casuale. Su quali siano queste leggi, c'è dibattito tra gli interpreti. Le leggi cui allude Ockham sono le leggi generali di natura oppure si risolvono nella descrizione di tutti gli eventi particolari che vanno a costituire la storia di una determinata cosa? La risposta può essere diversa a seconda che si consideri l'ambito dei fenomeni naturali o l'ambito dell'agire dell'uomo. Sicuramente, le leggi a cui Ockham allude sono, rispetto ai fenomeni naturali, le leggi di natura, che noi ricostruiamo nei termini di una connessione ordinata, cioè necessaria e causale. Ma le leggi possono essere anche quelle volute da Dio per regolare la vita degli uomini, quindi l'Antico e il Nuovo Testamento. Se, rispetto a Dio, queste leggi sono

---

12 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 2, q. 1, 47.

date una volta per tutte, rispetto agli uomini, Ockham ritiene che esse possano anche mutare nel corso del tempo<sup>13</sup>. Comunque sia, ciò che qui preme sottolineare è che entrambe le leggi determinano un ordine delle cose. Tale ordine ci dice che la decisione iniziale di Dio non è stata puramente arbitraria, ma dettata dalla volontà di dare vita a un mondo ordinato. Valutata da questo punto di vista, l'affermazione che Dio non può fare niente in modo non-ordinato (*Deus nihil potest facere inordinate*) assume un altro significato: è impossibile che Dio faccia qualcosa e che questo qualcosa non sia regolato da un insieme di leggi necessarie, causali e determinate.

Ricapitolando, vi sono almeno due sensi di ordine inclusi nella nozione di *potentia Dei ordinata*. Il mondo ha un ordine non solo perché Dio ha stabilito che lo avrebbe voluto, ma anche perché Dio lo ha voluto secondo un certo ordine e non secondo un altro. Ogni intervento di Dio in questo mondo è sempre possibile, ma deve essere tale da non introdurre nessuna contraddizione in questo ordine. Vedremo quanto questo punto sia cruciale quando esamineremo più avanti l'applicazione di questa dottrina della doppia potenza di Dio al caso della possibilità per l'uomo di avere la conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste.

### **3. *Potentia Dei absoluta* e causalità efficiente**

Il fatto che Dio abbia creato dando al mondo un certo ordine non implica che Dio abbia limitato la sua onnipotenza. Essa rimane perché nel momento in cui Dio ha creato, Dio ha pensato anche altri, infiniti, mondi possibili, stabilendo tuttavia di creare solo quello attuale. In realtà, non è escluso che Dio

---

<sup>13</sup> Per una discussione specifica di questo punto e per l'analisi di alcuni testi di Ockham al riguardo, si veda MCCORD ADAMS 1987, 1186 ss.



abbia creato anche altri mondi nell'universo creato. L'ipotesi dei molti-mondi o addirittura dei molti-universi, che Tommaso d'Aquino aveva escluso, è un'ipotesi ritenuta possibile da Ockham. L'assoluto volontarismo adottato da Ockham lo spinge ad assumere che Dio sia stato e resti interamente libero quanto alle sue scelte. Dio ha creato in modo contingente, dando origine in questo modo a un mondo e a un universo che è interamente contingente.

Se su alcune possibilità, come quella della pluralità dei mondi, Ockham si distanzia da Tommaso d'Aquino, quanto all'idea che Dio possa fare direttamente qualsiasi cosa che è fatta normalmente da una delle cause naturali che Dio ha voluto dare al mondo creato, Ockham è sulla stessa posizione di Tommaso. Si tratta del resto di una convinzione antica, supportata da precisi riferimenti biblici, filosoficamente giustificata dall'elaborazione che ne aveva dato il Neoplatonismo e che giunge nel mondo medievale grazie alla traduzione del *Liber de causis*, una raccolta anonima di trentuno proposizioni che veicolano alcune proposizioni degli *Elementi di teologia* di Proclo. La prima proposizione di questo *Liber*, in particolare, recita che

Omnis causa primaria plus est influens super suum causatum quam causa secunda universalis<sup>14</sup>.

Stando a questa proposizione, ad esempio, siccome Dio ha stabilito che il sole abbia la capacità di riscaldare la terra, allora Dio ha il potere di sostituirsi al sole e di riscaldare direttamente la terra. Normalmente Dio non interviene nel mondo, ma il fatto che Dio possa intervenire non include nessuna contraddizione. Nelle sue opere, Ockham accetta questo principio, che utilizza in due

---

14 Cfr. TOMMASO D'AQUINO 1954, *Sup. de caus.*, 1. Su questo *Liber*, si veda D'ANCONA, TAYLOR 2003.

formulazioni diverse ma complementari. Dio può agire o sostituendosi a una causa seconda già in essere (A), o producendo un nuovo effetto in maniera assoluta (B):

(A) quidquid Deus producit mediantibus causis secundis, potest immediate sine illis producere et conservare [...]<sup>15</sup>

pro ista opinione potest argui theologice sic: omnem rem quam potest Deus facere mediante causa secunda efficiente potest per se facere sine omni causa secunda efficiente... omnem rem quam Deus conservat sine alia re, potuit vel potest producere de novo etsi illa alia res non sit nec unquam fuerit<sup>16</sup>.

(B) Ad aliam probationem dico quod concessa illa propositione quod omne absolutum creatum potest esse sine quocumque alio per potentiam divinam, nihil est prius natura absoluto simpliciter et absolute loquendo nisi solus Deus, quia nullum est absolutum, excepto Deo, quin sine illo quodcumque aliud poterit esse per potentiam divinam. Verumtamen naturaliter loquendo aliquid est prius natura alio, quia per naturam hoc potest esse sine illo et non e converso. Et sic loquitur Philosophus. Et isto modo materia est prior natura forma, quia naturaliter haec materia potest esse sine ista forma et non e converso<sup>17</sup>.

Deus potest separare omnem rem absolutam ab alia<sup>18</sup>.

I due principi sono, come detto, complementari. Dio può produrre o conservare qualsiasi cosa che è prodotta o conservata da una causa seconda sostituendosi a quella causa. Dio può fare questo perché, come recita il secondo principio, Dio può porre in essere cose che sono assolute e quindi separabili l'una dall'altra. Questi due principi vengono usati da Ockham per provare varie tesi. Nessuno dei due principi è di per sé un argomento, ma entrambi consentono di immaginare situazioni rispetto alle quali possono essere elaborati specifici argomenti. In particolare, questi principi sono invocati per giu-

---

15 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Quod.*, VI, q. 6, concl. 1, 604-605, 19-20. Cfr. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 3, 141.

16 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 50, 161, 56-69. Cfr. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 2, 47; II, q. 15, 342.

17 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Ord.*, I, d. 9, q. 3, a. 5, 310, 7-16.

18 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 54, 545, 63-64.

stificare eventi sovranaturali come i miracoli, ma anche per provare la natura e i limiti della metafisica: ad esempio, per negare ogni possibilità di esistenza reale agli universali, per ridurre la tavola categoriale aristotelica a sole due categorie reali, per semplificare il processo conoscitivo. In generale, infatti, vale per Ockham l'argomento che, date due cose, esse o sono identiche realmente o sono distinte realmente: se sono identiche realmente, sono realmente una stessa e identica cosa; se sono invece distinte realmente, allora sono separabili realmente. In metafisica, Ockham prova che non esistono nella realtà extramentale che sostanze e qualità singolari. Esse sono le uniche due realtà assolute, di cui Ockham anche fa menzione nei testi sopra riportati. Così, Dio può intervenire su di esse in molti modi senza produrre nessuna contraddizione. Ad esempio, Dio può fare esistere una sostanza (e.g. un uomo) senza nessuna qualità o, viceversa, una qualità (e.g. una bianchezza) senza nessuna sostanza (come avviene durante la transustanziazione eucaristica). Questo perché tutto ciò che esiste, sostanza o qualità, è una realtà assoluta e Dio può far sì che una realtà assoluta, che in natura è collegata con un'altra realtà assoluta, possa esistere senza quella.

I testi riportati sopra rivelano la fiducia di Ockham circa la possibilità che, qualunque cosa sia reale e assoluta, possa essere fatta esistere separatamente da Dio. Ma essi rivelano anche che, per Ockham, vi è una differenza tra ciò che accade naturalmente e ciò che può accadere per intervento divino. Ockham riconosce che l'argomento *de potentia Dei absoluta* è un argomento soprattutto teologico, perché considera casi che non avvengono (e non possono avvenire) normalmente nel mondo naturale. Questi casi sono tuttavia importanti perché aiutano a portare alla luce la struttura profonda degli eventi naturali stessi. È vero, ad esempio, che una bianchezza non può naturalmente

esistere senza almeno una sostanza di cui essa è una qualità, ma il fatto che non sia impossibile logicamente che Dio possa far esistere una bianchezza senza nessuna sostanza (come si crede che ciò avvenga nell'evento eucaristico) porta a descrivere il rapporto tra una bianchezza e una sostanza, anche nell'ordine naturale, come una coesistenza tra due entità reali e assolute piuttosto che come una reale inerenza di una nell'altra, come aveva invece fatto Tommaso d'Aquino. In breve, Ockham distingue ciò che avviene per natura (e di cui si deve ricercare una causa naturale) da ciò che avviene per onnipotenza divina (che ha una causa soprannaturale); ma ritiene che il caso soprannaturale possa servire a spiegare in modo corretto i casi naturali.

Come vedremo alla fine di questo saggio, Walter Chatton contesta la spiegazione che Ockham avanza della possibilità di avere una conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste. Spesso in letteratura il ricorso all'onnipotenza divina da parte di Ockham è stato visto come una sorta di contro-esempio logico o di esperimento mentale che serve a provare una certa tesi. Ma le critiche di Chatton provano che il ricorso a casi straordinari può avere un indubbio valore euristico, anche se, per loro stessa natura, i casi immaginari o possibili ipotizzano situazioni che possono essere soggette a interpretazioni diverse.

Per rendere più chiaro quanto stiamo qui dicendo, consideriamo il seguente caso immaginato da Ockham. In epoca medievale, è dibattuto se l'istinto che la pecora ha di fuggire il lupo sia il frutto di una qualche forma primitiva di ragionamento, azionato da quella che Avicenna chiama *l'intentio* della nocività del lupo, che la pecora riceve grazie alla facoltà estimativa e che gestisce come un'informazione che la conduce a fuggire, oppure se sia una semplice reazione stimolata dalla percezione sensoriale di un certo insieme di

accidenti sensibili. Ockham propende per questa seconda spiegazione e un *exemplum fictum*, basato sull'onnipotenza divina, lo aiuta a giustificare la propria posizione:

Confirmatur, quia si per possibile, saltem per potentiam divinam, ovis haberet omnia accidentia consimilia exteriora sensibilia accidentibus sensibilibus exterioribus ipsius lupi et retineret omnia accidentia alia eadem, hoc posito, agnus ita fugeret matrem sicut lupum. Tunc quaero: a quo causaretur ille actus appetitivus fugiendi? Non ab inimicitia, quia nulla est ibi, et non-ens nullius potest esse causa; igitur causatur a cognitione sensibilibus exteriorum, igitur eadem ratione sensibilia exteriora ipsius lupi immediate poterunt causare talem actum in appetitu sensitivo ipsius agni<sup>19</sup>.

Se, per assurdo, Dio trasformasse una pecora, madre di un agnello, in lupo, l'agnello fuggirebbe la pecora-madre come prima avrebbe fuggito il lupo se lo avesse visto. Ockham dà per scontato che così accada e questo prova che non vi è niente oltre agli accidenti sensibili che può sollecitare l'istinto di fuga della pecora. In realtà, non si può verificare che l'agnello si comporti proprio in questo modo, che non sia ad esempio in dubbio riguardo al da farsi o che fugga, anche nel caso ipotizzato, in forza dell'*intentio* della nocività del lupo. L'*exemplum fictum* sembra corroborare una posizione che Ockham ha già provato, ma non sembra in grado di fornire una prova indipendente per quella posizione. Ritorneremo comunque su questo problema più avanti<sup>20</sup>.

Finora abbiamo ricostruito la posizione di Ockham rispetto alla questione su ciò che Dio può fare. Ma ovviamente precisare ciò che Dio può fare ci dice anche ciò che Dio non può fare. Nella *Summa contra Gentiles*, II, c. 25,

---

19 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 3, q. 2, 411, 15-24.

20 Sul ruolo euristico degli esperimenti mentali, si veda FUNKENSTEIN 1986. Per una introduzione alle discussioni medievali su questo tipo di esperimenti, si può vedere KING 1991.

Tommaso d'Aquino aveva stilato una lunga lista delle impossibilità che riguardano ciò che Dio può fare. A mia conoscenza, non c'è un luogo dove Ockham faccia lo stesso, ma nelle sue opere si possono incontrare varie dichiarazioni riguardo a queste impossibilità. Ecco una lista di casi, senza la pretesa di essere esaustivi. Secondo Ockham, Dio non può: creare un uomo senza che sia capace di ridere, perché questa proprietà è inclusa necessariamente nel concetto di uomo<sup>21</sup>; far sì che una proposizione vera non sia vera<sup>22</sup>; far sì che i punti esistano senza la linea<sup>23</sup>; far sì che le cose fatte non siano state fatte, che il passato non sia mai avvenuto<sup>24</sup>; far sì che un'entità esista senza l'esistenza e viceversa<sup>25</sup>; far sì che Dio non esista<sup>26</sup>; far sì che Dio sbagli o muoia<sup>27</sup>; far sì che una proposizione necessaria sia falsa<sup>28</sup>; far sì che la volontà voglia non volere Dio<sup>29</sup>; far sì che tutti gli spazi siano in un punto e che un corpo si muova, o che un corpo sia in tutti gli spazi e che si muova<sup>30</sup>; far sì che due cose bianche non siano simili<sup>31</sup>, che due quantità non siano uguali o diseguali<sup>32</sup>, o che una relazione esista senza il proprio soggetto di inerenza<sup>33</sup>.

---

21 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 24, 79.

22 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 43, 130.

23 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 44, 136; GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 60, 560; q. 61, 563; GUGLIELMO DI OCKHAM 1986 *Tr. de quant.*, q. 1, 19.

24 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 69, 189; GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 32, 480; GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I, d. 38, q. un., 578-579; GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Tr. de praed.*, q. 1, 507-508.

25 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, III-2, c. 27, 553.

26 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, III-2, c. 27, 555.

27 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1977 *Ord.*, I, d. 10, q. 2, 342; GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I d. 42, 610.

28 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis sum. Phys.*, Prol., c. 2, 6.

29 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis sum. Phys.*, VIII, c. 1, 118.

30 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.*, q. 14, 430-431.

31 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 1, 9; q. 2, 37.

32 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 2, 42.

33 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 7, 148.

Come per Tommaso, così anche per Ockham, le limitazioni all'onnipotenza altro non sono che una precisazione di casi in cui, se si realizzassero, si verrebbe ad avere una contraddizione. Come Tommaso, Ockham è attento a escludere che queste impossibilità siano intese come limitazioni dell'onnipotenza di Dio. Si tratta niente più che dell'applicazione in negativo della definizione stessa di onnipotenza divina. L'analisi dei casi sopra menzionati mostra che il ricorso all'ipotesi *per possibile* o *per impossibile* è funzionale a verificare la tenuta di un certo argomento. Come detto, l'onnipotenza divina è stata molto discussa anche riguardo al caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente, a cui dedicheremo l'attenzione in seguito. Questo caso proverà ancora meglio come da un *exemplum fictum* possano derivare conclusioni tra loro divergenti. Che cosa l'ipotesi *per possibile* rivela sulla teoria della conoscenza di Ockham?

#### **4. Onnipotenza divina e conoscenza intuitiva**

Se c'è una cosa che Ockham riprende da Scoto e pone al centro della propria teoria della conoscenza, quella è la nozione di conoscenza intuitiva intellettuale. Scoto aveva modificato in modo significativo la spiegazione della conoscenza umana che avevano dato Tommaso d'Aquino ed Enrico di Gand: aveva distinto la conoscenza intellettuale in intuitiva e astrattiva, aveva ammesso la possibilità di un atto di conoscenza intuitiva intellettuale del singolare extramentale, anche se aveva mantenuto l'assunto di Tommaso che l'essenza della sostanza singolare costituisse l'oggetto primo dell'intelletto umano durante la vita mortale.

Ockham rimprovera a Scoto di non aver tirato tutte le conseguenze del-

l'affermazione che l'oggetto di conoscenza tanto della facoltà sensitiva quanto di quella intellettuale deve essere lo stesso. Se gli oggetti fossero diversi, il processo di conoscenza sarebbe discontinuo e non potremmo avere conoscenza intellettuale delle cose che percepiamo con i sensi. Ma per Ockham, l'oggetto primo di ogni nostra conoscenza è il singolare extramentale: l'oggetto conosciuto precede infatti sempre l'atto di conoscenza e ne costituisce la causa; ma siccome il singolare precede e causa l'atto di conoscenza sensitiva, per la stessa ragione esso dovrà precedere e causare anche l'atto di conoscenza intellettuale. Nell'ambito della conoscenza intellettuale, così, Ockham ritiene che si debba postulare un atto di conoscenza intuitiva del singolare extramentale accanto agli atti di conoscenza astrattiva. Questo tipo di atto è richiesto per due ragioni.

Primo, perché tutto il processo intellettuale deve svolgersi nella parte intellettuale dell'anima, dall'inizio alla fine. Come l'atto del giudizio presuppone un atto con cui si formula una proposizione, così questo atto presuppone un atto con cui si formano i termini semplici. Ma quest'ultimo atto è possibile solo tramite un atto d'intuizione intellettuale.

Secondo, perché se del singolare extramentale avessimo solo sensazioni, il singolare sfuggirebbe a ogni conoscenza di tipo intellettuale. Né si può dire che, al fine di garantire continuità al processo intellettuale, è sufficiente che le sensazioni siano ricevute dall'anima intellettuale. Se così fosse, ogni sensazione risulterebbe un'intellezione. L'anima intellettuale non può ricevere le sensazioni; di conseguenza, può conoscere il singolare solo tramite un proprio atto di intuizione.

Riguardo a questo atto, Ockham precisa che esso ha due caratteristiche: primo, è causato immediatamente da un singolare extramentale, ma secondo,



richiede, come causa parziale, rispetto al processo naturale di conoscenza, anche un concomitante atto d'intuizione sensitiva:

Supposito quod quaestio intelligatur de cognitione propria singulari, dico tunc primo quod singulare praedicto modo acceptum cognitione sibi propria et simplici est primo cognitum. Quod probatur, quia res extra animam quae non est signum tali cognitione primo intelligitur; sed omnis res extra animam est singularis; igitur etc. Praeterea obiectum praecedit actum proprium et primum primitate generationis; nihil autem praecedit talem actum nisi singulare [...]. Secundo dico quod cognitio simplex propria singulari et prima tali primitate est cognitio intuitiva. Quod autem ista cognitio sit prima patet, quia cognitio singularis abstractiva praesupponit intuitivam respectu eiusdem obiecti et non e converso. Quod autem sit propria singulari patet, quia immediate causatur a re singulari vel nata est causari, et non est nata causari ab alia re singulari etiam eiusdem speciei<sup>34</sup>.

In particolare, Ockham chiarisce che una conoscenza intuitiva intellettuale è quella conoscenza in virtù della quale si può sapere se una cosa è o non è, cioè, se la cosa è, immediatamente l'intelletto giudica che essa è e conosce con evidenza che essa è, a meno che l'intelletto non sia impedito dall'imperfezione di quell'intuizione. La formulazione di Ockham è celebre:

Notitia intuitiva rei est talis notitia virtute cuius potest sciri utrum res sit vel non, ita quod si res sit, statim intellectus iudicat eam esse et evidenter cognoscit eam esse, nisi forte impediatur propter imperfectionem illius notitiae. Et eodem modo si esset perfecta talis notitia per potentiam divinam conservata de re non existente, virtute illius notitiae incomplexae evidenter cognosceret illam rem non esse<sup>35</sup>.

---

34 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Quod.*, I, q. 13, 73, 28-44. Per una ricostruzione della posizione di Ockham sulla conoscenza intuitiva e sui diversi tipi di intuizione, si vedano GHISALBERTI 1978; WENGERT 1981; KARGER 1999; e, per un confronto con Chatton, SCHIERBAUM 2016(1) e AMERINI 2020. Sul tema della conoscenza intuitiva in epoca medievale, si vedano anche DAY 1947 e TACHAU 1988.

35 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 31, 10-16. Possiamo evitare qui di discutere in dettaglio il funzionamento dell'intuizione intellettuale. Il discorso fatto da Ockham è un discorso di principio; di fatto, Ockham riconosce che vi sono molti impe-

Questa caratterizzazione della conoscenza intuitiva è stata molto discussa in letteratura. Soprattutto la controversia ha riguardato l'interpretazione della seconda parte della formulazione sopra riportata, quella in cui Ockham afferma che se vi fosse una tale conoscenza intuitiva intellettuale perfetta, conservata per virtù divina, riguardo a una cosa che non esiste, in virtù di quella conoscenza si saprebbe con evidenza che quella cosa non è. Non c'è dubbio che, rispetto al processo di conoscenza naturale, la conoscenza intuitiva intellettuale richiede l'esistenza della cosa intuita, per l'ovvia ragione che Ockham ritiene che questo tipo di conoscenza sia prodotta causalmente e immediatamente dalla cosa che viene intuita. Come è stato notato<sup>36</sup>, l'esistenza della cosa potrebbe però essere distinta dalla *presenza* della cosa, per cui la formulazione di Ockham potrebbe essere sdoppiata: attraverso una conoscenza intuitiva intellettuale possiamo sapere tanto che una cosa è presente se è presente quanto che una cosa è esistente se è esistente. Il fatto che Ockham non introduca questa distinzione nella sua caratterizzazione della conoscenza intuitiva nel Prologo dell'*Ordinatio* induce a pensare che dal suo punto di vista una cosa presente sia sempre una cosa esistente, anche se ovviamente non è sempre vero il contrario. Come vedremo, però, in qualche modo Ockham sarà costretto a te-

---

dimenti e ostacoli che rendono l'intuizione imperfetta. La conoscenza intuitiva perfetta, comunque, è quella che avviene rispetto a una cosa presente e in condizioni di percezione ottimali. Imperfetta, invece, è una conoscenza intuitiva che si basa sulla memoria o in cui le condizioni di percezione non sono ottimali. Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 261-267; GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 33, 8-12: «Est tamen advertendum quod aliquando propter imperfectionem notitiae intuitivae, quia scilicet est valde imperfecta et obscura, vel propter aliqua impedimenta ex parte obiecti, vel propter aliqua alia impedimenta, potest contingere quod vel nullae vel paucae veritates contingentes de re sic intuitive cognita possunt cognosci». Per dettagli sulla conoscenza intuitiva, rimando a KARGER 1999.

36 Si vedano le utili osservazioni di GHISALBERTI 1972, c. 3. Anche GHISALBERTI 1978.

ner conto di questa distinzione. Prima però di riconsiderare i problemi che la seconda parte della formulazione di Ockham solleva, è necessario richiamare alcune caratteristiche che Ockham attribuisce all'atto intuitivo.

Metafisicamente, gli atti di intuizione intellettuale sono descritti da Ockham come atti che rientrano nella categoria della Qualità. Come ogni qualità, anche l'atto d'intuizione è singolare ed è la qualità di un intelletto che è anch'esso singolare. Rispetto al processo naturale di conoscenza, come detto, l'intuizione intellettuale richiede l'esistenza della cosa e la compresenza dell'intuizione sensitiva, essendo la cosa esterna e l'intuizione sensitiva cause parziali dell'intuizione intellettuale. Questo significa che, rispetto al processo naturale di conoscenza, se viene meno la cosa o l'intuizione sensitiva o entrambe, viene meno anche l'intuizione intellettuale:

Tales veritates contingentes non possunt sciri de istis sensibilibus nisi quando sunt sub sensu, quia notitia intuitiva intellectiva istorum sensibilium pro statu isto non potest haberi sine notitia intuitiva sensitiva eorum. Et ideo sensitiva non superfluit, quamvis sola notitia intuitiva intellectiva sufficeret, si esset possibile eam esse naturaliter pro statu isto sine notitia intuitiva sensitiva, sicut est in angelis et in anima separata, ubi ad notitiam evidentem talium veritatum non requiritur ali qua notitia intuitiva sensitiva, sicut post dicitur. Si dicatur quod notitia intuitiva intellectiva non destruitur ad cessationem alicuius sensationis exterioris, et ita per consequens posset aliqua veritas contingens esse evidenter nota de aliquo sensibili sine sensatione illius sensibilis, dico quod sicut non est inconueniens ad aliquam transmutationem corporalem, puta infirmitatem vel somnum, cessare omnem actum intellectus, ita non est inconueniens ad cessationem alicuius sensationis sensus exterioris cessare notitiam intuitivam intellectivam eiusdem<sup>37</sup>.

Mentre il rapporto tra cosa esterna e intuizione intellettuale nel processo naturale di conoscenza è tutto sommato chiaro (se viene meno la cosa, viene meno

---

37 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 27, 10 - 28, 3.

anche l'intuizione)<sup>38</sup>, meno chiaro è il rapporto tra le due intuizioni, quella sensitiva e quella intellettiva. Nel testo appena citato, tratto dal prologo dell'*Ordinatio*, Ockham sta rispondendo a una possibile obiezione. Se l'intuizione intellettiva affianca quella sensitiva, ma quest'ultima non è causa totale di quella, allora se cessa l'intuizione sensitiva, non è detto che cessi anche l'intuizione intellettiva. La risposta di Ockham non è del tutto perspicua: Ockham afferma che non sia impossibile che, al cessare dell'intuizione sensitiva, cessi anche l'intuizione intellettiva, ma non chiarisce se sia possibile avere un'intuizione intellettiva in assenza o in separazione dall'intuizione sensitiva. Ockham sembra pensare di no, tant'è vero che assume che un atto d'intuizione sensitiva sia una condizione necessaria per avere un atto d'intuizione intellettiva qualsivoglia, anche quando ad esempio si ha intuizione di una cosa non sensibile (come avviene nel caso dell'intuizione di un nostro atto di conoscenza):

Illorum quae exterius sunt, id est sensibilibus, mens nihil sentit, id est intuitive cognoscit sine sensu, hoc est: nisi praevia notitia sensitiva intuitiva eiusdem. Per hoc quasi innuens [*scil.* Aristotele, *De sensu et sensato* 6, 445b15-17] quod mens potest sentire – hoc est intuitive cognoscere – aliqua quae exterius sunt; et similiter potest intuitive cognoscere aliqua quae interius sunt, cuiusmodi sunt actus intellectus et voluntatis et delectationes et huiusmodi, sine sensu, hoc est sine notitia intuitiva sensitiva illorum, quamvis notitia intuitiva sensitiva aliquorum necessario praesupponatur<sup>39</sup>.

---

38 Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 259, 19-23. Questo, come detto, per quanto riguarda il processo naturale di conoscenza. Il caso dell'intuizione intellettiva di una cosa che non esiste è visto come un caso straordinario, reso possibile solo dall'intervento divino.

39 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 68, 5-13; anche 67, 11-15: «Si dicatur: notitia intuitiva est prima, igitur nullam aliam praesupponit, dico quod notitia intuitiva nullam praesupponit eiusdem in eadem potentia, tamen praesupponit aliam notitiam in alia potentia, sicut notitia intuitiva albedinis intellectiva praesupponit notitiam intuitivam sensitivam eiusdem».

La posizione di Ockham, perciò, è che un atto d'intuizione sensitiva sia sempre richiesto, nel processo naturale di conoscenza, per avere un atto d'intuizione intellettuale e che l'atto d'intuizione intellettuale sia una qualità dell'intelletto che affianca l'atto d'intuizione sensitiva, che è invece una qualità dell'organo di senso. L'asimmetria tra processo naturale di conoscenza e processo sovranaturale è chiaramente affermata da Ockham nella q. 6 del *Quodlibet* VI, una questione in cui Ockham riepiloga quanto detto nell'*Ordinatio*:

In ista quaestione pono duas conclusiones: prima est quod cognitio intuitiva potest esse per potentiam divinam de obiecto non existente [...]. Secunda conclusio est quod naturaliter cognitio intuitiva non potest causari nec conservari, obiecto non existente<sup>40</sup>.

Un analogo rapporto di presupposizione sembra valere per l'atto d'intuizione intellettuale rispetto all'atto di conoscenza astrattiva, all'atto del giudizio e all'atto di assenso al giudizio: la cosa esterna e la conoscenza intuitiva intellettuale sono considerate da Ockham cause parziali dell'atto di giudizio, mentre nessun atto della facoltà sensitiva può essere causa immediata prossima, né parziale né totale, di qualche atto di giudizio dell'intelletto<sup>41</sup>. In che modo, potremmo a questo punto chiederci, il tema dell'onnipotenza interagisce con quanto abbiamo fino a qui detto riguardo all'atto d'intuizione intellettuale?

L'onnipotenza divina può incidere su questo quadro in modo sensibile. Se gli atti di intuizione sono spiegabili come delle qualità, ciò significa che sono delle realtà assolute tanto quanto la cosa intuita. Essendo realtà assolute, il rapporto che c'è tra una cosa e un atto d'intuizione, o quello che c'è tra due

40 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Quod.*, VI, q. 6, 604, 2-4; 606, 46-47.

41 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 22, 4-6: «Tertia conclusio est quod nullus actus partis sensitivae est causa immediata proxima, nec partialis nec totalis, alicuius actus iudicativi ipsius intellectus».

atti d'intuizione (dello stesso tipo o di tipo diverso), è analogo a quello che vi è tra due cose. Così, se nell'ordine naturale dei fenomeni una cosa  $x$  causa un atto d'intuizione  $y$ , Dio può separare, senza contraddizione, l'atto d'intuizione  $y$  dalla cosa  $x$  o viceversa, perché, come detto sopra (B) «Deus potest separare omnem rem absolutam ab alia»<sup>42</sup>. Questo ha varie implicazioni sul piano cognitivo: ad esempio, Dio potrebbe impedirvi di avere un'intuizione di una cosa esistente o conservarci l'intuizione di una cosa che non esiste più; allo stesso modo, Dio potrebbe impedirvi di passare dall'intuizione di una cosa all'intuizione di una seconda cosa collegata alla prima, ad esempio, dall'intuizione di una sostanza all'intuizione di un suo accidente o viceversa:

inter causam et effectum est ordo et dependentia maxime essentialis, et tamen ibi notitia incomplexa unius rei non continet notitiam incomplexam alterius rei [...]. Sicut si aliquis intuitive videret substantiam nunquam per hoc distincte cognosceret aliquod accidens in particulari<sup>43</sup>.

non est inconueniens quin – saltem per potentiam divinam – quaelibet res absoluta intuitive videatur absque visione alterius rei absolutae<sup>44</sup>.

L'ordine essenziale che vi può essere tra due cose (e che Dio, in linea di principio, può sempre modificare) può non essere conservato nell'ordine delle conoscenze. Quello che vale per l'inferenza tra l'intuizione di due cose collegate vale anche in assoluto per l'intuizione di una cosa. Dio può causare nell'uomo la conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste o può conservare nell'uomo la conoscenza intuitiva di una cosa esistente quando la cosa non esiste

---

42 Cfr. *supra*, nota n. 18.

43 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 9, 241, 15-23.

44 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 2, q. 5, 156, 7-9. Questo può essere affermato di principio; di fatto, Ockham aveva riconosciuto che, nell'ordine naturale delle cose, dall'intuizione di una cosa si passa normalmente all'intuizione di un'altra cosa ad essa collegata. Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 31, 17 – 32, 3.

più<sup>45</sup>.

## 5. Onnipotenza divina e l'intuizione di una cosa non-esistente

Cosa vuol dire che Dio può farci avere intuizione di una cosa che non esiste? Stando alla descrizione che Ockham aveva dato della conoscenza intuitiva di una cosa esistente (quella conoscenza che permette di sapere con evidenza che una cosa è quando essa è), la conoscenza intuitiva intellettuale di una cosa che non esiste, specularmente, è quella in virtù della quale immediatamente l'intelletto giudica che una cosa non è e conosce con evidenza che essa non è. Siccome la conoscenza intuitiva è causata da una cosa, è consequenziale che solo Dio possa causare una conoscenza intuitiva di una cosa che non esiste.

Nel Prologo dell'*Ordinatio* Ockham aveva collocato il proprio argomento a favore della possibilità di una conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente all'interno di una lunga sezione contro Giovanni Duns Scoto. Tra le varie cose, Ockham aveva contestato a Scoto il modo in cui aveva descritto la differenza tra conoscenza intuitiva e astrattiva. Per Ockham, queste due conoscenze si distinguono di per sé stesse, perché danno luogo a due forme di giudizio diverse, non c'è nessuna causa nelle cose che permetta di differenziarle. Soprattutto, non è corretto dire che la conoscenza intuitiva richiede una cosa realmente esistente e presente, mentre la conoscenza astrattiva prescinde dall'esistenza e presenza di una cosa<sup>46</sup>. Ockham cerca una ridefinizio-

---

45 Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 260, 1-4: «Ideo oportet quod cognitio intuitiva qua cognosco rem non esse quando non est sit supernaturalis quantum ad causationem vel conservationem vel quantum ad utramque».

46 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 33, 16-20: «notitia intuitiva et abstractiva non differunt quia abstractiva potest indifferenter esse existentis et non existentis, praesentis et non praesentis, intuitiva autem tantum existentis et praesentis

ne della conoscenza intuitiva che permetta di uniformarla, anche se per contrasto, alla definizione della conoscenza astrattiva. Esclude, così, che una cosa esterna possa essere causa dell'intuizione dato che non può esserlo secondo nessuna delle quattro cause aristoteliche: escluso che possa essere causa materiale, formale e finale dell'intuizione, ciò che preme qui sottolineare è che Ockham argomenta che non può nemmeno essere causa *efficiente*, per la ragione vista sopra (A): qualunque cosa la causa prima fa tramite una causa seconda efficiente, può fare direttamente senza la causa seconda efficiente<sup>47</sup>.

Neppure può essere detto che la cosa esterna è causa *terminante* della conoscenza intuitiva. Qui l'argomento di Ockham è più elaborato. Ockham adatta al suo caso un argomento che Duns Scoto aveva elaborato a proposito di Dio sia nel *Tractatus de primo principio* che nell'*Ordinatio*. Consideriamo il rapporto tra una cosa e l'atto d'intuizione: o è di causalità essenziale oppure no. Nel primo caso, la cosa è sempre richiesta, perché il porsi della causa, in un ordine di causalità essenziale, *omnibus aliis circumscriptis*, è condizione necessaria e sufficiente perché si ponga l'effetto. Ma non è così, perché Dio può fare direttamente ciò che una cosa fa naturalmente. Se il rapporto tra una cosa e l'atto d'intuizione non è invece di ordine essenziale, allora il porsi della causa non è condizione sufficiente perché si ponga l'effetto, per cui il venir meno della cosa esterna non implica il venir meno della conoscenza intuitiva<sup>48</sup>. Da qui scaturisce l'uniformità ricercata da Ockham nella descrizione delle due

---

realiter. Quam differentiam ponunt aliqui ubicumque loquuntur de ista materia».

47 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 35, 11-15: «Ita arguo in proposito: aut illa res existens et praesens habet se in ratione causae efficientis ad notitiam intuitivam, aut in ratione causae materialis vel formalis vel finalis. Si primurn, igitur potest fieri sine ea, quia quidquid potest Deus per causam efficientem mediam, potest immediate».

48 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, a. 1, 35, 3 - 36, 8. Per l'argomento di Scoto, si veda GIOVANNI DUNS SCOTO 1954 *Ord.*, I, d. 3, p. 3, q. 2, 251.



conoscenze: la conoscenza intuitiva riguarda sia l'esistenza sia la non-esistenza di una cosa, mentre la conoscenza astrattiva non riguarda né l'esistenza né la non-esistenza:

Et ita notitia intuitiva, secundum se et necessario, non plus est existentis quam non existentis, nec plus respicit existentiam quam non-existentiam, sed respicit tam existentiam quam non-existentiam rei, per modum prius declaratum. Abstractiva autem nec respicit existentiam nec non-existentiam, quia per eam nec potest haberi iudicium quod res existit nec quod non existit<sup>49</sup>.

Questa conclusione è raggiunta da Ockham considerando l'onnipotenza divina come una condizione che consente di disgiungere la conoscenza intuitiva dall'esistenza della cosa intuita. Ockham insiste che non vi è nessuna contraddizione nell'affermare che la cosa esterna non svolga il ruolo di causa efficiente della conoscenza intuitiva, per quanto la possibilità di avere una conoscenza intuitiva anche di una cosa che non esiste non faccia parte dell'ambito delle possibilità naturali.

Tenendo conto dell'asimmetria tra conoscenza possibile naturalmente e conoscenza possibile solo per intervento divino, il punto di Ockham è che la causalità efficiente della cosa esterna è condizione necessaria e sufficiente per avere un'intuizione intellettuale nell'ordine naturale di conoscenza, ma in assoluto non è né una condizione necessaria (perché Dio può causare direttamente un atto d'intuizione) né una condizione sufficiente (perché Dio può impedire l'atto d'intuizione). L'esempio della stella, cui Ockham ricorre per illustrare questo punto nel Prologo dell'*Ordinatio*, è ben noto: Dio può farci avere intuizione di una stella anche se la stella non è più esistente. Questo perché la cosa intuita e l'atto d'intuizione della cosa sono due realtà assolute,

---

49 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, prolog., q. 1, a. 1, 36, 8-14; anche 32, 4-9.

distinte realmente per luogo e per soggetto, e quindi realmente separabili l'una dall'altra:

Ideo dico quod notitia intuitiva et abstractiva se ipsis differunt et non penes obiecta nec penes causas suas quascumque, quamvis naturaliter notitia intuitiva non possit esse sine existentia rei, quae est vere causa efficiens notitiae intuitivae mediata vel immediata, *sicut alias diceretur* [...]. Ex istis sequitur quod notitia intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, potest esse de re non existente. Et hanc conclusionem probo, aliter quam prius, sic: omnis res absoluta, distincta loco et subiecto ab alia re absoluta, potest per divinam potentiam absolutam existere sine illa, quia non videtur verisimile quod si Deus vult destruere unam rem absolutam existentem in caelo quod necessitetur destruere unam aliam rem existentem in terra. Sed visio intuitiva, tam sensitiva quam intellectiva, est res absoluta, distincta loco et subiecto ab obiecto. Sicut si videam intuitive stellam existentem in caelo, illa visio intuitiva, sive sit sensitiva sive intellectiva, distinguitur loco et subiecto ab obiecto viso; igitur ista visio potest manere stella destructa; igitur etc. Patet etiam ex praedictis quomodo Deus habet notitiam intuitivam omnium, sive sint sive non sint, quia ita evidenter cognoscit creaturas non esse quando non sunt, sicut cognoscit eas esse quando sunt<sup>50</sup>.

Il riferimento implicito presente nel testo riportato sopra (da noi evidenziato in corsivo) è, secondo gli editori, alle qq. 14-15 del Commento al II libro delle *Sentenze*. In realtà, il luogo dove Ockham riprende la questione e ne approfondisce il significato è la q. 13. Vuoi perché il Commento al II libro ci è giunto sotto forma di una *reportatio*, vuoi perché la trattazione appare meno organica di quella dell'*Ordinatio*, il fatto è che questa questione è stata poco considerata in letteratura. Le questioni sul II libro delle *Sentenze* sono invece a loro modo importanti perché aiutano a chiarire il senso della teoria ockhamista e a inquadrare correttamente il significato del dibattito storiografico che c'è stato sul caso dell'intuizione di una cosa non esistente. Prima di passare ad analizzare il testo della *Reportatio* sul II libro, è necessario fare un'ultima osservazio-

---

50 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, prolog., q. 1, a. 1, corollarium I, 38, 15 - 39, 10 (corsivo nostro).

ne riguardo al passo citato sopra.

L'esempio della stella rivela che un atto d'intuizione di una cosa è analizzabile come la composizione di due elementi: la cosa esterna che viene intuita (nell'esempio, la stella in cielo) e l'atto di intuizione della cosa (nell'esempio, l'atto d'intuizione della stella presente nel nostro intelletto). La domanda che un interprete può farsi di fronte a questo testo è: una volta che Dio ha distrutto la stella presente in cielo e ha conservato l'atto d'intuizione della stella presente in noi, qual è la natura della stella che compare nell'espressione 'intuizione della stella'? C'è un modo di esistenza della stella nell'atto d'intuizione che è diverso dal modo di esistenza reale della stella in cielo? Se non vi è un tale modo, come si può dire di avere intuizione di una stella che non è più presente? Ma se vi è un tale modo, come si possono differenziare i due modi di esistenza della stella? E infine: l'eventuale modo di esistenza della stella nell'atto d'intuizione è interno o esterno rispetto all'atto stesso? Il parallelismo con Dio che Ockham fa alla fine del passo riportato sopra è importante. Rivela qual è la ragione teologica che ha spinto Ockham ad allargare l'ambito delle cose di cui si può avere intuizione: attribuire la conoscenza intuitiva anche a Dio e uniformare, in questo modo, la capacità intuitiva dell'uomo e quella di Dio. Esso offre, al tempo stesso, una prima indicazione per rispondere alle domande poste sopra.

Ma è nella q. 13 della *Reportatio*, discutendo la questione delle idee divine e il significato della creazione, che Ockham fornisce importanti chiarimenti al riguardo. Egli prende posizione contro Enrico di Gand, ritenendo che le cose create non esistano in nessun modo prima della loro creazione. Una cosa pensata da Dio, prima di essere creata, esiste solo sotto forma del pensiero che Dio ha di quella cosa. La cosa pensata è del tutto interna all'atto di pen-

siero e riducibile a tale atto. Non ha un modo di esistenza intermedio ed esterno all'atto, quello che Enrico di Gand aveva definito l'essere 'oggettivo' delle creature nella mente di Dio (così detto perché le creature pensate da Dio sono considerabili come 'oggetti' della conoscenza divina). Nel caso di Dio, le cose non possono esercitare nessuna azione causale, efficiente o terminante, sull'intelletto divino, per il semplice fatto che non sono ancora esistenti. Di conseguenza, Dio ha intuizione allo stesso modo delle cose che sono e delle cose che non sono: delle une quando sono e delle altre quando non sono. L'intuizione si configura in Dio, dunque, come un atto che rinvia a una cosa, a prescindere che questa cosa esista o non esista. Se trasferiamo l'analisi del caso di Dio al caso della creatura, possiamo cogliere le analogie e le differenze tra i due casi. Le differenze riguardano le cose che sono, perché l'uomo può avere naturalmente intuizione solo di esse e solo se esistono e sono presenti. Le analogie, invece, riguardano le cose che non sono, perché nel loro caso Dio permette all'uomo di avere un'intuizione del tutto simile alla Sua: se l'uomo potesse avere intuizione di una cosa che non è, avrebbe conoscenza evidente che ciò che sta intuendo è un puro niente<sup>51</sup>. Ritorneremo a breve su questo passo della *Reportatio*. Prima, però, è opportuno soffermarsi sul significato filosofico del caso che stiamo considerando.

## 6. Esternalismo vs. internalismo

Il modo in cui Ockham descrive la conoscenza intuitiva di una cosa esistente è stato considerato forse come l'argomento più forte per sostenere un'interpretazione 'esternalista' della teoria della conoscenza di Ockham. Tra gli altri,

---

<sup>51</sup> Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, q. 13, 260, 12-13 (si veda sotto, nota n. 70). Per un approfondimento, si veda MCCORD ADAMS 1987, 1033 ss.; MICHON 2002; ROBERT 2003.

Claude Panaccio ha fortemente e a più riprese difeso questa interpretazione<sup>52</sup>. Altri interpreti, in aperta polemica con Panaccio, hanno invece proposto il caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente come un caso che porta a correggere questa interpretazione e a classificare Ockham tra i sostenitori di una forma di 'internalismo' in teoria della conoscenza<sup>53</sup>.

Susan Brower-Toland, in particolare, ha richiamato l'attenzione sul fatto che, per Ockham, una conoscenza intuitiva è causata necessariamente da una cosa esterna singolare, presente ed esistente, solo nel processo naturale di conoscenza. Infatti, Dio può sempre sostituirsi alla cosa esterna e causare direttamente una conoscenza intuitiva, e può fare questo anche in assenza della cosa esterna. È vero che anche in quel caso, Ockham riconosce, la conoscenza intuitiva è predisposta per natura (*nata est*) a essere causata da una certa cosa e non da un'altra. Ma siccome la cosa non è presente, la conclusione di Brower-Toland è che questa 'predisposizione' a essere causata da una certa cosa e non da un'altra non può essere che interna all'atto stesso d'intuizione, e questa è un'assunzione chiaramente anti-esternalista. Questo uno dei passi cui fa riferimento Brower-Toland:

Sed hic sunt aliqua dubia: primum est, quia videtur quod cognitio intuitiva non sit propria, quia quaecumque intuitiva detur, aequaliter assimilatur uni singulari sicut altero simillimo et aequaliter repraesentat unum sicut alterum; igitur non plus videtur esse cognitio unius quam alterius. [...] Ad primum istorum dico quod intuitiva est propria cognitio singularis, non propter maiorem assimilationem uni quam alteri, sed quia naturaliter ab uno et non ab altero causatur, nec potest de altero causari. *Si dicis, potest causari a solo Deo: verum est, sed semper nata est talis visio causari ab uno obiecto creato et non ab alio; et si causetur naturaliter, causatur ab uno et non ab alio, nec potest [ab altero] causari. Unde propter*

---

52 Cfr. PANACCIO 2004; PANACCIO 2010; PANACCIO 2015. Il caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente è stato accuratamente considerato e difeso in chiave esternalista in PANACCIO, PICHÉ 2010.

53 Cfr. BROWER-TOLAND 2007; BROWER-TOLAND 2017.

similitudinem non plus dicitur cognitio singularis quam abstractiva prima, sed solum propter causalitatem, nec alia causa potest assignari<sup>54</sup>.

E questa è la conclusione che Susan Brower-Toland trae da quel testo:

To say that an intuitive state's content is causally determined by its object is just to say that that state is naturally apt to be caused by that object. And since such a natural aptitude is part of the nature of the state in question, and can exist even when the state's object does not exist [...], it is clear that its content is determined by factors internal, rather than external, to that state itself<sup>55</sup>.

Credo che Susan Brower-Toland abbia avuto il merito di aver richiamato di nuovo l'attenzione degli studiosi su un caso, quello della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente, che porta a ripensare l'interpretazione comune della teoria della conoscenza di Ockham. Credo che la Brower-Toland avrebbe trovato anche maggior sostegno per la sua interpretazione se avesse considerato l'analogia che Ockham pone tra intuizione di Dio e intuizione dell'uomo. Dio ha intuizione di una cosa senza che questa intuizione sia causata da nessuna cosa. Dall'altra parte, tuttavia, credo che l'argomento della Brower-Toland debba essere un po' attenuato. Vi è infatti un dato che sembra inoppugnabile in Ockham, ossia che una conoscenza intuitiva è sempre collegata, in modo causale, alla cosa intuita, sia essa esistente o meno. Rimanendo all'esempio ockhamista, non possiamo avere intuizione di una stella se non riferendo il nostro atto di intuizione a una stella, e questo non può avvenire se non quando tale intuizione è causata precisamente da una stella.

L'argomento del *Quodlibet* di Ockham, che abbiamo citato qui sopra ed evidenziato in corsivo, sembra andare in questa direzione. Bisogna tener pre-

54 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, I, q. 13, 74, 62-66; 76, 89-98 (corsivo nostro).

55 Cfr. BROWER-TOLAND 2017, 75-76.

sente che Ockham sta rispondendo all'obiezione di alcuni che mettono in dubbio che la cosa sia la causa dell'atto d'intuizione. Costoro argomentano invocando proprio l'onnipotenza divina, ossia sostenendo che Dio può causare un atto d'intuizione in assenza della cosa intuita. Ockham risponde concedendo la possibilità dell'intervento di Dio, ma precisando che neppure Dio potrebbe far sì che si abbia un atto d'intuizione di una certa cosa e che tale atto non si riferisca a quella cosa. Ockham chiarisce infatti che non vi è nessun'altra causa del fatto che un'intuizione si dia e si riferisca a una cosa se non la cosa che l'ha causata. In sé stesso, infatti, un atto d'intuizione non consente di discernere tra due cose che risultano in tutto e per tutto simili tra loro. E questo prova che un atto d'intuizione non si riferisce a una cosa perché la rappresenta, ma semplicemente perché è causato da quella cosa.

Potremmo chiarire il senso della risposta di Ockham servendoci di un esempio che ricorre in letteratura. Se davanti a noi avessimo una moneta  $m$  e avessimo un'intuizione di quella moneta,  $m$  sarebbe la causa della nostra intuizione. Se Dio conservasse in noi quella intuizione, ma sostituisse  $m$  con un'altra moneta  $m_1$  in tutto e per tutto simile alla prima, il nostro atto d'intuizione di  $m$  si riferirebbe alla nuova moneta  $m_1$ . Ockham non chiarisce se, in questo caso,  $m_1$  è in grado di causare esattamente lo stesso atto d'intuizione di  $m$  o se, invece, il nostro atto d'intuizione di  $m$  semplicemente si 'trasferisce' alla nuova moneta  $m_1$ , senza però essere causato da quella. Non è nemmeno chiaro se  $m$  causa un atto d'intuizione in quanto quella moneta singolare in particolare o in quanto moneta singolare che ha certe caratteristiche (ad esempio, in quanto di una certa grandezza, di un certo colore, che si trova in questo spazio, a questa distanza, e così via)<sup>56</sup>. Nell'ordine naturale delle cose, pro-

---

<sup>56</sup> La seconda opzione permetterebbe di dire che la variabile 'cosa che causa un atto d'intuizione' può essere verificata da più cose. A patto, però, di non considerare anche la

tabilmente, se  $m$  fosse sostituita, l'atto d'intuizione di  $m$  si dissolverebbe e  $m_1$  causerebbe un nuovo atto d'intuizione che sarebbe differente di numero rispetto all'atto d'intuizione di  $m$ , anche se in tutto e per tutto indistinguibile dal precedente al punto che non saremmo in grado di dire se la moneta che abbiamo di fronte è  $m$  oppure  $m_1$ .

Nel caso più radicale della dissoluzione di  $m$ , Ockham sembra suggerire che l'atto d'intuizione resta comunque collegato a  $m$ . Non solo perché causato da  $m$  (che ora non c'è più), ma anche perché un atto d'intuizione è sempre un atto che si riferisce a *una certa cosa* e non a un'altra. Anche se noi non possiamo sapere quale moneta stiamo esattamente intuendo quando Dio ci conserva l'intuizione di una moneta, resta che la nostra intuizione è causata da *questa moneta* che stiamo intuendo e non da un'altra. In questo senso, la predisposizione naturale di un atto d'intuizione a essere causato da una cosa anziché da un'altra esprime un aspetto che potrebbe essere considerato externalista piuttosto che internalista. L'inferenza è dalla cosa all'atto e non viceversa: non è l'atto d'intuizione che rende possibile la cosa intuita, ma è la cosa intuita che rende possibile l'atto d'intuizione. In altri termini, se Dio vuole conservarci l'atto d'intuizione di una cosa non può fare a meno di conservare anche la cosa di cui esso è un'intuizione. Infatti, la risposta all'obiezione circa l'intervento divino conduce Ockham alla conclusione che solo la causalità della cosa, in ogni caso, è ciò che determina un atto d'intuizione. Nel caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, la cosa è sicuramente interna all'atto, ma non per questo è determinata dall'atto stesso<sup>57</sup>. Per questa ragione, la posizio-

---

condizione della temporalità, perché in quel caso uno stesso atto di intuizione non può riferirsi a più cose. Il fatto, però, che dall'atto non si possa risalire con certezza alla cosa che l'ha causato rende il problema del fondamento dell'intuizione una pura questione metafisica e non epistemica. Sul piano epistemico, solo la seconda opzione è praticabile.

<sup>57</sup> Il problema dello stato della cosa intuita si pone soprattutto rispetto alla seconda teoria



ne di Ockham non può essere detta internalista.

## 7. Ripensare l'esternalismo: la q. 13 della *Reportatio* sul II libro delle *Sentenze*

L'argomento del *Quodlibet*, dunque, non depone a favore dell'internalismo; tutto il contrario, Ockham cerca una spiegazione del caso straordinario dell'intuizione di una cosa non-esistente che tenga ancora in piedi il rapporto causale tra la cosa intuita e l'atto d'intuizione. Brower-Toland ha tuttavia ragione nel contestare, alla luce del caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, l'attribuzione a Ockham di un esternalismo forte ('strong externalism'), basato su un rapporto causale tra la cosa e l'atto d'intuizione. Quel caso, infatti, lascia aperti molti dubbi, cosicché qualcuno ha proposto di riconciliare le due interpretazioni, descrivendo la teoria della conoscenza di Ockham come esternalismo debole ('weak externalism')<sup>58</sup>. In parte, questa proposta appare ragionevole. Per cercare di arrivare a una chiarificazione della questione, esaminiamo quanto detto da Ockham nella q. 13 della *Reportatio*. La questione ha a che fare con la conoscenza angelica: ci si chiede se un angelo di ordine superiore conosca attraverso un numero di specie minore rispetto a un angelo di ordine inferiore. L'analisi di questa questione mostra che nessuna interpretazione riesce a far senso fino in fondo delle affermazioni di Ockham riguardo al caso dell'intuizione di una cosa non-esistente. Uniformare la conoscenza

---

dei concetti elaborata da Ockham, la cosiddetta teoria del concetto-*actus*. Nella prima teoria dei concetti (quella che descrive il concetto come un *fictum in anima*), invece, Ockham aveva ammesso che si possano avere rappresentazioni fittizie di singolari extramentali, che sono collegate a quei singolari da una relazione di rappresentazione o assimilazione. La cosa intuita, rispetto a tali rappresentazioni, è dotata di un essere oggettivo nella mente. Cfr. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, I, Proem., § 7, 359-360, 3-46.

<sup>58</sup> Cfr. CHOI 2016.

intuitiva di una cosa esistente a quella di una cosa non-esistente conduce la teoria della conoscenza di Ockham verso un esito scettico difficilmente evitabile.

Nella soluzione alla questione Ockham esordisce ricordando la distinzione tra conoscenza intuitiva e astrattiva. Intuitiva, dice Ockham, «est illa mediante qua cognoscitur res esse quando est, et non esse quando non est»<sup>59</sup>, precisando che «per cognitionem intuitivam iudicamus rem esse quando est, et hoc generaliter sive intuitiva cognitio naturaliter causetur sive supernaturaliter a solo Deo»<sup>60</sup>. Ockham invoca qui l'intervento di Dio per giustificare non ancora il caso della conoscenza di una cosa non-esistente, ma il caso della conoscenza di una cosa esistente seppur non presente. Nel caso di una conoscenza intuitiva che avviene in modo naturale, Ockham spiega che la cosa deve essere presente e posta a una distanza debita dal soggetto conoscente affinché sia perfetta («si naturaliter causetur, tunc non potest esse nisi obiectum existat praesens in debita approximatione»<sup>61</sup>). Per illustrare il caso dell'intervento soprannaturale, Ockham menziona invece la conoscenza intuitiva di una cosa lontana. Questo caso non è problematico per Ockham, perché Dio può far sì che si abbia la stessa esperienza conoscitiva di quando ci troviamo realmente di fronte a quella cosa. Se una cosa è presente a Roma, ad esempio, Dio può farci avere conoscenza intuitiva di quella cosa e tale conoscenza permette di giudicare in modo evidente sull'esistenza di quella cosa:

Si autem sit supernaturalis, puta si Deus causaret in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto existente Romae, statim habita cognitione eius intuitiva possum iudicare quod illud quod intueor et video est, ita bene sicut si illa cognitio

---

59 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 13, 256, 13-14.

60 *Ibid.*, 256, 13-14.

61 *Ibid.*, 258, 13-15.

haberetur naturaliter<sup>62</sup>.

I due casi qui considerati svolgono la stessa funzione che, nel Prologo dell'*Ordinatio*, avevano i casi della conoscenza di una cosa esistente e di quella di una cosa non-esistente: provare che la definizione scotiana di conoscenza intuitiva vale solo per i casi di conoscenza naturale, perché la presenza della cosa intuita non è una condizione in assoluto necessaria per avere un atto d'intuizione<sup>63</sup>. Come detto, Ockham riscrive la distinzione scotiana tra le due conoscenze per poter attribuire anche a Dio atti di conoscenza intuitiva. Troviamo qui una prima importante chiarificazione riguardo alle condizioni di possibilità della conoscenza intuitiva, chiarificazione che va nella direzione di precisare il rapporto tra esistenza e presenza. La conoscenza intuitiva non richiede l'esistenza della cosa intuita, ma solo la sua presenza. In particolare, scrive Ockham, la conoscenza intuitiva non richiede altra presenza che quella che è in grado di terminare un atto intuitivo:

Unde absolute loquendo non requiritur necessario ad cognitionem intuitivam alia praesentia nisi quod possit actum intuitivum terminare<sup>64</sup>.

Se richiamiamo alla mente il passo del Prologo dell'*Ordinatio* dove Ockham aveva escluso che una cosa potesse essere considerata come presente ed esistente nell'atto d'intuizione in quanto termine dell'atto<sup>65</sup>, l'affermazione di Ockham ne costituisce un'evidente precisazione. Ciononostante, la precisa-

---

62 *Ibid.*, 258, 19-23.

63 *Ibid.*, 259, 1-8.

64 *Ibid.*, 259, 9-11. Il ms. G (Giessen, Universitätsbibliothek 732) corregge, con qualche ragione, il 'quod' in 'quae'.

65 Cfr. *supra*, nota n. 48.

zione ockhamista non chiarisce del tutto il quadro perché l'esatta natura di questa *alia praesentia* rimane indeterminata: questa presenza è riducibile o no all'atto d'intuizione?

A prima vista, si potrebbe rispondere a questa domanda distinguendo tra le due teorie dei concetti elaborate da Guglielmo di Ockham.<sup>66</sup> Se nella prima teoria dei concetti (la cosiddetta teoria del concetto come *factum in anima*) prevale un'interpretazione anti-riduzionista, nella seconda teoria dei concetti (la cosiddetta teoria del concetto come *actus mentis*) prevale invece un'interpretazione riduzionista. La *Reportatio* testimonia ancora della vicinanza di Ockham alla prima teoria dei concetti.

In realtà, distinguere tra le due teorie dei concetti non risolve del tutto la difficoltà perché la natura ambigua della *praesentia* della cosa intuita permane anche nella seconda teoria. Se la presenza della cosa intuita si riduce all'atto d'intuizione, allora non vi è differenza tra intuizione di una cosa esistente e intuizione di una cosa non-esistente. Se invece la presenza non si riduce all'atto, allora si pone il problema di definire la presenza rispetto all'intuizione di una cosa non-esistente. L'interpretazione riduzionista, comunque, non sembra essere quella che Ockham ha in mente nella *Reportatio*. Come Ockham aveva già fatto notare nel Prologo dell'*Ordinatio*, in conclusione alla sua analisi del caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, la cosa intuita deve essere esterna all'atto d'intuizione:

patet etiam quod res non existens potest cognosci intuitive, quantumcumque primum obiectum illius actus non existat, – contra opinionem aliquorum, – quia visio coloris sensitiva potest conservari a Deo ipso colore non existente; et tamen ista visio terminatur ad colorem tamquam ad primum obiectum, et ea-

---

<sup>66</sup> Sull'evoluzione della teoria ockhamista dei concetti, si veda PANACCIO 2004.

dem ratione visio intellectiva<sup>67</sup>.

In questo passo, il colore è considerato come il termine dell'atto d'intuizione del colore, anche nell'ipotesi che il colore non esista. Anche se riducessimo il colore all'atto stesso d'intuizione, considerando l'atto d'intuizione come una sorta di 'indirizzamento' verso la cosa intuita<sup>68</sup>, resta che il colore sarebbe da considerare diverso rispetto all'atto perché, tramite quell'atto, si ha intuizione di una cosa e non intuizione di un atto d'intuizione. Nel passo sopra citato, Ockham sembra considerare il colore come qualcosa di 'esterno' rispetto all'atto d'intuizione del colore. Ciò che Ockham sembra interessato a difendere è l'idea che nemmeno nel caso di un intervento soprannaturale di Dio l'intuizione può perdere il suo collegamento con la cosa intuita.

Il successivo esame del caso della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente rende evidente questo punto e, al tempo stesso, acuisce la difficoltà riguardante la natura della *praesentia*. Ockham ritiene che la conoscenza intuitiva ci potrebbe permettere di giudicare che una cosa non è quando non è («Eodem modo per cognitionem intuitivam possum iudicare rem non esse quando non est»)<sup>69</sup>. Ockham ribadisce che una siffatta conoscenza intuitiva non può essere naturale, perché l'esistenza e presenza della cosa è una condizione necessaria della conoscenza intuitiva naturale. Essa è possibile solo grazie a un intervento divino. Ora, Dio può intervenire in due modi: o causando *ex novo* un atto d'intuizione di una cosa non-esistente, oppure conservando

---

67 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 39, 11-16.

68 Tale indirizzamento, tuttavia, non dà origine a un *habitus* nel soggetto. Per sua natura, una conoscenza intuitiva, sia che sia la prima intuizione di una cosa sia che sia un'intuizione ripetuta, si riferisce sempre (*inclinatur*) alla cosa intuita particolare. Si veda e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 13, 264, 11-24.

69 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 13, 259, 19-20.

un atto d'intuizione di una cosa esistente una volta scomparsa la cosa<sup>70</sup>. In entrambi i casi, Ockham conclude che, quando abbiamo una conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente, possiamo giudicare che la cosa non è, esattamente come nel caso della conoscenza intuitiva naturale potevamo giudicare che una cosa è. Ad esempio, se Dio ci permette di intuire una cosa *x* che non esiste, tale intuizione ci permette di formare il giudizio 'questa cosa *x* non esiste' e di dare assenso a quel giudizio:

Putat, si Deus causet in me cognitionem intuitivam de aliquo obiecto non existente et conservet illam cognitionem in me, possum ego mediante illa cognitione iudicare rem non esse, quia videndo illam rem intuitive et formato hoc complexo 'hoc obiectum non est', statim intellectus virtute cognitionis intuitivae assentit huic complexo et dissentit suo opposito, ita quod illa cognitio intuitiva est causa partialis illius assensus, sicut prius dictum est de cognitione naturali<sup>71</sup>.

E così, in modo conseguente, l'intelletto assente al fatto che ciò che è intuito è un puro niente:

Et sic per consequens intellectus assentit quod illud quod intueor est purum nihil<sup>72</sup>.

Non è stato facile in letteratura far senso di queste affermazioni di Ockham. Ci sono almeno due punti di difficoltà. Il primo riguarda il fatto che, quando si ha intuizione di una cosa che non esiste, si ha comunque intuizione di una *cosa*. Il giudizio sulla non-esistenza della cosa che è oggetto d'intuizione è accettabile solo a patto di supporre in qualche misura la cosa *come* esistente.

---

70 *Ibid.*, 259, 11 - 260, 4.

71 *Ibid.*, 260, 4-25, in part. 4-12.

72 *Ibid.*, 260, 12-13.

Nell'enunciato "hoc obiectum non est", infatti, il dimostrativo 'hoc' fa riferimento a una cosa singolare<sup>73</sup>, mentre il termine 'obiectum' specifica che si tratta di una cosa di un certo tipo. Ockham ritiene che si possa *vedere* una cosa non-esistente, *fare riferimento* ad essa e dare un atto di *assenso* al giudizio che riguarda la sua non-esistenza. Siccome la cosa non esiste, però, è inevitabile distinguere il piano della presenza della cosa (nell'accezione di 'presenza' prima definita da Ockham) da quello dell'esistenza reale. Non ci può essere uno stato di cose reale con cui quell'enunciato può essere confrontato, altrimenti avremmo una contraddizione. Ma deve comunque esserci uno stato di cose con cui confrontare l'enunciato al fine di dare l'assenso al giudizio sulla non-esistenza della cosa.

Il secondo punto di difficoltà riguarda il senso in cui la cosa intuita può essere detta un *puro niente*. Come si è visto, Tommaso d'Aquino aveva associato il principio di non-contraddizione al concetto di essere. Può esistere solo ciò che è possibile che sia; ciò che è contraddittorio, è impossibile che sia, quindi non può esistere. Il non-essere include tutto ciò che implica una contraddizione, l'essere tutto ciò che non la implica. Mi sembra che Ockham non si discosti da questa idea, per cui la sua affermazione circa la possibilità di intuire il puro niente non va intesa in senso assoluto. Avere un'intuizione di una cosa che non esiste non equivale ad avere un'intuizione di niente. Se così fosse, primo, ogni intuizione di una cosa non-esistente sarebbe dello stesso tipo; non ci sarebbe modo di distinguere un'intuizione di una cosa non-esistente da quella di un'altra cosa non-esistente. Secondo, avere un'intuizione

---

<sup>73</sup> Il concetto che presiede all'uso di un dimostrativo nel linguaggio è, per Ockham, un concetto che non è né categorematico né sincategorematico. Si tratta di un concetto pragmatico, puramente ostensivo, che dipende dall'intenzione di chi usa il dimostrativo. Si veda sull'argomento GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, II, q. 19, 193, 14-22.

di niente equivarrebbe a non avere un'intuizione, a meno di non voler dotare il niente di una qualche realtà positiva. L'affermazione di Ockham va quindi intesa in senso relativo, ossia che l'intuizione di una cosa che non è (o non è più o non è ancora o non può essere) è niente rispetto all'intuizione di una cosa che è (o che era stata o che potrà essere), perché semplicemente la cosa non è. In un senso, dunque, la cosa intuita è niente perché non esiste nella realtà. In un altro senso, però, è qualcosa, perché esiste come cosa presente rispetto all'atto d'intuizione. Ockham sembra operare con un senso molto stretto di esistenza: esistere vuol dire esistere nella realtà. Ma l'ipotesi dell'intuizione di una cosa non-esistente rende inevitabile la distinzione tra esistere ed essere presente, e quindi importa un senso più largo di esistenza. Se questa interpretazione è corretta, è inevitabile, come giustamente fatto rilevare da Etienne Gilson molti anni or sono, che lo scarto tra il piano della presenza e quello dell'esistenza reale apra le porte a uno scetticismo a cui Ockham non è riuscito a sfuggire<sup>74</sup>.

Questo esito scettico emerge con chiarezza nella q. 14 della *Reportatio* sul II libro delle *Sentenze*, quando Ockham si chiede se un angelo ricavi la conoscenza dalle realtà spirituali o corporee. Precisando la quarta conclusione, ossia che un angelo può ricavare naturalmente dalle cose la conoscenza di proposizioni contingenti, Ockham chiarisce che né l'intelletto angelico né il nostro intelletto può mai avere una conoscenza evidente o assentire in modo evidente a qualche proposizione contingente se non si danno gli estremi di quella proposizione (ossia, le cose che corrispondono al soggetto e al predicato) e le rispettive conoscenze intuitive:

---

<sup>74</sup> Cfr. GILSON 1937. Per ulteriori approfondimenti sul concetto di 'presenza' nelle teorie della conoscenza del XIV secolo, si veda BIARD 2001.



Si enim angelus videat intuitive parietem et albedinem in eo, evidenter assentit isti complexo 'paries est albus'. Sed destructa albedine vel pariete, et existente cognitione intuitiva prius habita naturaliter et modo per potentiam divinam conservata, statim intellectus dissentit isti complexo 'paries est albus', quia hoc complexum tunc est falsum. Si res existat et cognitio intuitiva non maneat sed corrumpatur, licet hoc complexum sit verum, non tamen intellectus illi evidenter assentit<sup>75</sup>.

L'esempio usato da Ockham porta alla luce i punti di difficoltà che abbiamo richiamato in precedenza. Se un angelo vede intuitivamente una parete bianca, dà assenso in modo evidente alla proposizione "la parete è bianca". Ma supposto che venga distrutta la bianchezza o la parete, o entrambe, e che la conoscenza intuitiva che l'angelo ha avuto naturalmente della parete bianca sia invece conservata da Dio, immediatamente l'intelletto angelico rifiuta l'assenso alla proposizione "la parete è bianca". Inversamente, se la parete bianca viene conservata e la conoscenza intuitiva viene distrutta, per quanto la proposizione sia vera, l'intelletto angelico non è in grado di dare l'assenso in modo evidente alla proposizione "la parete è bianca". Ora, è il primo caso considerato da Ockham ciò che qui interessa, perché l'angelo è supposto avere una conoscenza intuitiva di una parete bianca, ma, nell'ipotesi che Dio distrugga la parete bianca, è supposto negare l'assenso alla proposizione "la parete è bianca". A questo riguardo, ci potremmo domandare: perché l'angelo non può dare il proprio assenso a quella proposizione se continua ad avere la stessa conoscenza intuitiva di una parete bianca che aveva in precedenza? Evidentemente perché l'atto di assenso richiede un confronto tra la proposizione e lo stato di cose a cui essa rinvia. Pur avendo intuizione di una parete bianca, l'angelo sa che non c'è una parete bianca. Ma come può saperlo? Per-

---

75 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 14, 318, 11-19.

ché l'esempio di Ockham funzioni, si deve presupporre che l'intuizione di una parete bianca sia un atto interno all'intelletto dell'angelo, che l'angelo abbia coscienza di questo atto di intuizione ma che l'angelo abbia anche accesso, in una qualche forma da precisare, alla realtà esterna tale da consentirgli di accertare che non c'è una parete bianca (o che c'è una parete, ma che non è bianca) e che quindi la proposizione "la parete è bianca" è falsa. Tutte queste presupposizioni non sono affatto scontate e hanno comunque valore solo se si distingue l'esistenza della cosa nella realtà dalla sua presenza nell'atto d'intuizione.

C'è anche un secondo passo, molto celebre, in cui la distinzione tra esistenza e presenza è in qualche misura richiesta. Si tratta di un argomento che, come vedremo, complica ancor più il quadro. Finora abbiamo discusso il caso dell'intuizione di una cosa esistente ma lontana (una cosa esistente a Roma) e dell'intuizione di una cosa non-esistente. Ma il ricorso all'intervento sovranaturale di Dio potrebbe aprire le porte alla possibilità che ci stiamo in realtà ingannando anche su tutto ciò che vediamo, perché Dio potrebbe farci avere l'intuizione di una cosa presente quando è in realtà assente. Nel *Quodlibet V* Ockham sembra prendere coscienza del possibile esito scettico della propria posizione ed elabora un argomento per provare a prevenire questo esito. Egli esclude, cioè, che ci possiamo ingannare su ciò che vediamo, esattamente come l'angelo che, pur intuendo una parete bianca, sa che la parete non è bianca o che non vi è nessuna parete bianca. In particolare, Ockham ritiene che Dio non possa causare in noi una conoscenza tale per cui ci appare in modo evidente che una cosa è presente quando è assente; se così fosse, avremmo una contraddizione:

Deus non potest causare in nobis cognitionem talem per quam evidenter apparet nobis rem esse praesentem quando est absens, quia hoc includit contradictionem. Nam cognitio evidens importat quod ita sit in re sicut denotatur per propositionem cui fit assensus; et per consequens cum cognitio evidens huius propositionis 'res est praesens' importat rem esse praesentem, oportet quod res sit praesens, aliter non erit cognitio evidens, et tu ponis quod sit absens; et ita ex illa positione cum cognitione evidenti sequitur manifesta contradictio, scilicet quod res sit praesens et non sit praesens; et ideo Deus non potest causare talem cognitionem evidentem<sup>76</sup>.

Una conoscenza evidente, per Ockham, è quella che implica che le cose stiano così come è denotato che stiano dalla proposizione a cui diamo l'assenso. Ora, consideriamo la proposizione "una cosa è presente". Essa denota che una cosa è presente, la conoscenza evidente di questa proposizione implica quindi che una cosa sia presente. È dunque necessario che una cosa sia presente. Se così non fosse, ossia se la cosa non fosse presente, non potremmo dire di avere una conoscenza evidente della proposizione "una cosa è presente". A questo punto, se si pone che la cosa sia assente e si pone che si possa dire di avere una conoscenza evidente della proposizione "una cosa è presente", segue una contraddizione.

L'argomento di Ockham è a prima vista consequenziale. Esso non nega che Dio possa farci vedere come presente una cosa assente, ma che possa farci avere una conoscenza evidente di una cosa assente. Ma il punto di nuovo è: come si può accertare che una cosa sia assente e non presente, come invece ci appare? In fondo, qualcuno potrebbe richiedere che per avere una conoscenza evidente sia sufficiente che la cosa ci *appaia* come presente. Solo dopo aver verificato che una cosa non è realmente presente si può escludere di avere una conoscenza evidente della proposizione "una cosa è presente". Stando a quanto detto da Ockham, però, questa verifica risulta difficilmente fondabile,

---

<sup>76</sup> Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, V, q. 5, 498, 61-71.

perché una conoscenza intuitiva non è sufficiente, dal momento che Dio potrebbe conservarla anche quando la cosa non è più presente.

Come detto, Ockham richiede che la conoscenza evidente di una proposizione, a cui diamo l'assenso, implichi un confronto tra la proposizione e uno stato di cose. Si potrebbe pensare che l'atto di confronto coinvolga più conoscenze intuitive, per cui se anche Dio ci dà la conoscenza intuitiva di una cosa che non è presente, la successiva verifica della sua presenza (che dovrebbe corrispondere alla conoscenza intuitiva di ciò a cui rinvia il predicato 'presente' della proposizione "una cosa è presente") richiede un qualche atto d'intuizione che implica necessariamente la conoscenza della presenza o dell'assenza della cosa.

Non è certo, però, che questa sia la posizione che avesse in mente Ockham. Avere una conoscenza evidente di una cosa presente non toglie che Dio possa comunque ingannarci. Anche se non possiamo avere conoscenza evidente di una cosa presente che è assente, Dio può creare in noi un atto di credenza attraverso il quale crediamo che la cosa, che in realtà è assente, sia presente. Ma si tratta, chiarisce Ockham, di un atto astrattivo e non intuitivo<sup>77</sup>. Questa possibilità era stata già introdotta nell'*Ordinatio*, ma in maniera più dubitativa (*forte*). Ockham aveva comunque escluso che fosse possibile per l'intelletto, nel processo naturale di conoscenza, avere intuizione di una cosa esistente e credere che quella cosa non sia. Ockham sembra pensare che la conoscenza intuitiva sia fatta in maniera tale (*quantum est ex se*) che è sufficiente per un giudizio retto sull'esistenza o sulla non-esistenza di una cosa<sup>78</sup>.

---

77 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, V, q. 5, 498, 72-76.

78 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 70, 16-20: «Ad secundum: forte non est inconveniens quod res intuitive videatur et tamen quod intellectus ille credat rem non esse, quamvis naturaliter non possit hoc fieri. Et hoc sufficit ad notitiam intuitivam quod quantum est ex se sit sufficiens ad faciendum rectum iudicium de existentia rei

Quando Ockham deve spiegare da dove derivi il giudizio che una cosa non è quando si ha intuizione di una cosa che non è, Ockham fa una distinzione: nel caso di una cosa che è, il giudizio è causato, come cause parziali, dalla conoscenza intuitiva e dalla cosa esterna; nel caso di una cosa che non è, esso è causato, come causa totale, solo dalla conoscenza intuitiva<sup>79</sup>. Da ciò si ricava che la conoscenza intuitiva di una cosa da sola non permette di sapere se la cosa è o non è. Del resto, nella q. 5 del *Quodlibet* V, il dubbio sulla possibilità che Dio ha di farci giudicare come presente una cosa assente, nasce dall'affermazione di Ockham che «Deus per eandem notitiam videt rem esse quando est et non esse quando non est; igitur ita potest esse in proposito sine repugnantia», per cui l'obietto aveva osservato che l'argomento di Ockham che Dio non può causare in noi un atto d'intuizione di una cosa assente come presente perché altrimenti seguirebbe una contraddizione, è invalido<sup>80</sup>. Tuttavia Ockham insiste che si tratta di una contraddizione perché una conoscenza evidente di una cosa presente richiede oltre all'atto d'intuizione anche la cosa intuita presente. Ma così si ritorna al punto di partenza. Come si può accertare che una cosa è presente, senza servirsi della conoscenza intuitiva? Non sembra esserci una risposta a questa domanda dal momento che Ockham nega che per avere conoscenza evidente di una proposizione contingente sia necessaria un'altra conoscenza oltre la conoscenza intuitiva dei termini della proposizione<sup>81</sup>.

---

vel non-existentia». Per un approfondimento della posizione ockhamista, si vedano SCOTT 1969; MCCORD ADAMS 1987, 588-629; KARGER 2004. Sul possibile esito scettico della teoria della conoscenza di Ockham, si veda GILSON 1937, 61-91; per una interpretazione di Ockham in chiave anti-scettica, si veda PANACCIO, PICHÉ 2010.

79 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 70, 21 - 71, 20.

80 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, V, q. 5, 496, 26-36. Si tratta di un'obiezione che Walter Chatton aveva sollevato nella *Reportatio*, I, Prol., q. 2, a. 3, su cui ci soffermeremo nel paragrafo conclusivo di questo saggio.

81 Cfr. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 23, 22 - 24, 1: «Nec valet dicere quod

L'impressione è che importare un'ipotesi soprannaturale nella spiegazione del processo naturale di conoscenza complichino il quadro piuttosto che chiarirlo. Come è stato notato, l'intuizione sembra essere, in realtà, una conoscenza complessa e non semplice in Ockham<sup>82</sup>. Essa causa sempre una conoscenza evidente di un enunciato contingente vero, il cui assenso richiede un atto di confronto tra l'enunciato e lo stato di cose esistente nella realtà. Nella teoria della conoscenza di Ockham, non si può quindi avere conoscenza evidente di enunciati contingenti falsi. L'insistenza di Ockham sul fatto che la cosa esterna è causa dell'atto d'intuizione spinge verso l'esternalismo. Tuttavia, il fatto che dall'intuizione in quanto tale non si possa ricavare l'esistenza della cosa intuita più di quanto si possa ricavare la sua non-esistenza, attenua molto questo esternalismo. Gli atti conoscitivi sono tutti per Ockham rivolti verso l'esterno e siccome Ockham rifiuta ogni duplicazione dell'esistenza di una cosa, segue che l'esistenza o non-esistenza risulta una caratteristica che fa tutt'uno con la cosa intuita stessa: si ha conoscenza intuitiva di una cosa esi-

---

notitia incomplexa istorum terminorum non sufficit ad notitiam evidentem illius veritatis contingentis sed requiritur aliqua alia notitia, quia manifestum est quod ista propositio 'ista albedo est' non dependet nec praesupponit aliquam aliam mihi notioem virtute cuius possum scire istam». Per un approfondimento sulla difficoltà che Ockham ha di fondare la distinzione tra conoscenza intuitiva e conoscenza astrattiva su basi puramente cognitive, si veda MCCORD ADAMS 1987, 588-594 (e 625-629 per una difesa, comunque, dell'anti-scetticismo ockhamista). Sulla conoscenza intuitiva come condizione sufficiente delle conoscenze evidenti, si veda ad esempio GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 70, 13-15 e 18-20. Per una definizione di 'conoscenza evidente', si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 1, 5, 18 - 6, 5: «Circa secundum, scilicet quae notitia est evidens, dico quod notitia evidens est cognitio alicuius veri complexi, ex notitia terminorum incomplexa immediate vel mediate nata sufficienter causari. Ita scilicet quod quando notitia incomplexa aliquorum terminorum |§ sive sint termini illius propositionis sive alterius sive diversarum propositionum §| in quocumque intellectu habente talem notitiam sufficienter causat |§ vel est nata causare §| mediate vel immediate notitiam complexi, tunc illud complexum evidenter cognoscitur». Come Ockham preciserà, di enunciati contingenti si può avere conoscenza evidente solo tramite l'intuizione.

82 Cfr. CHOI 2016.

stente se esiste o di una cosa non-esistente se non esiste. Anche assumendo che la cosa intuita, nel caso dell'intuizione di una cosa non-esistente, sia interna all'atto di intuizione, questo non spinge Ockham verso l'internalismo. La cosa intuita non è causata dall'atto d'intuizione né, nella seconda teoria dei concetti di Ockham, la cosa intuita ha un essere suo proprio distinto da quello dell'atto. Questo ci porta a concludere che gli atti intuitivi non sono puri atti indessicali, come è stato talvolta ritenuto in letteratura, del tutto privi di contenuto, ma sono atti che si rivolgono sempre a (i) una cosa singolare, (ii) che è di una certa specie, (iii) e che è esistente o non-esistente. L'esistenza o non-esistenza di una cosa non è inferibile dalla conoscenza, ma è presupposta e non c'è altro modo di inferirla<sup>83</sup>. Si può avere intuizione, così, di *questo-tavolo-esistente* così come di *questo-bianco-non-esistente*. Ockham non si sofferma a illustrare questa composizione dell'atto intuitivo e il caso della conoscenza di una cosa non-esistente lascia irrisolto il problema dello statuto, ossia della *praesentia*, della cosa intuita. In definitiva, la soluzione di Ockham sembra essere una soluzione che risolve il problema dello scetticismo semplicemente evitando di riconoscerlo. Questo caso fornirà invece l'occasione a molti avversari per criticare la dottrina ockhamista dell'intuizione, ritenuta troppo complicata e priva di una sicura giustificazione cognitiva. Se l'argomento ockhamista ha un chiaro valore anti-scettico, come hanno argomentato di recente Claude Panaccio e David Piché, resta che il caso dell'intuizione di una cosa non-esistente apre le porte verso l'ammissione di una presenza apparente delle cose che Ockham aveva invece voluto evitare di porre.

---

83 Sull'indistinzione tra una cosa e la sua esistenza, si veda e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.*, II, q. 7, 143-144, 47-68; GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, III-2, c. 27, 553-555, 3-58. Sui diversi significati della copula negli enunciati, si veda in particolare GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.*, II, q. 1, 17, 22 - 23, 5; GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, I, c. 3, 388-389, 2-19.

## 8. Chatton e la critica alla conoscenza intuitiva intellettuale di una cosa non-esistente

Non furono pochi i teologi e filosofi successivi ad Ockham che ebbero delle perplessità a proposito della spiegazione ockhamista della conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente. Ci limiteremo qui, in conclusione di questo saggio, a riconsiderare brevemente la replica del francescano Walter Chatton, che fu attivo a Londra e Oxford negli stessi anni di Ockham. In particolare, Chatton ritiene che la nozione di 'conoscenza intuitiva intellettuale' sia del tutto superflua e non giustificabile sul piano cognitivo. Primo, è superflua in accordo al principio di parsimonia, perché tutto ciò che può essere spiegato ricorrendo a quella nozione può essere spiegato ricorrendo alla nozione di conoscenza intuitiva sensitiva. Secondo, non è giustificabile perché non può essere verificata sul piano empirico né può essere indicata la sua causa. Quanto alla sua non-verificabilità empirica, ogni volta che si ha questo tipo di conoscenza, si ha anche una conoscenza intuitiva di tipo sensitivo, per cui non si può isolare nessuno stato mentale che corrisponda solo alla conoscenza intuitiva intellettuale e del quale si possa avere coscienza. Quanto alla sua causa, tale conoscenza non può essere causata dalla cosa esterna, perché anche Dio ha conoscenze intuitive e nessuna cosa è anteriore a Dio e inoltre anche l'uomo può avere, seppur per intervento divino, una conoscenza intuitiva di una cosa non-esistente; ma non può essere causata nemmeno dalla conoscenza intuitiva sensitiva, altrimenti semplicemente potrebbe essere ridotta a quest'ultima.

Non è necessario soffermarsi oltre su questi e altri argomenti che Chatton utilizza per respingere l'ipotesi ockhamista di una conoscenza intuitiva di



tipo intellettuale di una cosa esistente<sup>84</sup>. Per il nostro argomento, è sufficiente richiamare il fatto che Chatton si impegna a escludere che si possa avere comunque conoscenza intuitiva di una cosa che non-esiste. Se questa intuizione fosse possibile – è il suo argomento principale –, non si avrebbe nessuna possibilità di accertare, sulla base della semplice intuizione, se una cosa esista o meno. Non solo, ma non si avrebbe nemmeno nessuna possibilità di dare un fondamento all'evidenza delle nostre conoscenze. In conclusione di questo saggio, riconsideriamo un paio di argomenti che Chatton elabora nel Prologo della sua *Lectura sulle Sentenze*<sup>85</sup>. Essi mostrano come il teologo francescano avesse acutamente visto il problema che l'ipotesi ockhamista lascia irrisolto.

Dopo aver riportato fedelmente quanto detto da Ockham nel Prologo dell'*Ordinatio*, q. 1, Chatton dichiara di voler provare la seguente conseguenza: se Dio conservasse nell'uomo una conoscenza intuitiva perfetta (in assenza della cosa esterna), essa non sarebbe in grado di farci sapere che la cosa non è:

Contra istam opinionem probo quod notitia intuitiva perfecta in creaturis, si a Deo conservetur, non repraesentet rem non esse<sup>86</sup>.

---

84 Il dibattito tra Ockham e Chatton sulla conoscenza intuitiva è stato ricostruito in dettaglio da SCHIERBAUM 2016(1). Ho riconsiderato questo dibattito in AMERINI 2020. Si veda anche ADRIAENSSEN 2017. Rinvio a questi studi per ogni riferimento ai testi di Chatton e per ulteriori approfondimenti bibliografici sull'argomento.

85 Chatton commentò due volte le *Sentenze* e tra le due redazioni si colloca il dibattito con Ockham. La prima redazione è una *Reportatio*, mentre la seconda è la *Lectura*. Per un'introduzione a Walter Chatton e al dibattito tra Ockham e Chatton, si vedano KEELE 2010 e KEELE, PELLETIER 2018, cui rinvio per ogni ulteriore riferimento bibliografico.

86 Cfr. WALTER CHATTON 1989 *Prol.*, q. 2, a. 3, 98, 19-20. Il testo di Chatton può essere ricostruito in realtà in due modi diversi a seconda che si mantenga il secondo 'non' oppure, seguendo il ms. A (Paris, Bibliothèque Nationale, ms. lat. 15886), lo si espunga. Nel primo caso, Chatton vorrebbe provare che l'ipotesi soprannaturale considerata da Ockham non ci permette di sapere che la cosa che ci appare in realtà non è; nel secondo caso, l'i-

Chatton coglie subito il punto di difficoltà che abbiamo sottolineato sopra: se l'ipotesi di Ockham fosse ammissibile, allora Dio non potrebbe causare in noi un atto di conoscenza di una cosa attraverso il quale tale cosa apparirebbe presente quando in realtà sarebbe assente. Ma questo non può essere escluso, poiché si deve negare che Dio possa fare solo ciò che implica una contraddizione, e causare una tale conoscenza non implica una contraddizione. Chatton prova la conseguenza sopra menzionata. La conoscenza causata da Dio, o sarebbe intuitiva o astrattiva. Ma non può essere intuitiva, perché tale è quella conoscenza attraverso la quale appare che la cosa non è quando non è, mentre nell'ipotesi considerata ci appare che la cosa è anche se non è; e non può essere nemmeno astrattiva, perché tale è quella conoscenza attraverso la quale non appare che la cosa è<sup>87</sup>.

Chatton cerca di risolvere l'ambiguità presente in Ockham, differenziando il piano della presenza da quello dell'esistenza reale della cosa. Le nostre conoscenze ci portano verso il primo, mentre il secondo rimane sconosciuto. Certo, nel Prologo Chatton discute casi di apparenze illusorie e ingannevoli, ma tali casi sono inquadrati all'interno di un processo percettivo naturale che è affidabile e verificabile. Le eccezioni sono individuabili e spiegabili, perché riguardano casi di intuizioni *imperfette*. Ma il caso ipotizzato da Oc-

---

potesi non ci permette neppure di affermare che la cosa appare presente. Probabilmente, è la prima interpretazione in discussione. Ma anche la seconda potrebbe essere in qualche modo giustificata. In fondo, Chatton cerca di provare che non vi è nessuna contraddizione nell'ammettere che, se Dio volesse, potremmo avere intuizione di una cosa presente anche se è assente. Su questa questione sentenzia di Chatton, si veda anche TACHAU 1982.

<sup>87</sup> *Ibid.*, 98-99, 21-28. I casi relativi alle percezioni illusorie, di cui Chatton si serve per provare che anche a livello intellettuale possiamo avere un'intuizione di una cosa apparente, sono diffusamente discussi nell'a. 2.

kham riguarda un'intuizione *perfetta* e questo, secondo Chatton, impedisce di stabilire, partendo dall'intuizione, se la cosa intuita ci sia o non ci sia.

Il secondo argomento che Chatton propone insiste proprio su questo punto. Quando abbiamo la visione di una bianchezza, ad esempio, questa visione ci rinvia a una bianchezza reale e presente; ma tale visione potrebbe continuare ad esserci sia che la bianchezza reale esista sia che non esista. Lo stesso vale per una proposizione come "questa sostanza è"; questa proposizione ci rinvia a una sostanza presente, che possiamo indicare, a prescindere dal fatto che quella sostanza esista davvero o non esista. Ora, se si può provare che nel caso di una conoscenza intuitiva sensitiva l'atto d'intuizione prescinde dall'esistenza reale della cosa, a maggior ragione si potrà provare nel caso di una conoscenza intuitiva intellettuale, che ha minor bisogno dell'esistenza reale di una cosa<sup>88</sup>. Il principio che Chatton ha in mente è espresso nel terzo argomento: se qualcosa  $y$  conviene a  $x$  in quanto  $x$ , allora, se  $x$  rimane lo stesso se viene posta la condizione  $z$ ,  $y$  continua a convenire a  $x$  quando è posta  $z$ . Tale è il caso in questione: se conviene a un atto di conoscenza intuitiva di una cosa la proprietà di generare un atto di assenso alla proposizione contingente che riguarda quella cosa, allora se tale conoscenza intuitiva viene lasciata in tutto e per tutto invariata quando viene aggiunta la condizione secondo la quale la cosa esterna viene tolta, allora continuerà a convenire a quell'atto la proprietà di generare un atto di assenso alla proposizione contingente che riguarda quella cosa<sup>89</sup>.

Del resto, se così non fosse, uno stesso atto non sarebbe in grado di farci

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, 99, 29-32. Sul confronto tra percezione visiva di un visibile intenso che permane anche dopo il venir meno del visibile (ad esempio, la visione del sole) e intuizione di una cosa presente che permane anche dopo che la cosa non è più presente, si veda *ibid.*, 100, 76-84.

<sup>89</sup> *Ibid.*, 99, 33-50.

sapere se la cosa è o se la cosa non è, perché ad esso corrisponderebbero due cose diverse. A rigore, siccome cambia la cosa che viene intuita, non potrebbe essere detto nemmeno lo stesso atto di numero, se tale atto ci portasse a dare un atto di assenso a una proposizione contingente che afferma la non-esistenza della cosa. In più, tale atto sarebbe di fatto un atto di conoscenza astrattiva: infatti, se un atto di conoscenza intuitiva è di tale natura che per esso talvolta si sa che una cosa è e talvolta si sa che una cosa non è, allora non è contraddittorio che nessuna delle due condizioni gli convenga in quanto tale<sup>90</sup>.

## 9. Conclusione

Chatton non è il solo a Oxford a notare la difficoltà interna all'ipotesi ockhamista dell'intuizione di una cosa non-esistente. Secondo Chatton, non vi è niente di contraddittorio nel ritenere che Dio possa, se lo vuole, ingannarci. Si tratterebbe, comunque, di un inganno valutabile solo dal punto di vista di Dio, che saprebbe di farci vedere cose che non ci sono, ma non un inganno per l'uomo, che non avrebbe strumenti per capire che si tratta di un inganno. Ma per poter concedere questo punto è necessario distinguere il piano della presenza da quello dell'esistenza reale della cosa. Sarà quello che verrà fatto, ad esempio, da altri teologi, come Pietro Aureoli. L'influenza di questo teologo francescano è stata profonda, tanto a Parigi, quanto a Oxford, dove le sue teorie cominciarono a circolare e essere dibattute a partire dagli anni Venti del XIV secolo. Nessuno di questi teologi ritiene che l'intuizione di una cosa che appare presente, ma che è in realtà assente, sia una conoscenza non-evidente. I casi di conoscenze fallaci o ingannevoli sono riconosciuti, ma sono spiegati come eccezioni di un processo affidabile che riguarda le apparenze

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, 99-100, 51-75, in part. 51-54 e 67-69.

stabili e ricorrenti di una cosa. La cosa che ci appare stabilmente è la cosa come essa è, perché l'apparire rispetto a noi è l'unico modo possibile in cui la cosa può essere conosciuta. Era questa un'intuizione che già Tommaso aveva avanzato e che i teologi francescani, a loro modo, discutono e ripresentano in modo più incisivo.

Il caso che Ockham voleva discutere, invocando l'onnipotenza divina, era stato quello dell'intuizione di una cosa che non esiste: se all'uomo è possibile avere una conoscenza intuitiva di una cosa che non è più o non è ancora (o non sarà mai). Ockham aveva concesso questa possibilità per ragioni teologiche, ossia per uniformare la conoscenza umana e la conoscenza divina. Ma il caso critico che sarà discusso a partire da questa ipotesi e che Ockham aveva considerato solo incidentalmente è quello dell'intuizione di una cosa presente che in realtà è assente. Nonostante i tentativi di alcuni studiosi di giustificare l'affermazione ockhamista che sarebbe contraddittorio per Dio farci avere conoscenza evidente di una cosa presente che è assente, mi sembra che Chatton abbia dato buoni argomenti per concludere che nessuna contraddizione è in realtà presente. La risposta che Ockham offre a Chatton nel *Quodlibet V* non appare molto stringente. Essa funziona solo già assumendo che la nostra intuizione non falsifica la realtà perché ci consente di cogliere l'esistenza o la non-esistenza di una cosa. Ma l'argomento 'la conoscenza evidente dell'enunciato "una cosa è presente" implica che la cosa sia presente, quindi è necessario che la cosa sia presente, altrimenti avremmo una contraddizione' non prova l'assunzione perché tale implicazione potrebbe valere anche limitando la presenza all'apparire fenomenico della cosa. Paradossalmente, secondo Chatton, la contraddizione nascerebbe nel caso opposto, ossia di un atto d'intuizione che, restando uno e identico di numero, sarebbe atto di co-

noscenza di due cose diverse: ora di una-cosa-che-è e poi di una-cosa-che-non-è.

Uno stesso esempio mentale, quello dell'intuizione straordinaria di una cosa non-esistente, conduce dunque Ockham e Chatton a conclusioni opposte. Se per Ockham, è impossibile per Dio farci avere conoscenza evidente di una cosa presente che è assente, per Chatton è invece possibile.

FABRIZIO AMERINI

UNIVERSITÀ DI PARMA

## BIBLIOGRAFIA

### Fonti

EGIDIO ROMANO 1521 *Sent.* = AEGIDIJ ROMANI *Scriptum super IV libros Sententiarum*, ed. Venetiis 1521.

GIOVANNI DUNS SCOTO 1954 *Ord.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Distinctio 3*, edd. Carlo Balić *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1954 (*Opera Omnia*, t. III).

GIOVANNI DUNS SCOTO 1959 *Ord.* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Distinctiones 11-25*, edd. Carlo Balić *et alii*, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis 1959 (*Opera Omnia*, t. V).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1961 *Tr. contra Benedictum* = GUILLELMI DE OCKHAM *Tractatus contra Benedictum*, ed. Hilary Seton Offler, Manchester, Manchester University Press 1961 (*Opera Politica*, t. III).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1963 *Opus* = GUILLELMI DE OCKHAM *Opus nonaginta dierum*, edd. Jeffrey G. Sikes, Hilary Seton Offler, Ralph F. Bennet, Manchester, Manchester University Press 1963 (*Opera Politica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima*, edd. Gedeon Gál, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1970 (*Opera Theologica*, t. I).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II-III*, edd. Stephan Brown, Gedeon Gál, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1970 (*Opera Theologica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Summa logicae*, edd. Philotheus Boehner, Gedeon Gál, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1974 (*Opera Philosophica*, t. I).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1977 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum*

*primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones IV-XVIII*, ed. Girard I. Etzkorn, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1977 (*Opera Theologica*, t. III).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in librum Perihermeneias Aristotelis*, edd. Angelo Gambatese, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Tr. de praed.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Tractatus de praedestinatione et praescientia Dei respectu futurorum contingentium*, edd. Philotheus Boehner, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, edd. Girard I. Etzkorn, Francis E. Kelley, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1979 (*Opera Theologica*, t. IV).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quod.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quodlibeta Septem*, ed. Joseph C. Wey, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1979 (*Opera Theologica*, t. IX).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1981 *Qu. Sent.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quaestiones in librum secundum Sententiarum (Reportatio)*, edd. Gedeon Gál, Rega Wood, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1981 (*Opera Theologica*, t. V).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Brevis summa libri Physicorum. Summula philosophiae naturalis. Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, ed. Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1984 (*Opera Philosophica*, t. VI).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1986 *Tr. de quant.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Tractatus de quantitate*, ed. Carlo A. Grassi, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1986 (*Opera Theologica*, t. X).

TOMMASO D'AQUINO 1954 *Sup. de caus.* = THOMAS D'AQUINO, *Super Librum de causis Expositio*, ed. Henri-Dominique Saffrey, Fribourg-Louvain, Société Philosophique-Nauwelaerts 1954.

TOMMASO D'AQUINO 1961 *Sum. c. Gent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Liber de*



*veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, edd. Ceslao Pera, Pietro Marc, Pietro Caramello, Torino-Roma, Marietti 1961.

TOMMASO D' AQUINO 1988 *Sum. theol.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo, Milano, Edizioni San Paolo 1988.

WALTER CHATTON 1989 *Prol.* = WALTER CHATTON, *Reportatio et Lectura super Sententias: Collatio ad Librum Primum et Prologus*, ed. Joseph C. Wey, Toronto, The Pontifical Institute of Mediaeval Studies 1989.

## Studi

ADRIAENSSEN 2017 = HAN THOMAS ADRIAENSSEN, «Peter Auriol on the Intuitive Cognition of Nonexistents: Revisiting the Charge of Skepticism in Walter Chatton and Adam Wodeham», *Oxford Studies in Medieval Philosophy* 5 (2017), 151-180.

AMERINI 2007 = FABRIZIO AMERINI, «Ockham e la dimostrazione dell'esistenza di Dio», *Annali del Dipartimento di Filosofia* XIII (2007), 5-31.

AMERINI 2020 = FABRIZIO AMERINI, «Ockham and Chatton on Intellective Intuition», in JENNY PELLETTIER (ed.), *Walter Chatton*, Berlin, de Gruyter 2020, di prossima pubblicazione.

BANACH 1985 = KLAUS BANACH, *Die Lehre von der doppelten Macht Gottes bei Wilhelm von Ockham*, Wiesbaden, Steiner 1985.

BIARD 1999 = JOËL BIARD, *Guillaume d'Ockham et la theologie*, Paris, Cerf 1999.

BIARD 2001 = JOËL BIARD, «La notion de 'praesentialitas' au XIVe siècle», in DOMINIK PERLER (ed.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Brill 2001, 265-282.

BOEHNER 1943 = PHILOTHEUS BOEHNER, «The Notitia Intuitiva of non-Existents according to William of Ockham», *Traditio* 1 (1943), 223-275 (rep. in ELIGIUS M. BUYTAERT [ed.], *Collected Articles*, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1958, 268-300).

BOEHNER 1945 = PHILOTHEUS BOEHNER, «In propria causa: A Reply to Professor

Pegis», *Franciscan Studies* 5 (1945), 37-54.

BROWER-TOLAND 2007 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Intuition, Externalism, and Direct Reference in Ockham», *History of Philosophy Quarterly* 24/4 (2007), 317-335.

BROWER-TOLAND 2017 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Causation and Mental Content: Against the Externalist Reading of Ockham», in JENNY PELLETIER, MAGALI ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honor of Claude Panaccio*, Dordrecht, Springer 2017, 59-80.

CHOI 2016 = PHILIP CHOI, «Ockham's Weak Externalism», *The British Journal of Philosophy* 24/6 (2016), 1075-1096.

COURTENAY 1985 = WILLIAM J. COURTENAY, «The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages», in TAMARA RUDAVSKY (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy. Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht, Springer 1985, 243-270.

COURTENAY 1989 = WILLIAM J. COURTENAY, «Potentia absoluta/ordinata», in JOACHIM RITTER, KARLFRIED GRÜNDER (eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 7: P-Q, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1989, 1157-1162.

COURTENAY 1990 = WILLIAM J. COURTENAY, *Capacity and Volition. A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo, Lubrina 1990.

D'ANCONA, TAYLOR 2003 = CRISTINA D'ANCONA, RICHARD C. TAYLOR, «Liber de causis», in RICHARD GOULET, *Dictionnaire des philosophes antiques*, Paris, CNRS Éditions 2003, 599-647.

DAY 1947 = SEBASTIAN DAY, O.F.M., *Intuitive Cognition: A Key to the Significance of the Later Scholastics*, St. Bonaventure, N. Y., The Franciscan Institute 1947.

DESHARNAIS 1966 = RICHARD P. DESHARNAIS, *The History of the Distinction between God's Absolute and Ordained Power and Its Influence on Martin Luther*, Ph.D. Dissertation, The Catholic University of America, Washington, D.C., 1966.

FUNKENSTEIN 1986 = AMOS FUNKENSTEIN, *Theology and the Scientific Imagination: From the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton–Oxford, Princeton University Press 1986.

GÁL 1976 = GEDEON GÁL, «Petrus de Trabibus on the Absolute and Ordained Power of God», in ROMANO S. ALMAGNO, CONRAD L. HARKINS (eds.), *Studies Honoring Ignatius Charles Brady, Friar Minor*, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute 1976, 283-292.

GHISALBERTI 1972 = ALESSANDRO GHISALBERTI, *Guglielmo di Ockham*, Milano, Vita e Pensiero 1972.

GHISALBERTI 1978 = ALESSANDRO GHISALBERTI, «L'intuizione in Ockham», *Rivista di filosofia neoscolastica* 70 (1978), 207-226.

GILSON 1937 = ETIENNE GILSON, *The Unity of Philosophical Experience*, New York, Charles Scribner's Sons 1937.

HALL 2009 = ALEXANDER W. HALL, *Thomas Aquinas and John Duns Scotus: Natural Theology in the High Middle Ages*, New York–London, Continuum 2009.

KARGER 1999 = ELIZABETH KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in PAUL V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press 1999, 204-226.

KARGER 2004 = ELIZABETH KARGER, «Ockham and Wodeham on Divine Deception as a Skeptical Hypothesis», *Vivarium* 42 (2004), 225-236.

KEELE 2010 = RONDO KEELE, *Ockham Explained: From Razor to Rebellion*, La Salle, Chicago, Open Court 2010.

KEELE, PELLETIER 2018 = RONDO KEELE, JENNY PELLETIER, «Walter Chatton», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018 Edition), ed. EDWARD N. ZALTA, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/walter-chatton/> (ultimo accesso 1 marzo 2019).

KING 1991 = PETER KING, «Mediaeval Thought-Experiments: The Metamethodology of Mediaeval Science», in TAMARA HOROWITZ (ed.), *Thought Experiments in Science and Philosophy*, Savage, MD, Rowman & Littlefield 1991, 43-64.

LEFF 1975 = GORDON LEFF, *William of Ockham. The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester, Manchester University Press 1975.

LEPPIN 1998 = VOLKER LEPPIN, «Does Ockham's Concept of Divine Power Threaten Man's Certainty in His Knowledge of the World?», *Franciscan Studies* 55 (1998), 169-180.

MARENBNON 1987 = JOHN MARENBNON, *Later Medieval Philosophy (1150-1350). An Introduction*, London-New York, Routledge 1987.

MCCORD ADAMS 1987 = MARILYN MCCORD ADAMS, *William of Ockham*, 2 voll., Notre Dame, Ind., The University of Notre Dame Press 1987.

MICHON 2002 = CYRILLE MICHON, «L'idée, c'est la chose : Guillaume d'Ockham et les idées divines», in JEAN-CLAUDE BARDOUT, OLIVIER BOULNOIS (eds.), *Sur la science divine*, Paris, P.U.F. 2002, 273-284.

MOONAN 1994 = LAWRENCE MOONAN, *Divine Power. The Medieval Power Distinction up to its Adoption by Albert, Bonaventure, and Aquinas*, Oxford, Clarendon Press 1994.

PANACCIO 2004 = CLAUDE PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate 2004.

PANACCIO 2010 = CLAUDE PANACCIO, «Intuition and Causality: Ockham's Externalism Revisited», *Quaestio* 10 (2010), 241-253.

PANACCIO 2015 = CLAUDE PANACCIO, «Ockham's Externalism», in GYULA KLIMA (ed.), *Intentionality, Cognition, and Mental Representation in Medieval Philosophy*, Fordham, N.Y., Fordham University Press, 166-185.

PANACCIO, PICHÉ 2010 = CLAUDE PANACCIO, DAVID PICHÉ, «Ockham's Reliabilism and the Intuition of Non-Existent», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *Rethinking the History of Skepticism. The Missing Medieval Background*, Leiden-Boston, Brill 2010, 97-118.

PEGIS 1944 = ANTHONY PEGIS, «Concerning William of Ockham», *Traditio* 2 (1944), 465-480.

PELLETIER 2015 = JENNY PELLETIER, «Chatton and Ockham: A Fourteenth Century Discussion on Philosophical and Theological Concepts of God», *Franciscan Studies* 73 (2015), 147-167.

PERNOUD 1972 = MARY A. PERNOUD, «The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham», *Antonianum* 42 (1972), 69-95.

RANDI 1983 = EUGENIO RANDI, «Il rasoio contro Ockham? Un sermone inedito di Giovanni XXII», *Medioevo* 11 (1983), 179-198.

RANDI 1986 = EUGENIO RANDI, «Ockham, John XXII and the Absolute Power of God», *Franciscan Studies* 46 (1986), 205-216.

RANDI 1987 = EUGENIO RANDI, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla potentia absoluta fra XIII e XIV secolo*, Firenze, La Nuova Italia Editrice 1987.

ROBERT 2003 = AURELIEN ROBERT, «Idées humaines, idées divines: Ockham lecteur d'Augustin», *Revue thomiste* 103 (2003), 479-493.

SAN SANCHEZ, VERDIÁ BÁGUENA 2016 = SANTIAGO SAN SANCHEZ, JOSÉ VERDIÁ BÁGUENA, «Potentia Dei ordinata e absoluta. Tommaso d'Aquino e Duns Scotus», *Antonianum* 91 (2016), 695-707.

SCHIERBAUM 2016(1) = SONJA SCHIERBAUM, «Chatton's Critique of Ockham's Conception of Intuitive Cognition», in CHRISTIAN RODE (ed.), *A Companion to Responses to Ockham*, Leiden–Boston, Brill 2016, 15-46.

SCHIERBAUM 2016(2) = SONJA SCHIERBAUM, «Between the Supernatural and the Natural: Ockham on Evident Judgements», *Topoi* 38 (2016), 1-10 (online all'indirizzo URL= <https://core.ac.uk/download/pdf/81871877.pdf>).

SCOTT 1969 = THEODOR K. SCOTT, «Ockham on Evidence, Necessity, and Intuition», *Journal of the History of Philosophy* 7/1 (1969), 27-49.

SPADE 1999 = PAUL V. SPADE, *The Cambridge Companion to Ockham*, New York, Cambridge University Press 1999.

TACHAU 1982 = KATHERINE H. TACHAU, «The Problem of the *species in medio* at Oxford in the Generation after Ockham», *Mediaeval Studies* 44 (1982), 406-413.

TACHAU 1988 = KATHERINE H. TACHAU, *Vision and Certitude in the Age of Ockham: Optics, Epistemology, and the Foundation of Semantics. 1250-1345*, Leiden-New York-København-Köln, Brill 1988.

VAN DEN BRINK 1993 = GIJSBERT VAN DEN BRINK, *Almighty God. A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen, Pharos 1993.

VELDHUIS 2000 = HENRI VELDHUIS, «Ordained and Absolute Power in Scotus' *Ordinatio I*, 44», *Vivarium* 38/2 (2000), 222-230.

VERDIÁ BÁGUENA 2016 = JOSÉ VERDIÁ BÁGUENA, «Potentia Dei absoluta et ordinata en Tomás de Aquino: un estudio teológico», *Revista Española de Teología* 76/1 (2016), 151-200.

VOS 2018 = ANTOINE VOS, *The Theology of John Duns Scotus*, Leiden-Boston, Brill 2018.

VOSENKÜHL 1985 = WILHELM VOSENKÜHL, «Ockham on the Cognition of Non-Existents», *Franciscan Studies* 45 (1985), 33-45.

WENGERT 1981 = ROBERT G. WENGERT, «The Sources of Intuitive Cognition in William of Ockham», *Franciscan Studies* 41 (1981), 415-447.

WOLTER 1990 = ALLAN B. WOLTER, *The Philosophical Theology of John Duns Scotus*, Ithaca-London, Cornell University Press 1990.

WOOD 1987 = REGA WOOD, «Intuitive Cognition and Divine Omnipotence: Ockham in Fourteenth-Century Perspective», in ANNE HUDSON, MICHAEL WILKS (eds.), *From Ockham to Wyclif*, London, Blackwell 1987, 51-61.

WOOD 1994 = REGA WOOD, «Divine Power, Divine Command, and Divine Goodness According to William Ockham», *Philosophisches Jahrbuch* 101/1 (1994), 38-54.

# L'IMMAGINE DELLA MEDICINA NELLE LEZIONI INAUGURALI PADOVANE: A MARGINE DEL PROGETTO DARIL

IOLANDA VENTURA – MARCO FORLIVESI

## Introduzione (Marco Forlivesi)

Il materiale documentario prodotto, direttamente o indirettamente, dalle università e dai collegi durante la loro storia è abbondantissimo e diversificato. Statuti, *rotuli* dei docenti, matricole delle *nationes*, atti delle *universitates* e dei collegi dottorali, atti di addottoramento, progetti di riforma, dispute, perizie, oltre, ovviamente, a orazioni per le occasioni più varie: apertura dell'anno accademico, feste dei santi protettori, nomine dei rettori, conseguimento del titolo dottorale. Alle tipologie ora elencate ne vanno aggiunte due di particolare rilevanza: le lezioni tenute dai docenti in occasione del loro insediamento e le lezioni inaugurali dei singoli corsi.<sup>1</sup>

Le lezioni inaugurali dei singoli corsi sono un terreno di ricerca ancora scarsamente esplorato. Si tratta di testi costituiti solitamente da poche carte, usualmente giunti fino a noi in un'unica copia, talvolta a stampa, talvolta manoscritti, in alcuni casi depositati in fondi archivistici, in altri casi in fondi di biblioteche, non sempre raccolti in collezioni coese e ben individuate, e – a

---

<sup>1</sup> Si tratta di tipologie usualmente ben distinte, sebbene nel contesto degli *studia* pubblici italiani in età di antico regime talvolta coincidano.

parte alcune eccezioni – poco noti. Fino a tempi recenti l'attenzione degli studiosi si è concentrata su testi specifici di autori già altrimenti celebri e sono tuttora rari i repertori dedicati alla tipologia di documenti in questione.<sup>2</sup> Nondimeno, a un esame ravvicinato questo materiale si rivela di grande interesse. Spesso di natura programmatica, talvolta addirittura promozionale, le lezioni inaugurali superstiti sono indicatori efficaci delle caratteristiche della cultura universitaria in un dato tempo e luogo. Se lette in connessione con gli statuti universitari e, di converso, con i progetti di riforma, costituiscono una chiave privilegiata per comprendere le modalità secondo le quali, in ambito universitario, le tradizioni e le innovazioni di carattere filosofico, fisico, medico, giuridico e teologico erano presentate, formulate o riformulate, esplicitate o taciute, sviluppate e trasmesse agli studenti piuttosto che – categoria di discenti non identica alla precedente – agli allievi. Vi sono dunque buone ragioni per ritenere che l'investigazione sistematica di questi documenti porterebbe a migliorare in modo significativo la nostra comprensione della storia della cultura lungo l'arco di almeno tre secoli.

Ciononostante, ad oggi solo poche campagne di studio hanno preso in esame questo materiale. Gli ostacoli maggiori a svolgere indagini di questa natura sono due: il grande numero dei documenti superstiti e, al contempo, la loro dispersione. La rimozione di questi ostacoli richiede una duplice azione: da un lato, una ricerca sistematica degli esemplari superstiti; dall'altro, la loro edizione e pubblicazione in una modalità atta a permetterne un esame sistematico e comparato. Un uso avveduto, articolato e collaborativo delle tecno-

---

2 Come esempi di cataloghi di lezioni inaugurali rinascimentali e moderne possono essere menzionate le seguenti opere: REVEST 2013; ZIMMERMANN, NEUPER 2008; OBERHAUSEN, POZZO 1999; HARSKAMP 1998. Si rinvengono peraltro, e con frequenza sempre maggiore, lezioni inaugurali anche nelle crescenti banche dati di testi antichi.



logie informatiche può facilitare grandemente un compito siffatto. Se il rinvenimento degli esemplari superstiti richiede l'esame autoptico di grandi quantità di materiali catalogati per lo più in modo approssimativo, nondimeno appare del tutto possibile realizzare una catalogazione informatizzata, una fotocoproduzione digitale ed una edizione codificata ed accessibile su Web di questa intera classe di documenti. Preso in tutta la sua portata, un siffatto obiettivo eccede le forze di un singolo gruppo di ricercatori; nondimeno, se visto come un'opera collaborativa e di lungo periodo, non è un progetto utopico.

Partendo dal caso concreto di alcuni documenti relativi all'Ateneo di Padova conservati in una serie archivistica già nota, si è operato al fine di costruire un'infrastruttura informatica conforme precisamente alla linea d'azione ora illustrata: un'infrastruttura costituita da un singolo portale Web atto a fornire un accesso universale e agevole alle descrizioni, fotocoproduzioni digitali e trascrizioni codificate di tutte le lezioni inaugurali già rinvenute o rinvenibili. L'esito di questo lavoro è un archivio digitale, interoperante con il catalogo dell'Ateneo di Padova e con il portale Europeana, in origine realizzato congiuntamente dall'Università degli Studi di Padova e dalla Scuola Normale Superiore di Pisa e recentemente reingenierizzato dalla sola Università di Padova: *l'Archivio digitale delle prolusioni accademiche in età d'antico regime - Digital Archive of Inaugural Lectures at Renaissance and Early Modern Universities* (DArIL). La sua struttura – costituita da base dati, motore di gestione e interrogazione, interfaccia utente – lo rende una raccolta digitale popolabile, consultabile ed interrogabile di descrizioni, fotocoproduzioni elettroniche e trascrizioni codificate di lezioni inaugurali universitarie prodotte tra il Cinquecento e l'inizio dell'Ottocento.

Come si detto, benché DArIL sia stato concepito al fine di permettere di gestire informaticamente qualsiasi lezione inaugurale universitaria, l'impulso originario alla sua costruzione è stato fornito dall'esigenza di pubblicare secondo una modalità scientificamente corretta ed efficace un preciso gruppo di lezioni: quelle conservate entro la prima di due serie depositate presso l'Archivio Antico dell'Università degli Studi di Padova. Materialmente, si tratta di 110 lezioni pronunciate dalla seconda metà del XVII secolo alla seconda metà del XVIII da docenti delle cattedre *artistae* del *Gymnasium Patavinum*. La loro omogeneità, però, si ferma qui. Esse concernono una pluralità di argomenti: dalla fisica all'esegesi biblica, dalla retorica all'anatomia, dalla storia naturale alla metafisica. Per di più, furono stilate e/o distribuite secondo procedure diverse: 24 sono testi manoscritti, 86 sono testi a stampa.

È probabile che alcuni dei testi manoscritti siano stati vergati dallo stesso docente che li lesse in occasione della lezione inaugurale del proprio corso; altri furono verosimilmente vergati da scribi professionisti e appaiono ritoccati successivamente alla prima stesura, forse dal loro stesso autore. Alcune correzioni o ritocchi a penna sono presenti anche in testi a stampa; non è possibile, al presente, individuare gli autori di tali interventi.

Inoltre, benché si tratti in ogni caso di lezioni inaugurali, hanno caratteristiche stilistiche e contenutistiche differenti. In alcuni casi si tratta di un'elencazione dei titoli o dei temi delle singole lezioni del corso. In altri casi si tratta di presentazioni generali, a scopo anche promozionale, dei temi che sarebbero stati affrontati durante il corso. In altri casi ancora si tratta semplicemente della prima delle lezioni del corso. In altri casi, infine, si tratta di orazioni, o dispute (in senso lato, ossia discussioni relative a un certo tema), o dissertazioni, dedicate ad un tema solo genericamente connesso ai temi af-

frontati nel successivo corso di lezioni.

Posto questo quadro, è stato necessario definire quali dati e contenuti mettere a disposizione del lettore e quali procedure utilizzare per farlo. Sono state conseguentemente definite regole di acquisizione e denominazione di fotocopie digitali e file, regole di trascrizione ed edizione, regole di codifica dei fenomeni strutturali, semantici e critici presenti nei testi, e, infine, regole di rappresentazione delle immagini, dei testi e dei fenomeni codificati.

Nel caso dei testi manoscritti, sono state realizzate e rese liberamente disponibili on-line la loro descrizione, la loro fotocopione digitale e una loro trascrizione semi-diplomatica. Nel caso dei testi a stampa, nella maggior parte dei casi - 51 su 86 - sono state realizzate e rese liberamente disponibili on-line solamente, per il momento, la descrizione e la fotocopione digitale dei documenti. In entrambi i casi, l'insieme degli oggetti digitali relativi ad ogni singola lezione fa capo ad un singolo file xml/TEI, il quale contiene i metadati relativi al documento originario e agli oggetti digitali derivati e, nel caso delle lezioni editate, il testo opportunamente codificato al fine di renderlo indicizzabile e ricercabile.<sup>3</sup> Queste lezioni inaugurali costituiscono l'attuale base dati di DArIL: 35 di esse editate (tutte le 24 lezioni manoscritte e 11 lezioni stampa), 51 non editate.

Come risultato di questo lavoro, tutti i documenti presenti in DArIL

---

<sup>3</sup> La scelta di non fornire, nel caso dei testi a stampa, la trascrizione di tutti i documenti è stata dettata da due fattori. In primo luogo, la lettura dei testi manoscritti richiede in molti casi l'assistenza di un filologo; al contrario, i testi a stampa risultano facilmente leggibili. In secondo luogo, gli strumenti informatici atti alla digitalizzazione e OCR di testi antichi stanno evolvendo rapidamente; si può dunque sperare, reperendo i fondi necessari, di poter presto trascrivere i testi a stampa tramite una procedura semi-automatizzata. Nondimeno, a scopo sperimentale, si è deciso di procedere alla trascrizione, tramite strumenti di OCR già disponibili sul mercato al tempo dell'ideazione di DArIL, anche di 11 testi a stampa, dei quali è stata pertanto fornita anche la trascrizione codificata semi-diplomatica.

sono raggiungibili attraverso cinque punti d'accesso, disponibili nella sezione "Testi" del sito di DArIL: "Autori", "Università", "Data", "Tipo", "Soggetti". I nomi ed i cognomi degli autori sono presentati in forma normalizzata, ossia, per lo più, nella forma vernacola che gli autori stessi impiegarono più comunemente o, in mancanza di certezze circa tale forma, nella forma sotto la quale pubblicarono le proprie opere. Alla voce "Università" compare, al presente, un unico ateneo: quello di Padova. Con "Tipo" si intende la tipologia delle lezioni inaugurali: prima lezione (ossia, la prima lezione di una serie di lezioni), dispute (in senso lato), dissertazioni, orazioni. Il soggettario, infine, è una costruzione "artificiale", le cui voci sono state stabilite dai direttori di DArIL. Esso intende essere una sintesi tra, da un lato, le denominazioni storiche delle cattedre e delle materie e, dall'altro, i diversi significati che tali denominazioni hanno assunto nella lunga storia dell'insegnamento universitario. Questo soggettario non può dunque, ovviamente, fornire una tassonomia del sapere valida per l'intero arco temporale entro il quale si collocano i documenti inclusi e includibili in DArIL; è progettato, piuttosto, per essere uno schema atto a permettere al lettore moderno di accedere alla selva degli argomenti trattati in quei documenti.

Per tutti i documenti acquisiti in DArIL, il sistema mette a disposizione dell'utilizzatore sia la completa fotoreproduzione dei documenti (fatta eccezione per le pagine bianche), sia un insieme di metadati descrittivi relativi a ciascuno di tali documenti: descrizione catalografica essenziale del documento, ateneo di riferimento, soggetto/i, tipo, lingua principale, responsabilità dell'acquisizione delle immagini, responsabilità dell'acquisizione del testo, responsabilità della curatela dell'edizione, responsabilità della codifica, indirizzo Web della scheda catalografica relativa all'esemplare visualizzato, indi-

rizzo Web “permanente” (o, per meglio dire, “di riferimento”) della fotoreproduzione digitale presente nel sistema.

Le fotoreproduzioni sono state ripulite, in modo prudente, da ombre artificiali e segni palesemente privi di significato; al contrario, le correzioni presenti nei documenti – di qualunque tipo esse fossero – e le note manoscritte sono state sempre conservate. Le principali distorsioni prospettiche generate all’atto del rilievo fotografico sono state corrette. La scala grafica delle pagine e dei caratteri è stata ottimizzata al fine di agevolare la lettura; ciò, tuttavia, comporta che la scala in questione non sia la medesima per l’intero *corpus* dei documenti. Il sistema mette a disposizione dell’utente funzionalità quali l’esplorazione (tramite ingrandimento e riduzione) dell’immagine del documento ed il *download* della sua completa fotoreproduzione in formato PDF.

Nel caso dei documenti editati, il sistema mette a disposizione dell’utente anche il testo nella forma di un’edizione semi-diplomatica corredata dalla descrizione, visualizzabile a comando, di numerosi fenomeni strutturali, semantici e critici. Tra i fenomeni rilevati e codificati vi sono paginazione, note, nomi (di persone, luoghi, istituzioni, correnti di pensiero, cattedre), titoli di opere, citazioni, versi, data della lezione inaugurale, denominazione della cattedra del titolare del corso, soggetto della lezione inaugurale, fenomeni critici (aggiunte, cancellazioni, correzioni, *cruces* interpretative, classicizzazioni di termini, iterazioni), lacune. I criteri di edizione e di codifica dei testi sono analiticamente esposti nel *Manuale per la preparazione dei componenti costitutivi della base dati di DArIL*, liberamente scaricabile e consultabile dal sito Web di DArIL. Nondimeno, l’impossibilità di individuare un’unica metodologia universalmente valida per l’edizione di testi così differenti ha indotto a definire sia criteri generali di edizione, sia, in alcuni casi, criteri particolari va-

lidi per singoli testi; di questi ultimi si dà notizia nei metadati relativi al singolo documento.

Se nel sistema è presente la trascrizione del testo, l'utente ha a disposizione ulteriori funzioni oltre quelle disponibili per i documenti dei quali è presente la sola fotocopiazione. Innanzi tutto, può compiere ricerche testuali libere o attraverso liste di nomi (di persone, luoghi, istituzioni, correnti di pensiero, cattedre) codificati. Queste funzioni sono disponibili rispettivamente nella sezione "Ricerca avanzata" e nella sezione "Liste di nomi". Inoltre, l'utente ha la possibilità di visionare sia la sola fotocopiazione del documento, sia la sua sola trascrizione, sia, in parallelo, le fotocopiazioni delle pagine del documento e la loro trascrizione. Infine, in modalità di visualizzazione testo, ha la possibilità di attivare o disattivare la visualizzazione dei fenomeni semantici e critici rilevati e codificati. Per ragguagli sulle caratteristiche di tali funzioni e sulle convenzioni utilizzate nella descrizione dei fenomeni critici, si rinvia alla *Guida* e alla *Legenda* di DArIL.

Benché i testi indicizzati e ricercabili disponibili in DArIL siano, rispetto alla mole di lezioni inaugurali giunte fino a noi, un numero esiguo, le ricerche effettuabili in essi grazie anche al motore di indicizzazione e ricerca integrato nell'archivio mostrano una docenza universitaria diversa da quella spesso rappresentata nella manualistica. Secondo la tesi più vulgata, le università non furono, almeno in età moderna, luoghi di elaborazione del sapere. Altri, si legge, furono i contesti e le sedi del progresso nella conoscenza: singoli pensatori, accademie, e, in generale, quella repubblica delle lettere che, sebbene priva di istituzionalità, avrebbe costituito il vero network della ricerca del tempo. Se le università ebbero un qualche ruolo, si racconta, esso fu negativo: le tesi ivi trasmesse erano all'insegna del tradizionalismo; i docenti universi-

tari svolgevano il ruolo pressoché esclusivo di ripetitori di dottrine obsolete.

In realtà, una ricerca condotta sugli indici di DArIL offre allo studioso un quadro più complesso. Scorrendo le liste dei nomi estratti dai testi codificati, balza all'occhio la consistenza del numero delle menzioni non solamente di autori antichi o tardo-antichi, ma anche di autori moderni. È vero che le liste in questione forniscono un dato "grezzo": i nomi codificati (anche in forma aggettivata) e, dunque, estratti ed elencati sono sì distinti in nomi di persone, luoghi, istituzioni, correnti di pensiero e cattedre, tuttavia non sono ricondotti a lemmi (o, in senso più ampio, ad una ontologia); si tratta, cioè, di un semplice elenco di forme. La ragione di questo stato di cose è presto detta: la creazione di un lemmario e di un dizionario e la riconduzione delle forme ai relativi lemmi avrebbero richiesto una specifica opera di ricerca. Al presente, dunque, DArIL permette di compiere ricerche per forme, anche incomplete, e di leggere i singoli testi trascritti e codificati portando in evidenza autori e titoli menzionati; il compito di identificare le persone e le istituzioni menzionate è demandato al lettore.

Anche una ricognizione superficiale permette comunque di osservare che gli autori menzionati nelle lezioni inaugurali trascritte e codificate vanno ben al di là dell'ambito patavino o italiano. Questo vale certamente per i docenti di materie quali la matematica, l'astronomia o la filosofia naturale, ma vale anche per i docenti di metafisica, sacra scrittura e teologia. Bonaventura Luchi OMFCConv (1700-1785) discute lungamente le tesi di Spinoza. Antonino Valsecchi OP (1708-1791) menziona un numero considerevole di autori, protestanti e cattolici. La medesima ampiezza di letture e di citazioni è presente anche negli autori di ambito medico; ad essi si volge ora il nostro sguardo.

## **Ricostruire la storia della medicina sulla base delle *orationes inaugurales*: tipologie di testi, tipologie di autori (Iolanda Ventura)**

Il lavoro di trascrizione svolto nell'ambito del progetto DarIL di *orationes/prolusiones inaugurales* redatte tra il XVII ed il XVIII secolo ha richiesto ben più di un semplice impegno filologico ed ecdotico. In realtà, esso ha implicato la necessità di ragionare sulla natura e sulla funzione letteraria ed epistemologica della *lectio inauguralis*. In termini più concreti, le domande che ci siamo poste sono le seguenti: che tipo di testo (o che tipi di testi) rappresentano le *lectiones inaugurales*? Possono esse assumere aspetti diversi, in relazione, da un lato, al più ampio genere letterario delle *orationes* accademiche (che, ricordiamo, possono trovare collocazioni diverse nella storia di un'istituzione universitaria, quali l'apertura dell'anno accademico, la visita di una personalità importante, quale la figura politica che ha fondato e mantiene in vita l'istituzione, oppure, più modestamente, accompagnare l'annuncio o la pubblicazione di una *disputatio/dissertatio*) prodotte nelle Università europee e, dall'altro, all'ateneo in cui esse furono prodotte? In questo senso, la dimensione comparativa, svolta tanto, almeno a campione, mettendo in relazione la produzione padovana a nostra disposizione e quella di istituzioni il cui patrimonio appartenente a questa tipologia si è meglio conservato (è il caso, questo, in particolare di istituzioni tedesche come le università di Helmstedt, Jena, Halle), quanto concentrandosi sulla figura di docenti la cui produzione scritta è o limitata a, o consistente in gran parte di, orazioni accademiche, senza che esse siano accompagnate da altro tipo di produzione rilevante, permette di comprendere possibilità e limiti della *lectio inauguralis* sia come elemento della vita accademica, sia come sotto-tipologia del più ampio genere letterario dell'orazione accademica, sia, *last but not least*, come mezzo di trasmissione e



veicolazione di idee, nozioni, principi ed informazioni relativi al background medico contemporaneo ed ai dibattiti che lo caratterizzavano. Questi due aspetti, ovvero quello «tipologico» e quello «epistemologico» (con tutta la discutibilità di espressioni non proprio calzanti), saranno al centro del nostro breve saggio, che mira a rispondere a due semplici domande. In che modo, e con che limiti, la *lectio inauguralis* è non solo un «documento» relativo alla storia di un'istituzione accademica da catalogare, registrare, editare e contestualizzare, ma anche un'opera medica a pieno titolo, che trasmette, con modalità che possono variare da caso a caso, un patrimonio di nozioni e di dati relativi alla disciplina medica, e soprattutto riflette, nella prospettiva dell'autore, dell'istituzione e della branca della disciplina (o nell'incrocio di esse), lo «stato dell'arte» e la posizione dell'autore e del contesto intellettuale ed istituzionale che lo accompagna? Quali forme e funzioni può avere un'orazione accademica?

Queste domande erano state già formulate, ma certamente non dotate di una risposta, in un nostro precedente saggio.<sup>4</sup> Esse richiedono però di essere formulate di nuovo. Se, nel saggio ora ricordato, avevamo scelto alcuni testi campione con lo scopo di esaminare, attraverso la cartina al tornasole di tali scritti, la biblioteca delle fonti utilizzata dai professori padovani (ed il loro rapporto con un canone di *auctoritates* in forte cambiamento, a cui l'istituzione padovana oppone un sostanziale conservatorismo ed un approccio pragmatico ad autori e testi oramai considerati inevitabili), l'atteggiamento nei confronti della medicina e l'uso del mezzo rappresentato dalla *lectio* per proporre veri e propri manifesti intellettuali e professionali, in questo lavoro

---

4 FORLIVESI, VENTURA 2013. Nel saggio il lettore troverà anche una bibliografia di base relativa alla medicina universitaria di età moderna; in questa sede, ci si limiterà al richiamo della bibliografia integrativa al saggio appena citato, o a testi e studi non citati in esso.

presenterebbero orazioni pronunciate in luoghi e momenti diversi al fine di comprendere in che modo esse potevano adattarsi alle occasioni della vita accademica e svolgere una funzione di diffusione del sapere in contesti diversi e secondo modalità diverse. Le orazioni prese in esame sono di tre tipi. In primo luogo, quello dell'orazione che potremmo definire «istituzionale», ovvero l'orazione pronunciata in un momento preciso della vita accademica e dotata conseguentemente di orizzonti ed ambizioni più ampie. In secondo luogo, quello dell'orazione «occasionale», in cui si affrontano temi minori, ma senza per questo abdicare ad una funzione di trasmissione del sapere. In terzo luogo, affronteremo la tipologia della *prolusio inauguralis* di un corso universitario padovano edita in DARIL, muovendo però da un caso specifico, quello rappresentato dal professore di Medicina Practica Jacopo Scovolo, morto nel 1775, e di cui non conosciamo praticamente alcuna opera originale, se non le quattro *prolusiones* pubblicate a stampa o, in un caso, depositate in forma manoscritta nell'Archivio dell'Università di Padova. A fronte di questi testi ci chiederemo come possiamo leggere ed analizzare le *lectiones* in quanto opera, in quanto documento che, in assenza di altre testimonianze, ci restituisce il pensiero di un autore. Prima di rivolgerci all'oggetto del nostro saggio, è comunque opportuno riprendere rapidamente la questione delle tipologie di *lectiones inaugurales*, del ruolo che esse hanno ricoperto nella vita accademica di un'istituzione universitaria e/o nella produzione scientifica di un singolo autore e nella creazione della sua «immagine» nel contesto accademico e delle tecniche interpretative che la loro analisi richiede.

Come ampiamente anticipato nelle pagine precedenti, studiare le *lectiones inaugurales* implica la ricerca, la schedatura, la lettura e l'interpretazione di un larghissimo *corpus* di testi. Un *corpus* spesso negletto, in quanto

considerato o come un testo «occasionale» rispetto alla produzione scientifica «elaborata» di singoli docenti, o come un testo senza originalità, nel quale venivano, per così dire, semplicemente assemblate idee e nozioni già trasmesse (e meglio trasmesse) nella letteratura medica propriamente detta (manuali, monografie, studi precisi), o come il prodotto di una figura che, all'interno della storia della disciplina, non ricopriva un ruolo di primo piano, ma qualificabile sbrigativamente come «minore». Poco, se non per nulla, studiate sono, da un lato, le relazioni di questi testi con la produzione scientifica del docente e con la letteratura contemporanea sull'argomento, dall'altro, la funzione che tali forme di testo, soprattutto se inserite in chiave di paratesto/peritesto in accompagnamento ad altro tipo di pubblicazioni, possono assumere per spiegare il ruolo sociale e le connessioni che il loro autore possedeva, e la sua autorità in un singolo contesto accademico.<sup>5</sup> Ancora da definire infine, sebbene qualche passo avanti sia stato compiuto in questo senso, è il rapporto che si instaura in questi materiali tra oralità e scrittura, a proposito del quale si pone sia la domanda circa l'effettiva pronuncia dell'orazione in questione nel modo e nella struttura in cui noi la conosciamo (domanda a cui, in fondo, non potremo mai rispondere completamente, avendo noi perso la testimonianza della performance orale), sia la necessità di chiarire, almeno per sommi capi, se la forma del testo e la sua veste retorica rechino tracce, almeno implicite, di una sua effettiva pronuncia, e forse anche di una querelle da esso sollevata.

Un elemento fondamentale va comunque precisato, se si vuole affronta-

---

<sup>5</sup> Lo stesso discorso può essere fatto per un'altra tipologia di testo universitario, quello delle *disputationes*, la cui diffusione e la cui importanza nel percorso scientifico dei loro autori non era inferiore, in Epoca Moderna, a quello delle opere «originali». Cf. in proposito le considerazioni nell'introduzione («*Einleitung*») al volume GINDHART, MARTI, SEIDEL 2016, 7-25, qui spec. 7-9.

re in modo corretto il genere letterario delle *lectiones inaugurales*: la *lectio inauguralis* non è affatto l'unica tipologia di testo o l'unica «occasione» in cui un docente universitario trasferisce nella scrittura, e quindi fissa in modo preciso ed inalterabile, la propria attività accademica orale ed estemporanea; al contrario, questa tipologia di testo si inserisce nell'ambito più ampio dei discorsi accademici: una forma di comunicazione ed una tipologia di testo che solo recentemente è divenuta oggetto di sistematiche analisi. Qualche precisazione in merito alle tipologie di orazione accademica a cui possiamo rapportare la *lectio inauguralis* è a questo punto indispensabile, non solo per presentare un semplice catalogo e far comprendere ai lettori con quali tipologie di scritto possiamo confrontarci, ma anche – e soprattutto – per capire quali sono le loro differenti posizioni e funzioni in relazione alla storia della disciplina medica e del modo in cui essa veniva trattata nei contesti istituzionali; in breve, per comprendere in che modo le *orationes* accademiche, nelle loro diverse declinazioni, possano essere lette non solo come documento istituzionale, ma anche come documento relativo alla storia della scienza e dell'approccio alle diverse discipline scientifiche ed alla loro percezione, trattazione, e presentazione. Un rapido – e necessariamente superficiale – spoglio nella documentazione proveniente dalle Università di Jena, Halle, Helmstedt e Padova permette di osservare che si diedero almeno tre differenti tipologie di orazione accademica, che esemplarizzano modi differenti di presentare la medicina come disciplina scientifica, diverse strategie di scelta, approccio ed uso delle fonti, e diverse modalità di interazione tra contenuti scientifici e tecniche di comunicazione di tali contenuti; elementi che fanno di queste orazioni non tanto un puro esercizio retorico a cui il docente era obbligato per ragioni istituzionali e sociali, quanto un mezzo di diffusione di contenuti a tutto tondo.

Eccole in sintesi.

### 1. L'orazione «istituzionale»

In primo luogo, troviamo l'*oratio academica* che potremmo definire «istituzionale», in quanto legata a precisi momenti della vita accademica di un'istituzione o del percorso accademico di un docente. Un esempio perfetto di tale tipologia di testo si ritrova nella produzione di Lorenz Heister, medico, chirurgo e docente dell'Università di Helmstedt, autore, tra gli altri testi, di una *Oratio de incrementis anatomiae in hoc saeculo XVIII* pubblicata a Wolfenbüttel nel 1720 insieme ad un *Programma de inventis anatomicis huius saeculi*.<sup>6</sup> L'orazione originale fu tenuta il 18 luglio 1720, con tutta probabilità in occasione dell'entrata dello stesso Heister nel corpo accademico dell'Università di Helmstedt:<sup>7</sup> una sorta di *Antrittsvorlesung* e discorso di presa di servizio. Nella pagina recante il titolo Heister viene presentato come «antea in Academia Altdorfina [ossia, l'Università di Altdorf], nunc vero in regia atque ducali Iulia Helmstadiensi Anatomiae Chirurgiae atque Physiologiae professoris publici», mentre nelle pagine finali Heister si rivolge, per ringraziare della chiamata alla cattedra, non solo al pubblico, ma anche ai Duchi di Braunschweig-Lüneburg, da cui l'Università era stata fondata e da cui veniva finanziata, al *Prorector* ed ai colleghi, definiti, con formula classica, «Patres Academiae Conscripti». Nel caso di questa orazione, che traccia una breve storia ed un canone dei principali protagonisti dell'avanzamento scientifico dell'anatomia successivo al 1700, la domanda in merito al probabile rapporto con il testo ef-

---

6 HEISTER 1720.

7 Sull'Università di Helmstedt, cf. i volumi collettivi BRUNING, GLEIXNER 2010 e SCHMIDT-GLINTZER 2010; cf. anche KLEIN 2017, spec. 171-208 (cap. 4: «La médecine, ou l'art humaniste de concilier antique et moderne») sulla medicina.

fettivamente pronunciato non può trovare risposta se non evocando, a titolo del tutto induttivo, una sostanziale modifica, precisazione, ed ampliamento del testo, che, nella stampa, evolve sino a diventare un vero e proprio *excursus* storico-scientifico, una panoramica che traccia un canone dei principali attori e protagonisti del progresso della disciplina. L'interesse di questo testo dal punto di vista della storia della medicina universitaria pre-moderna può ritrovarsi in due aspetti precisi. In primo luogo, nelle tecniche con cui il progresso scientifico, e soprattutto la sequenza di personalità e scuole che hanno reso possibile tale progresso, viene rappresentato; in secondo luogo, nella rappresentazione delle ragioni epistemologiche di tale processo.<sup>8</sup> Se leggia-

---

8 Un discorso simile, seppure con le dovute distinzioni concernenti in particolare la dimensione meno specialistica dell'argomento (l'orazione riguarda, infatti, il progresso della medicina e delle discipline ad essa collegate in termini più ampi, e non la sola anatomia) può essere fatto per l'*Oratio saecularis* pronunciata il 12 dicembre 1700 da Bernardino Ramazzini (1633-1714), medico e docente padovano a partire dal 1700 (prima nella seconda cattedra di *medicina theorica* ed in seguito, a partire dal 1709, nella prima). Il testo, pubblicato una prima volta nella raccolta delle *prolusiones inaugurales* pronunciate dal Ramazzini a Padova, in RAMAZZINI 1708, fu riproposto in seguito in RAMAZZINI 1739. Il testo del Ramazzini, che si presenta, come altre sue opere, caratterizzato da una complessa retorica e soprattutto da un richiamo costante alla cultura ed alla letteratura classica, è interessante per la natura particolare della concezione del progresso della medicina in esso esemplarizzata. Ramazzini, infatti, presenta il rinnovamento della medicina negli ultimi due secoli a lui precedenti (ed in particolare nel XVII secolo) non tanto in termini teorici, evidenziando, come faceva Heister, la pubblicazione di testi rivoluzionari, ma pratici, sottolineando come l'innovazione fosse dovuta in particolare alle nuove scoperte rese possibili dal differente valore dato all'osservazione diretta ed alla sperimentazione, le quali hanno permesso non solo di rileggere con maggiore spirito critico il dettato dei testi classici (Ippocrate in particolare), per secoli stravolti dall'incomprensione e dalla manipolazione degli autori arabi, ma soprattutto di mutare e migliorare l'approccio alla materia. In particolare, emerge dal discorso di Ramazzini non solo il mutamento metodologico dovuto all'inversione dei ruoli dell'osservazione diretta e della lettura delle *auctoritates*, in cui la prima non è più di supporto o di conferma alla seconda, ma soprattutto quello relativo all'uso più massiccio di tecniche di ricerca e di apprendimento delle strutture fisiche ancora difficili da accettare nell'etica e nella deontologia scientifica contemporanea, e quello concernente la necessità, in un *modus operandi* che non ragiona più in termini specialistici, ma olistici nell'approccio alla medicina, di integrare nel sistema medico le varie branche dello studio della natura. In quanto al primo aspetto, quello riguardante le tecniche di ricerca, è importante ricorda-

mo, infatti, il testo pubblicato (che, ribadiamo, rappresenta sicuramente una rielaborazione successiva di quello pronunciato), notiamo che Heister ha operato una precisa selezione di autori e scuole; selezione che non solo ha il compito, che potremmo definire prosopografico, di collegare ogni personalità con un'opera, una scoperta scientifica o un momento di avanzamento della

---

re come una parte dell'orazione sia dedicata ad una giustificazione dell'importanza della dissezione animale (e, più in generale, sull'uso degli animali nella sperimentazione anatomica) per l'ottenimento di dati più precisi riguardo all'anatomia dei corpi viventi, e quindi anche del corpo umano; in questo senso, afferma Ramazzini, la dissezione non è una forma di crudeltà non necessaria nei confronti di un animale, ma uno strumento indispensabile per comprendere l'esatta natura e funzione di elementi del corpo vivente, elementi in seguito applicabili anche all'uomo (cf. RAMAZZINI 1739, volume 1, spec. 13-14). Quanto al secondo aspetto, quello concernente l'approccio olistico alla medicina e l'importanza del progresso scientifico di discipline ad essa complementari, come la botanica e la farmacopea chimica, possiamo ricordare che, nel caso della botanica, Ramazzini sottolinea come l'avanzamento di questo campo del sapere sia dovuto non tanto al fatto che le nuove scoperte e le ricerche che hanno condotto ad esse abbiano aumentato il numero di piante a noi conosciute, quanto al profondo mutamento metodologico che ha permesso di classificare le specie vegetali, ed a quello tecnologico che, grazie all'invenzione ed all'uso del microscopio, ha permesso di analizzare non solo la parte esterna, ma anche le loro componenti più nascoste, e di passare dalla rappresentazione dell'immagine della pianta allo studio della sua struttura (cf. *ibid.*, 15: «Diversa tamen methodo ac reliquis temporibus, nostra hac aetate excolta est botanica: antea circa externam plantarum effigiem, et signaturam praecipuus impendebatur labor, ut ea in re absolutam haberemus plantarum historiam, modo perfectam habemus anatomem. Oculis etiam microscopio armatis plantarum parenchymata, membranas, fibras, utriculos, canaliculos, per quos liquor nutritivus in plantam, et e planta in radices in orbem fertur [qualem circuitum magnus olim adumbravit Hippocrates] aperte conspiciamus. Quos vero praecipuum est, innumeris experimentis, non tralatitia scriptorum fide, plantarum omnium, fruticum, ac herbulae cuiusque, explosis veterum fabulis, satis explorata est virtus, et quam in parte conclusa lateat, num in volatili, an fixa, num acida, an alchalina»). Quanto, infine, alla farmacopea chimica (*spagyritica*), Ramazzini sottolinea come l'avvento della chimica abbia de facto aumentato il *range* di sostanze utilizzabili, e quindi allargato e migliorato il ventaglio di strategie terapeutiche a disposizione del medico; un approccio pragmatico, questo, alla nuova chimica perfettamente in linea con *l'esprit du temps* che, da un lato, sdogana questa strategia terapeutica dopo un secolo che aveva visto il graduale affermarsi di essa all'interno della formazione accademica in materia di medicina, d'altra parte conferma la sua natura di disciplina non indipendente, ma funzionalizzata alla terapeutica. Infine, per ritornare al nostro punto di partenza, ovvero l'idea di progresso scientifico, emerge che, per Ramazzini, contrariamente ad Heister, esso è dovuto non tanto all'avanzamento di

disciplina, ma anche quello di costruire e presentare, con la manifesta intenzione di valorizzare il divario nelle metodologie e nei risultati tra il pre-1700 ed il post-1700, vere e proprie scuole, sequenze di pensiero (in particolare, quella Leidense, o la tradizione della chirurgia francese, o l'attività di Morgagni non solo in quanto anatomista ed autore di testi di anatomia, ma anche in quanto correttore degli errori contenuti nelle *Tabulae anatomicae* del Mangetus).<sup>9</sup> Tali scuole sono, inoltre, presentate e strutturate in modo da sottolineare non solo l'innegabilità del progresso della disciplina medica, ma anche, e soprattutto, il ruolo determinante giocato da coloro che Heister considera i suoi diretti predecessori e modelli, e nella cui scia egli coscientemente si colloca. Un buon esempio di tale atteggiamento, che mostra una visione specifica del progresso scientifico e, in termini kuhniiani, della

---

una singola disciplina (meno che mai quella che egli rappresenta), ma a quello di un insieme di discipline che riguardano sia il corpo umano sia il mondo della natura in tutti i suoi aspetti. Tale visione va letta, con tutta probabilità, in riferimento alla concezione della medicina di Ramazzini che, in ossequio al proprio ed al più generalmente contemporaneo neo-ippocratismo, vedeva nella salute e nella malattia dell'uomo il risultato di un rapporto di causa-effetto provocato dall'interazione del corpo umano con l'ambiente che lo circonda, ed i cui risultati andavano esaminati e classificati tenendo conto sia dello status fisico del paziente, sia delle diverse componenti dell'ambiente in cui vive; esame e classificazione resi possibili soltanto attraverso l'acquisizione di un insieme di conoscenze non solo mediche, ma anche storico-naturalistiche. Tale progresso che, come si è detto sopra, non è «libresco», ma «sperimentale», viene descritto da Ramazzini non sulla base di una sequenza esaustiva di pubblicazioni, ma sulla base di una selezione di scienziati la cui centralità è considerata certa. Il progresso scientifico per Ramazzini potrebbe essere definito, richiamando Kuhn, come un insieme di «rivoluzioni» e personalità rivoluzionarie che hanno modificato il volto ed il contenuto di una disciplina, e la cui importanza va sottolineata astraendoli dal flusso cronologico. Su Bernardino Ramazzini si vedano comunque: MARINOZZI 2016, con ulteriore bibliografia; cf. anche GILS 1994. Su quanto detto in merito all'avanzamento delle discipline scientifiche appartenenti, o legate, al curriculum medico, si rinvia per brevità alla sintesi contenuta in PARK, DASTON 2006. Sulla dissezione e la vivisezione, si veda FRENCH 1999 e RUPKE 1987.

<sup>9</sup> HEISTER 1720, 84 e 98-99. L'opera a cui Heister allude è, comunque, MORGAGNI 1762 (originariamente pubblicati a varie riprese tra 1706 e 1719 in sei parti, in questa edizione apparsi in forma completa ed *aucta cum indicibus*).



«rivoluzione scientifica», ed una precisa volontà di ricollegare tale concezione del progresso scientifico ad un parnaso di autori in cui Heister stesso si colloca, con un meccanismo di autopromozione facilmente comprensibile in un'oratio come quella che sta pronunciando ed in un'occasione come quella in cui essa viene pronunciata, si ritrova nel momento in cui Heister, dopo aver introdotto il proprio pubblico alla vastità dei progressi ottenuti su scala internazionale da discipline importanti per la medicina come la storia naturale, la botanica o la chimica, si rivolge più direttamente all'anatomia. In questa trattazione, che costituisce l'asse portante dell'Oratio, egli rileva come il progresso di tale disciplina sia dovuto alla rivoluzione in essa operata dal trionfo dell'osservazione e di tutte quelle pratiche che privilegiano l'approccio diretto e non mediato con il corpo umano (*in primis* la dissezione,<sup>10</sup> che, ricordiamo, costituiva un punto cardine sia della pratica di insegnamento di Heister sia del suo incardinamento nell'*Academia Iulia*; ma anche la descrizione precisa degli organi e la loro rappresentazione nei manuali), e presenta esempi specifici di tale mutamento nell'atteggiamento e, di conseguenza, nella produzione di testi, tra gli autori dei quali sono presenti, oltre a personaggi di spicco come Baglivi, Morgagni, Lancisi o Valsalva, anche scrittori che, nelle classiche storie della medicina moderna, non trovano che uno spazio marginale. Uno di questi è Johannes Heinrich von Heucher (Henricus Heucherus; 1677-1746),<sup>11</sup> professore di medicina a Wittenberg e medico di Federico Augusto II di Sassonia, a cui Heister dedica un ampio paragrafo, ricordando che egli

---

10 Sulla pratica della dissezione e le sue interazioni con il formarsi della concezione della patologia, cf. il volume collettivo DE RENZI, BRESADOLA, CONFORTI 2018.

11 Su questo autore, cf. la voce contenuta nella *Deutsche Biographie*, accessibile al sito <https://www.deutsche-biographie.de/sfz31959.html> (consultato l'8 settembre 2019).

dissertationem promulgavit, quam ARS MAGNA, ANATOMIE inscribit: in qua solide ostendit, Anatomem artem esse revera magnam, sive utilitatem et iucunditatem eius respicias, in cognoscendo corpore sano, sive necessitatem eius ad veram debellandi morbos rationes consideres, sive denique difficultatem et requisita quam plurima, quae ad eam, cum rite docendam, tum recte addiscendam, requiruntur. Confutat igitur calumniatores atque osiores eius, demonstratque, non solum cadaverum humanorum, verum etiam aliorum animalium incisiones, ad corpus humanum rite cognoscendum, necessarias esse; neque sufficere aut figuras pictas, aut ceras, aliave arte repraesentatas partes, etiamsi ceteroquin sint perquam utiles, ad corporis nostri fabricam intime percipiendam, aliasque obiectiones misanatomicorum, quas vulgo obtrudunt, refellit. [...] Docet deinde anatomem et manuactione et libris simul recte addiscendam, bonamque dissecandi sive incisiones administrandi methodum ambobus hisce adminiculis comparandam esse. [...] Agit praeterea de apparatu, quo sector opus habere videtur, de requisitis sectionum magistris, de impedimentis et difficultatibus in sectione occurrenti [...]. Porro de ordine deliberat, quem sector potissimum sequi debeat, tam generatim, quam speciatim [...]. Denique recenset multas varietates, quibus corpora ratione vasorum, ductuum, numeri, situs partium, figurae, magnitudinis, variare solent, quas lusus naturae vulgo vocant; tandem cautiones addit, sectoribus prope observandam, ut omnia methodo convenientissima dividere, praeparare, atque ostendere queant.<sup>12</sup>

È quindi semplice notare che, nel caso dell'*Oratio* di Heister, il discorso inaugurale (qui inteso non solo come discorso di apertura di un singolo corso bensì come *Antrittsvorlesung* in una nuova istituzione, e dunque dotato di uno spettro e di un *background* dottrinale e, per così dire, ideologico notevole) si piega a scopi epistemologici precisi, diventando un modo di tracciare la storia di una disciplina scientifica – in questo caso, l'anatomia –, di presentarne l'identità secondo una precisa angolatura, fornendo a noi una testimonianza preziosa dello stato dell'arte, e di funzionalizzare tale stato alla figura di un docente ed al suo ruolo di insegnante e membro di accademia. In questo senso, non è anodino glossare quanto detto rilevando che l'*Oratio* di Heister fu stampata insieme al *Programma de inventis anatomicis huius saeculi*, che non si

---

12 HEISTER 1720, 55-57.

configura come un testo speculare al precedente soltanto in quanto affronta lo stesso tema, ma anche perché lo affronta non dal punto di vista del «canone» degli autori-chiave, ma di quello dei temi-chiave, ossia dei principali elementi di innovazione mostrati dall'anatomia contemporanea. Tali elementi, qui presentati in ordine cronologico, se letti assieme all'*Oratio* offrono al pubblico dei lettori ed agli studenti un vademecum prezioso ed omnicomprensivo dell'anatomia, in cui si ritrovano i testi principali, gli elementi metodologici e le scoperte che hanno segnato l'innovazione e, di riflesso, i dati e le nozioni che saranno insegnati dal docente (che, in questo caso, ancora una volta si autopromuove) e che gli studenti apprenderanno, garantendosi così una preparazione aggiornata ed avanzata.

## **2. L'orazione «occasionale» (l'invito alla *disputatio*)**

La seconda tipologia di *oratio* accademica è rappresentata dal discorso di invito ad una *disputatio*, che possiamo ricavare dal testo pubblicato della *disputatio/dissertatio* medesima. La definizione dello scritto presente nel titolo del medesimo può variare; per convenzione, però, si intende come «*disputatio*» il processo di discussione e di difesa/opposizione delle tesi contenute nella «*dissertatio*» che, nella sua forma scritta, rappresentava il punto di partenza della discussione stessa. Si tratta di un testo di solito breve (6-8 pagine) e redatto dal promotore (*praeses*) della dissertazione stessa, che viene di regola stampato in occasione di tale atto scolastico e che è eventualmente accompagnato da un insieme di elementi para-testuali quali lettere o piccoli poemi d'occasione composti, oltre che dal *praeses*, da colleghi del *respondens*, ovvero del candidato al dottorato. Questa tipologia di *oratio academica* è quella che, sino ad oggi, ha ricevuto meno attenzione; a nostra conoscenza, non esistono

infatti, studi specifici su questo elemento della stampa della *dissertatio*,<sup>13</sup> sulla sua diffusione nelle stampe delle *dissertationes*, sulla sua funzione sia nel quadro della *disputatio*, sia nella presentazione del testo al momento della pubblicazione. È possibile però ritenere, almeno in via ipotetica, che si tratti di un testo redatto dal *praeses* con l'intento di presentare il candidato prima della *disputatio*, di rendere pubblica la seduta, di invitare colleghi e commilitoni alla stessa; questo stesso testo sarebbe poi stato accluso, come tutti gli altri elementi para-testuali riguardanti la *disputatio*, nella stampa del testo, che, almeno nel caso che prenderemo in esame, precede l'esame pubblico. Questa tipologia di *oratio* - ammesso che sia stata effettivamente pronunciata, e non soltanto fatta circolare come foglio sciolto prima della *disputatio* - è, per il nostro intento, importante per diverse ragioni, ossia, essenzialmente, per il rapporto che questi brevi testi possono avere con l'opera del *praeses* e con la sua attività di insegnamento, o, nel caso costituiscano l'unica sua opera attestata, per la possibilità che essi ci offrono di ricostruire un suo profilo. Entrambe le tipologie di ricerca rispondono, comunque, ad un unico obiettivo, ossia quello di considerare le orazioni accademiche non come un'appendice occasionale rispetto alla produzione scritta «originale» di un docente di medicina, ma come un elemento a pieno

---

13 VAN HOORN 2007 menziona nella sua indagine sugli elementi para-testuali che accompagnano le *dissertationes* anche i *Gratulationsschreiben*, ovvero quei piccoli testi di lode e di congratulazione destinati al *respondens* da parte del *praeses* e di alcuni commilitoni, considerandoli giustamente come elementi fondamentali per ricostruire sia il milieu sociale ed accademico in cui i protagonisti della *disputatio* si muovono, sia il circuito dottrinale che essi difendono. Nel caso analizzato dalla Van Hoorn, comunque, essendo la *dissertatio sine praeside*, quindi discussa senza il sostegno del promotore (la studiosa indica, però, in Johann Juncker, allievo di Georg Stahl, il probabile *praeses* ed effettivo autore del testo), non sono rilevabili elementi che permettano di analizzare l'*oratio*. Sulla *disputatio*, cf., oltre al volume appena citato, ed il volume collettivo *Frühneuzeitliche Disputationen* per cui cf. *supra*, nota 5, anche i volumi collettivi MÜLLER, LIESS, VOM BRUCH 2007 e SZDUJ, SEIDEL, ZEGOWITZ 2012.

titolo della produzione stessa; nel primo caso, in quanto complementare all'opera, come elemento integrativo che non estende soltanto il numero degli scritti redatti, ma si pone in un rapporto dialettico con essi in quanto possibile abbozzo di uno scritto o di parte di esso poi ripreso e pubblicato, o di ripresa di parte di un testo già redatto in un contesto differente; nel secondo, in quanto unica attestazione dell'opera stessa. Se il primo caso attende ancora di essere analizzato in dettaglio, il secondo trova una sua conveniente esemplarizzazione nel caso di un docente alquanto modesto: Simon Paul Hilscher (1682-1748). Allievo di Georg Wedel a Jena, dove ottenne il dottorato nel 1705, fece poi ritorno a Jena, dove fu docente dal 1723 fino al 1745; qui tenne lezioni in materia di (iatro)chimica, patologia, e farmacia, assumendo nel 1727 la terza cattedra di «botanica» e divenendo nel 1730 ordinario di *medicina theorica* e, negli anni 1729, 1735, 1741, e 1745, rettore dell'Università.<sup>14</sup> La sua produzione scientifica è, se si eccettuano le ca. 40 *dissertationes* da lui dirette, ed il parallelo numero di discorsi di accompagnamento (recanti i titoli di *Prolusio*, *Programma*, o *Propempticon inaugurale*; ma la scelta della terminologia e la connotazione del tipo di orazione ad essa sottintesa non sono del tutto chiare), praticamente inesistente. Sotto questo aspetto, la personalità di Hilscher si avvicina a quella di Jacopo Scovolo, che tratteremo nel paragrafo seguente. Nonostante tale apparente somiglianza, il nostro scopo in questo paragrafo non è quello di proporre un paragone tra il docente padovano e quello jenense, ma esaminare, almeno sulla base, che riconosciamo insufficiente, di un esempio, il «genere letterario» delle orazioni di accompagnamento alle *dissertationes*, e di invito alla *disputatio*, ed in particolare le modalità in cui questi scritti occasionali hanno potuto veicolare

---

14 Una biografia di Hilscher è contenuta in GIESE, VON HAGEN 1958, 209-214.

contenuti scientifici. A questo scopo, abbiamo scelto, in via del tutto provvisoria – e soprattutto in quanto presenta un caso anomalo, in quanto l’*Oratio* di invito viene scritta non dal promotore, ma dal decano della Facoltà –, il *Programma de stratagematibus medicis: una oratio* pubblicata il 23 marzo 1738 in accompagnamento alla *Dissertatio inauguralis de vomitu gravidarum primis plerumque gestationibus mensibus fiente*, dissertazione difesa il 29 marzo dello stesso anno dal candidato Gottlob Ambrosius Christophorus Schelas sotto la guida di un collega di Hilscher, Hermann Friedrich Teichmeyer (1685-1746), professore di anatomia, chirurgia e botanica presso l’Università di Jena.<sup>15</sup> La *dissertatio* tratta (in forma di paragrafi separati, ognuno dei quali enuncia un argomento ed una tesi) del noto fenomeno della nausea e del vomito che affligge le donne durante i primi quattro mesi di gravidanza: fenomeno di cui il testo (ossia, il suo autore, Teichmeyer) si sforza di reperire e discutere cause, forme di manifestazione e terapie, procedendo, in chiave derivativa, da una panoramica generale sul ruolo del ciclo mestruale, sull’anatomia dell’apparato genitale femminile e sulla natura del feto (panoramica talvolta accompagnata da richiami a casi anatomici specifici descritti in opere di anatomia sulla base di dissezioni, come, ad esempio, dal *Sepulchretum* di Théophile Bonnet o dagli *Adversaria anatomica* di Giambattista Morgagni),<sup>16</sup> sino ad una descrizione del fenomeno stesso e della sua «meccanica» e delle cause che lo provocano (ovvero, gli spasmi muscolari che provocano l’espulsione della materia in eccesso o in qualche modo rifiutata dal corpo, l’abbondanza di umori e di *plethora*, l’eccessivo riempimento dei vasi sanguigni) e della sua presenza specifica nella gravidanza, che occupa i §

---

15 TEICHMEYER, SCHELAS 1738, pubblicato insieme a HILSCHER 1738.

16 BONET 1679; MORGAGNI 1762. Su questi testi, cf. il volume collettivo DE RENZI, BRESADOLA, CONFORTI 2018.

LIX-LXVIII, motivata con l'eccesso di tali liquidi - sangue, soprattutto - nel corpo della gestante, per chiudersi con alcuni paragrafi (§ LXIX-LXXXVI) dedicati ai rimedi da apportare, siano essi farmaceutici, «meccanici» (legature degli arti) o legati alla condotta ed al *regimen* di vita. L'orazione scritta da Hilscher (il *Programma*) occupa solo dieci pagine dell'opera, le ultime quattro delle quali dedicate a tracciare una breve biografia del candidato, le sue origini, il suo *cursus studiorum*, e, soprattutto, non ha alcun reale rapporto con l'argomento della *dissertatio*. Un para-testo nel para-testo, questa biografia, che evidenzia, come già notato dalla Van Hoorn, la posizione sociale del candidato, e si pone quindi, più che come un documento intellettuale, come una testimonianza del potenziale, da parte della stampa, della dissertazione, che si rivela come un testo volto a promuovere e sottolineare le connessioni del candidato nella società a lui contemporanea, e soprattutto nel mondo accademico. Si potrebbe, di conseguenza, concludere rapidamente osservando che il vero obiettivo, la vera *raison d'être*, di questa orazione è da collocarsi su un piano sociale piuttosto che dottrinale; la sezione dedicata all'argomento trattato risponderebbe così solo all'esigenza strategica di far entrare il pubblico nell'atmosfera della discussione e presentare il candidato in modo appropriato, elevando il tono della seduta. Ciò, s'intende, nell'ipotesi che l'*oratio* sia stata effettivamente pronunciata: una semplice possibilità, certo, ma alla quale riteniamo si possa prestar fede, se si guarda al lessico usato dallo Hilscher, che afferma, in apertura della presentazione del candidato, «Haec disserendi nobis occasionem fecit clarissimus et dignissimus Medicinae Doctorandus Gottlob Ambrosius Christophorus Schelhasius».<sup>17</sup> La valutazione dello scritto sarebbe, in questo senso, limitata

---

17 HILSCHER 1738, 9.

al suo ruolo di *Gelegenheitsschrift*, del tutto privo di qualsiasi valore nella trasmissione di contenuti scientifici. Sebbene non possiamo negare che tali *orationes* non abbiano un valore scientifico particolarmente spiccato, non crediamo che esse vadano dismesse con un giudizio così lapidario. Se guardiamo, infatti, alle tematiche scelte, notiamo che, in alcuni casi, il grado di specializzazione e di attualità dell'argomento, sebbene non di ampio respiro, ed il modo in cui esso viene trattato, fanno di questi testi un mezzo di comunicazione e di diffusione di informazioni interno all'istituzione e, attraverso la stampa del testo, proiettato verso l'esterno, verso la comunità scientifica. Intendiamo provare quanto appena affermato sulla base precisamente dell'opera di Hilscher. Se prestiamo fede al catalogo di titoli legati al nome di Hilscher e riportato nella *Deutsche Digitale Bibliothek*,<sup>18</sup> notiamo che, accanto alle 40 *dissertationes*, Hilscher ha composto almeno 29 *orationes* di accompagnamento ad una *dissertatio/disputatio*. I loro argomenti, apparentemente vari, vanno dall'abuso del caffè (*Proempticon inaugurale de abusu potus Caffee in sexu sequiori*)<sup>19</sup> a casi specifici di *mirabilia medica* – come la *Prolusio de unico in homine reperto rene, praegrandem continente calculum*<sup>20</sup> o la *Prolusio de tumore ventris oblongo post partum farcimini simili*<sup>21</sup> – sino ad elementi di deontologia medica e di elementi e casi di prassi medica – è il caso, questo, oltre che dell'orazione di cui andremo a discutere, del *Propempticon inaugurale de medicorum ingressu ad infirmos perquam necessaria*,<sup>22</sup>

---

18 Per un elenco delle opere legate al nome di Hilscher, cf. <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/person/gnd/11689251X> (consultato il 30 agosto 2019). Un elenco abbreviato è riportato anche nella pagina Wikipedia dedicata ad Hilscher, a cui si rimanda unicamente per permettere ai lettori di accedere più rapidamente ai testi ([https://de.wikipedia.org/wiki/Simon\\_Paul\\_Hilscher](https://de.wikipedia.org/wiki/Simon_Paul_Hilscher), consultata il 30 agosto 2019).

19 HILSCHER 1727.

20 HILSCHER 1733.

21 HILSCHER 1741.

22 HILSCHER 1731.



o della *Prolusio de officio medici in febribus acutis apparentibus urinis tenuibus aquosis et copiosis*.<sup>23</sup> In effetti, però, osservando più da vicino i temi scelti e la collocazione in cui sono pronunciati, è possibile riconoscere un *fil rouge* nelle *orationes* di Hilscher, che approfondiscono, da un lato – e più raramente, invero – temi attinenti alle sue materie di insegnamento, tra cui la botanica, la farmacia, la chimica medica (da notare, in questo senso, la breve *Prolusio de Aethiope minerali*,<sup>24</sup> dedicata al composto noto con tale nome, e frutto della commistione di mercurio e zolfo, ed ai suoi impieghi terapeutici), dall'altro, proprio l'ambito della prassi medica e delle sue regole, della deontologia e della condotta ideale del medico, con un interesse verso gli insegnamenti morali che la letteratura classica e la spiritualità cristiana possono offrire ad un medico. Un tema, questo, perfettamente adatto non solo alla natura «pubblica», ed alla funzione di dilettere ed ammaestrare il pubblico, che possiamo facilmente discernere nei procedimenti retorici dell'*oratio* di invito, ma anche strettamente attuale nella temperie culturale medica del XVIII secolo, e per due motivi precisi. In primo luogo, ed in chiave più generale, poiché il XVIII secolo è un'epoca in cui l'etica medica vive un periodo di trasformazione cruciale. Sotto la spinta sia di una sempre maggiore professionalizzazione della medicina accademica, che cerca di distinguersi e regolamentarsi rispetto alle altre tipologie di figure più o meno marginali e/o meno regolamentate nella loro preparazione (e.g., levatrici, praticoni), sia di un sempre più ampio e sviluppato ventaglio di attività che conduce i medici a confrontarsi con i giuristi, sia, *last but not least*, di un'evoluzione della figura del medico e delle regole che egli deve seguire, alla cui base non è – e non deve essere – la ricerca del profitto o del prestigio personale a tutti i costi, ma,

---

23 HILSCHER 1743.

24 HILSCHER 1748.

in un primo momento la messa in pratica di principi di *savoir faire* e di «comportamento prudente» atto a garantirgli la fiducia di una scelta clientela (è questo, ad esempio, lo scopo del *Medicus politicus* di Friedrich Hoffmann pubblicato nel 1738),<sup>25</sup> e, in seguito, il rispetto di un protocollo univoco e stabilito in modo concorde da una classe professionale ed adattato alla legislazione, l'etica medica diventa, se non ancora una disciplina codificata ed irrinunciabile, almeno un'area di discussione e di interesse da parte del mondo accademico e professionale.<sup>26</sup> In secondo luogo, ed in chiave forse più «locale» ma certo non meno importante, a causa del fatto che l'etica medica è un tema largamente frequentato nel contesto delle Facoltà di medicina di area tedesca, e particolarmente, oltre che dall'appena citato Hoffmann, anche e soprattutto dal collega Michael Alberti, allievo e successore di Georg Stahl sulla cattedra di teorica medica nel contesto favorevole a tali tematiche costituito dalla pietistica Università di Halle, nella quale la Facoltà di medicina era strettamente legata all'attività delle *Franckesche Stiftungen*.<sup>27</sup> In questo senso, possiamo tentativamente affermare che non solo i temi scelti da Hilscher per quelli che sono apparentemente solo *Gelegenheitsschriften* hanno una congruenza ben percepibile con il suo insegnamento e con i suoi interessi scientifici, ma soprattutto rispondono, con tutta probabilità, a molteplici obiettivi strettamente legati l'uno all'altro: in primo luogo, la realizzazione, in chiave più sofisticata rispetto all'esempio offerto dall'orazione di Heister, di un'operazione di «autopromozione», nel senso di un intento di rimarcare, di fronte a spettatori della *disputatio* e lettori della *dissertatio*, l'importanza delle

---

25 HOFFMANN 1738. Su Hoffmann, cf. da ultimo STEGER, SCHOCHOW 2015.

26 Sulla formazione di un'etica medica in età moderna, si rinvia per brevità ad MAEHLE 2011, con ulteriore bibliografia.

27 Su Michael Alberti, cf. KAISER, VÖLKER 1982; GEYER-KORDESCH 2000; DE CEGLIA 2009, con bibliografia; ZELLE 2001.

discipline da lui coltivate; in secondo luogo, la trattazione di un tema che, sebbene minore, fosse collocabile in una costellazione di argomenti o meglio, in un ambito tematico di grande attualità nel contesto in cui viene proposto; in terzo luogo, l'offerta al proprio pubblico, presente o *in spe*, di una trattazione che possedesse una base scientifica, ma fosse anche in grado di fare appello a strategie retoriche ed argomentative in grado di divertire, incuriosire, e soprattutto educare il pubblico. Siamo, quindi, ancora una volta, di fronte ad una concezione dell'*oratio academica* come un sistema di *Wissenstransfer*, questa volta declinato in modo da coniugare, alla presentazione ed alla messa a disposizione di un ambito di conoscenza ed alla promozione di esso e dei suoi rappresentanti (in questo caso, chi scrive), l'obiettivo di fare di tale ambito di conoscenza non solo un tema di dibattito, ma anche di diletto e di educazione morale. Per inciso, va peraltro notato che un processo di «confezione» e di abbellimento retorico della materia di medicina con l'obiettivo di connettere il diletto e l'istruire del lettore sono evidenziati non solo in quei generi letterari che noi potremmo più specificamente definire come «retorici», quali discorsi, *pamphlets*, lettere aperte, ma anche in quelli definibili, con tutte le *nuances* del caso, come vicini alla pratica professionale, come raccolte di *observationes* e *curationes*, la cui diffusione a stampa andava probabilmente al di là dello stretto contesto professionale – e pensiamo alle *Centuriae* di Amato Lusitano –, relazioni riguardanti il decorso di una malattia, o i cosiddetti *Fallberichte*, ossia le relazioni di «casi medici» o «medico-forensi» in cui una specifica situazione, come una malattia la cui apparenza eccezionale va al di là di quanto è presente nella manualistica, o un evento come un omicidio, un infanticidio, o un avvelenamento richiedono l'intervento e l'*expertise* di giuristi e medici allo

stesso tempo.<sup>28</sup> Se analizzato, il *Programma* di Hilscher sembra rispondere perfettamente allo scopo. Nelle poche pagine che lo costituiscono, il docente jenense affronta un problema specifico, ovvero le strategie che un medico deve seguire nel caso in cui il malato non sia colpito solo nel corpo, ma allo stesso tempo nel corpo e nello spirito. Il percorso seguito da Hilscher in questo senso è duplice, così come duplice è la struttura dell'*oratio*: da un lato, nella prima parte dell'orazione, egli evidenzia il ventaglio strategico ampio e multiforme che il medico deve impiegare nel momento in cui le malattie coinvolgono lo spirito; dall'altro, e nella seconda parte, filtra e mette insieme, muovendo dalla letteratura delle *observationes medicinales* e dei casi clinici soprattutto contemporanea, una sequenza di esempi che mostrano la patologia e soprattutto le soluzioni affrontate. Questo schema apparentemente semplice, bilanciato tra richiamo della teoria ed esemplificazione della pratica, nasconde in realtà alcune scelte interessanti ed alcuni punti di contatto con la letteratura medica antica e contemporanea. Per comprenderle meglio, è sufficiente percorrere brevemente il testo. Dopo una breve introduzione, che sottolinea i punti di contatto tra arte della medicina ed arte della guerra, accomunate dalla necessità di non dover applicare regole fisse, ma di approntare di volta in volta strategie specifiche, Hilscher nota che, nel momento in cui una patologia affligge allo stesso tempo il corpo e la mente, i rimedi tradizionali – *lege*: farmacologici in particolare – falliscono, ed il medico deve sviluppare «stratagemmi», ovvero agire con azioni puntuali che puntano a liberare il malato dalle proprie ossessioni e che di conseguenza

---

28 Su Amato Lusitano e la letteratura delle *observationes medicinae*, mi permetto di rinviare al volume collettivo in corso di stampa GONZÁLEZ-MANJARRÉS 2019, ed al mio articolo in esso contenuto VENTURA 2019, con ulteriore bibliografia. Sulla retorica dei *Fallberichte*, cf. RETZLAFF 2018. Sulla pratica medica in generale, cf. il volume collettivo DINGES et al. 2016.

agiscono sulla mente piuttosto che sul corpo.<sup>29</sup> Tali stratagemmi sono, a giudizio di Hilscher, non fissi, in quanto le malattie mentali non seguono il principio meccanico del disequilibrio dei fluidi e degli *humores* del corpo, ma adattati alla situazione specifica. Un apparente particolarismo patologico, quello di Hilscher, che in realtà riflette l'adesione precisa ed esplicita del docente jenense all'autorità di Celso che, nel capitolo 18 del III libro della *Medicina*, aveva messo insieme un ricco e documentato catalogo di malattie mentali, creando lo schema di categorizzazione e classificazione di questo genere di malattie (*insania* nelle sue varie forme)<sup>30</sup> ed enunciando il principio terapeutico che lo stesso Hilscher renderà centrale nella sua orazione: per le malattie della mente non esiste una terapia unica, così come non esiste una follia unica; è invece necessaria una «tassonomia» della follia, ognuna delle cui forme si esprime in un modo specifico, e richiede, aggiunge Hilscher sempre sulla falsariga di Celso, un intervento specifico. «Omne hujus negotii fundamentum, si quid nobis judicare licet, concinne ac sequentem in modum proposuit Celsus libro III, capitulo 18. Adversus omnium autem insanientium animos gerere se pro cujusque natura necessarium est».<sup>31</sup> Il richiamo di Hilscher a Celso è, in questo senso, interessante, e sotto diversi aspetti. In primo luogo perché testimonia, ancora nel XVIII secolo ed in ambito accademico (sebbene non sappiamo quanto tale scelta sia rappresentativa o condivisa), la validità del sistema nosologico e terapeutico celsiano, basato,

---

29 HILSCHER 1738, 5: «In praxi clinica obveniunt sat saepe deliria, chronica potissimum, quibus laborantium phantasiae, impenetrabiles ac saepe ideae absurdae adeo firmiter inhaerent, ut nec pharmacis, motum fluidorum perversum alias emendantibus, nec persuasionibus vulgaribus deleri queant, sed opus sit consiliis medicis argutis et ad ingenium insanientium accurate quadrantibus».

30 Sulla nozione di follia nell'Antichità, si veda il volume collettivo THUMIGER, SINGER 2018; su Celso specialmente 7-15.

31 HILSCHER 1738, 5.

come si è detto, sulla classificazione delle varie forme di *insania* e delle loro manifestazioni, nonché sulla diversificazione e sull'adattamento ad personam e d *ad genus insaniae* della terapia, tant'è che Celso è, per Hilscher, come *de facto* per la ricostruzione della storia della follia e dei suoi rimedi, un punto di partenza ed un riferimento culturale irrinunciabile. In secondo luogo, perché offre uno *specimen* del modo in cui un medico settecentesco non solo percepisce, descrive e correda di una terapia ideale le malattie mentali, ma anche fa delle stesse malattie un oggetto di descrizione retoricamente costruita e potenzialmente gradevole al pubblico che la riceve. In questo senso, è interessante notare che la prima, teorica sezione si conclude con un richiamo proprio alla diversificazione delle terapie strutturata sul modello celsiano, in cui si sottolinea il ruolo di stratagemmi come la costrizione dell'audacia e della temerarietà o la provocazione del riso, e l'uso della musica per scacciare tristi pensieri; un richiamo che costituisce il punto di partenza della sezione pratico-esemplificativa dell'orazione, in cui la casistica e gli *exempla* riportati - ricavati da autori-chiave della letteratura di casi medici come Johannes Hurnius (Jan van Heurne, autore della *Praxis medicinae nova ratio* pubblicata a Leiden nel 1587),<sup>32</sup> Thomas Bartholin (medico ed accademico danese, figlio di Caspar Bartholin ed autore delle *Historiarum anatomicarum rariorum centuriae I-VI* edite tra 1654 e 1661)<sup>33</sup> e Johann Nicolaus Pechlin (autore degli *Observationum physico-medicarum libri III*, pubblicati nel 1691)<sup>34</sup> - sono scelti, a nostro parere consapevolmente, non solo a causa della loro singolarità (come nel caso, ad esempio, del musicista malato di mente curato con il canto *Vom Himmel kam der Engel Schar* di Martin Lutero, ed in

---

32 VAN HEURNE 1587.

33 BARTHOLIN 1654-1661.

34 PECHLIN 1691.

particolare con il passaggio «Geduldig, fröhlich allezeit» che ebbe il potere di farlo rinsavire), ma soprattutto in ragione del fatto che essi in pratica rispecchiano il modello celsiano, esaltando la *prudencia* del medico intesa come flessibilità, adattabilità al caso del paziente, e capacità di elaborare strategie terapeutiche forse non sempre ortodosse né fisse, ma efficaci.

Ricapitolando: l'analisi del *Programma de stratagematibus medicis* di Simon Paul Hilscher ha dimostrato come una forma di orazione accademica a torto considerata come una semplice esercitazione retorica occasionale o come un'incombenza accademica legata alla cerimonia di promozione può essere esaminata come un vero e proprio documento intellettuale e dottrinale. Nel caso specifico di Hilscher, essa riveste un valore sia per il modo in cui affronta temi legati all'insegnamento della medicina ed alla definizione accademica della persona e della cultura del medico in un momento cruciale della trasformazione della loro immagine esterna, sia per il modo in cui testimonia un tentativo di riorganizzare fonti vecchie e nuove in modo da ricostruire una continuità di pensiero ed un messaggio unico intorno ad una questione ed alla storia della sua trattazione, sia, infine, per gli artifici e le strategie retorici e stilistici con cui trasforma il tema e la sua trattazione in un'esposizione rivolta non solo a dilettere, ma ad ammaestrare il proprio pubblico. Forse è proprio nella scelta di soggetti a volte apparentemente «leggeri» che si nasconde precisamente questo intento dilettevole-ammaestrativo, e nel modo in cui essi vengono trattati un'adesione alla natura dell'occasione in cui vengono pronunciati. Rispetto all'orazione «solenne» esemplarizzata dall'*Oratio* di Heister, va rilevato, la dimensione istituzionale è differente, in quanto l'orazione in questo caso non mira a diffondere un messaggio ed una presa di posizione «ufficiale» della Facoltà di Medicina e dei suoi membri in merito ad

una precisa questione, ed a sottolineare, in un'aperta operazione di auto-promozione, il valore del proprio contributo, ma di sottolineare, attraverso la presenza della persona del *praeses* o, in questo caso, del Decano, in forma di discorso, la coesione del mondo accademico intorno al candidato, e l'importanza della sua persona e del percorso accademico compiuto.

### 3. La *prolusio inauguralis*

La terza ed ultima tipologia di orazione accademica è la *prolusio inauguralis* di un corso, che a questo punto, rispondendo al nostro intento, andremo ad esaminare sull'esempio dell'opera di Jacopo Scovolo. Su questo docente padovano sappiamo poco: nato a Brescia in un anno per noi non determinabile, appartenente ad una nobile famiglia,<sup>35</sup> Scovolo, dopo aver forse esercitato la libera professione, ottiene la docenza di *medicina practica* a partire dal 1744 (*in secundo loco*), per poi passare, dopo lunghi anni di vacanza della cattedra, al *primo loco* nel 1760.<sup>36</sup> Mantenne poi la cattedra sino all'anno della sua morte, il 1775, anno in cui gli successe Giovanni Fortunato Bianchini. La carriera universitaria dello Scovolo fu contrassegnata da una completa mancanza di eventi straordinari: a giudicare dai *Rotuli artistarum*, tenne ad anni alterni una sequenza precisa di corsi, riguardanti rispettivamente (1) le patologie *a capite ad calcem*, partendo dalla testa per arrivare sino al cuore, (2) le patologie *a capite ad calcem*, partendo dal cuore per arrivare con tutta probabilità non alle estremità del corpo, ma ai reni, concludendo con la *syphilis* o *morbus gallicus*,

---

35 Sulla famiglia Scovolo, cf. da ultimo STRADIOTTI 2017. Ringrazio vivamente il Dr. Francesco Piovan (Archivio Storico dell'Università di Padova) per aver attirato la mia attenzione su questo studio.

36 Si veda in proposito la testimonianza dei *Rotuli artistarum* che riportiamo in Appendice. Cf. anche FACCIO LATI 1758, qui 341 (sulla cattedra *in secundo loco*; l'avvicendamento al *primus locus* esula dai limiti cronologici del volume).



come si può evincere dalla lezione inaugurale *Synopsis eorum quae hoc anno publice traditurus est Jacobus de Scovolo* pubblicata nel 1764 (in corrispondenza, dobbiamo presumere, con l'insegnamento impartito nell'anno accademico 1764-1765),<sup>37</sup> e (3) le febbri. Come la sua carriera accademica, la sua opera fu altrettanto scialba: di lui conosciamo soltanto le quattro *prolusiones inaugurales* edite nel corpus DArIL, ossia, oltre alla *Synopsis* che abbiamo appena citato, la *Summa eorum quae de morbis capitis in prima sede Gymnasii Patavini practicae acturus est Jacobus de Scovolo*, pubblicata nel 1763,<sup>38</sup> in corrispondenza, quindi, con l'insegnamento dell'anno accademico 1763-1764, e la *Synopsis eorum quae de morbis pectoris et abdominis publice hoc anno exponit Jacobus Scopulus, medicinae practicae professor*, apparsa senza indicazione di data e luogo (ma per la quale, se consideriamo l'argomento e rileviamo la mancanza dell'indicazione del *primus* o *secundus locus*, possiamo in via ipotetica restringere il campo della pubblicazione agli anni accademici precedenti al 1760).<sup>39</sup> La quarta *prolusio*, che abbiamo intitolato *De corde humano*, è invece conservata soltanto in forma manoscritta, senza indicazione di data; possiamo, però, inferire dalle parole di Scovolo, che ricorda come egli «*decem et octo annos in hac celeberrima Academia non sine Auditorum frequentia, medicinam publice tradidi et in privatorum periculis [...] hactenus versatus sum*», che la *prolusio* sia stata composta verso il 1761, ed in ogni caso non oltre il 1764.<sup>40</sup> Abbiamo quindi a che fare con un autore che non ha, *de facto*, pubblicato altro che i programmi delle proprie lezioni. Rare sono le tracce di altri scritti. Se prestiamo fede al catalogo dei codici conservati nella Wellcome Library di Londra, 12 consulti medici attribuiti a Scovolo sarebbero

---

37 SCOVOLO 1764.

38 SCOVOLO 1763.

39 SCOVOLO s.d.a.

40 SCOVOLO s.d.b.

conservati nel MS 4472, un manoscritto scritto a Venezia alla fine del XVIII secolo e contenente una silloge di 59 consulti ascrivibili, oltre che a Scovolo, ad Alexandre Knips-Marcoppe, a Giuseppe Olivi, a Giovanni Pietro Scardona, ad Ignazio Lotti ed ad altri.<sup>41</sup> La testimonianza di questa raccolta potrà servire, se analizzata, a confermare la notizia secondo cui Scovolo sarebbe stato, più che un brillante docente, uno stimato professionista della medicina, con una buona clientela.

Più problematica la seconda ed ultima testimonianza di una possibile pubblicazione non originale dello Scovolo, ovvero la rarissima *Dichiaratione dell'illustre signor Alberto Haller intorno alla questione della sensibilità, e della irri- tabilità, pubblicata in Vienna l'anno 1768 dal celebre archiatro, e p. p. il signor An- tonio de Haen, tradotta in lingua volgare da Giacomo Scovolo p. p. nell'Università di Padova*, e dallo stesso fatta stampare «a lume della studiosa gioventù», Vi- cenza, per Francesco Modena, 1770.<sup>42</sup> Non ci è stato possibile visionare, sino ad ora, l'unico esemplare del testo apparentemente accessibile in una bibliote- ca europea, conservato nella Biblioteca Bertoliana di Vicenza, e quindi non possiamo emettere al momento alcun giudizio sull'opera. Qualche dato pos- siamo però fornirlo, almeno in via indiretta. Nel 1768, infatti, Anton de Haen (1704-1778, un antico allievo, come Haller stesso, di Herman Boerhaave a Lei- den, e docente di medicina a Vienna a partire dal 1754) pubblica, all'interno del volume XII della sua *Ratio medendi in Nosocomio Practico* (un'opera immen- sa - 30 volumi, più 3 di continuazione, pubblicati a Vienna tra il 1758 ed il 1779<sup>43</sup> - in cui il medico e docente all'Università di Vienna assemblava e met-

---

41 Il Catalogo dei manoscritti conservati presso la Wellcome Library è accessibile online al sito [www.wellcomelibrary.org](http://www.wellcomelibrary.org), ad locum (consultato il 25 agosto 2019).

42 SCOVOLO 1770.

43 HAEN 1758-1779.

teva a disposizione, anno per anno, i frutti della propria attività pratica, del suo pensiero e della sua cultura medica), una *Finis quaestionis de sensibilitate et irritabilitate* (caput VII, 263-274), che può essere definita, allo stesso tempo, come una ripresa dei termini principali della propria posizione all'interno della polemica anti-halleriana, una storia della controversia intercorsa tra i due, ed un tentativo di trovare un punto di incontro tra le teorie.<sup>44</sup> Più specificamente, egli presenta, muovendo dalla propria pubblicazione, nel 1761, delle più note *Difficultates circa modernorum systema de sensibilitate et irritabilitate corporis humani* (a cui possiamo aggiungere la pubblicazione, nel 1762 a Vienna, delle altrettanto famose *Vindiciae difficultatum circa modernorum systema de sensibilitate et irritabilitate humani corporis, contra viri perillustris, atque clarissimi Alberti von Haller, ad easdem difficultates apologiam*, che contenevano anche due dei punti cruciali della polemica: la critica alla scarsa validità degli esperimenti halleriani, condotti su animali, ed un presupposto «meccanicismo» di Haller, contro cui il medico viennese obiettava l'impossibilità, per l'intelletto umano, di definire precisamente la «vitalità» del corpo),<sup>45</sup> i punti ed i protagonisti principali e la storia della polemica. Questa aveva per oggetto la differenziazione, difesa da Haller ma di certo non estranea al più largo dibattito contemporaneo in materia, tra movimento e sensazione – due specifiche funzioni legate, la prima, alle strutture muscolari, la seconda, ai nervi ed alle strutture nervose –, e sulla classificazione delle varie componenti anatomiche del mondo umano ed animale nelle due categorie suddette sulla base di una sovrapposizione complessa di sperimentazioni che, va osservato, hanno costituito una tappa importante nella costruzione di un metodo scientifico nel XVIII secolo, in cui

---

44 Cf. sull'argomento STEINKE 2005, qui 237-240 e note 29-38, 267-268.

45 HAEN 1762.

parti anatomiche come, ad esempio, la *dura* o la *pia mater* venivano alternativamente, ed ambiguamente, classificate come appartenenti alle due categorie e funzioni. Nello scritto del 1768 de Haen, muovendo dalla difficoltà di riconoscere a componenti anatomiche come i tendini una natura «sensibile», pur riconoscendo il dolore provocato dalle ferite ad essi inflitte, mostrava come, da un lato, la nozione di sensibilità fosse soggetta a diverse cause, e non solo alla presenza di nervi all'interno di una struttura organica, ma anche e soprattutto come le conseguenze nel campo della fisiologia di tale conclusione fossero diverse da quelle condotte nel campo della patologia e della terapeutica (soprattutto chirurgica). Lo scritto tradotto, a quanto sembrerebbe, da Scovolo era, quindi, un ibrido tra un riassunto delle tappe principali della polemica, il cui valore poteva essere essenzialmente quello di una bibliografia cronologicamente organizzata delle tappe del dibattito, ed il punto di separazione, anche disciplinare, a cui essa era giunta.<sup>46</sup>

Ora, sembra piuttosto strano che Scovolo, che nella sua *Prolusio* dedicata al cuore presenta come proprio punto di riferimento precisamente lo Haller, abbia scelto di pubblicare la traduzione italiana di un'opera di matrice «anti-halleriana» (ricordiamo, a tal proposito, che alcune opere di Haller erano state già tradotte in italiano da Giambattista Bassani).<sup>47</sup> Una spiegazione possibile – ma, in assenza di una consultazione dell'opera, puramente ipotetica – starebbe nell'allargarsi e nell'infittirsi del dibattito europeo intorno alla

---

<sup>46</sup> Su Haller ed il *réseau* internazionale di dotti che corrispondono con lui, cf. CATHERINE 2012 e NICOLI 2013. Per un riepilogo del dibattito intorno alla teoria dell'irritabilità, cf. MONTI 1990; DUCHESNEAU 1982; STEINKE 2005, ed il volume collettivo STEINKE 2008. Sulla teoria dei movimenti muscolari e nervosi, espressa da Haller nella differenziazione tra irritabilità e sensibilità, mi permetto di rinviare alle ricerche in corso di Luca Tonetti (Università di Roma «La Sapienza»; cf. <https://uniroma1.academia.edu/LucaTonetti>, consultato il 7 settembre 2019).

<sup>47</sup> STEINKE 2005, 135-137 sulla ricezione italiana delle opere di Haller e gli esperimenti condotti negli anni '50-'60 del XVIII secolo.

teoria della sensibilità e dell'irritabilità, a cui parteciparono anche accademici come Giovambattista Morgagni o Leopoldo Marco Antonio Caldani, collega dello Scovolo all'Università di Padova, e nella necessità di mettere a disposizione del pubblico italiano un documento che attestava un punto di svolta importante nella polemica. Forse Scovolo avrebbe voluto, con il suo tentativo di mettere a disposizione in versione italiana uno degli scritti legati al dibattito, rendere più semplice l'approccio al problema da parte del pubblico italiano e guadagnarsi, come d'altronde fecero altre figure minori della medicina accademica italiana come Domenico Vandelli (1732-1815), anche lui di formazione padovana, un posto nella «galassia» di eruditi orbitante intorno al dibattito europeo sull'irritabilità e la sensibilità. In ogni caso, in assenza di una conoscenza diretta dell'opera tradotta e di un'indagine sugli eventuali elementi para-testuali come presentazioni e note da parte dell'editore-traduttore, nulla in merito ad un possibile anti-hallerianismo di Scovolo o a qualsiasi tentativo da parte sua di prendere posizione può essere inferito con sicurezza. Soprattutto, non è possibile comprendere se e come la traduzione di Scovolo fosse stata eventualmente letta e recepita a Padova; è infatti noto che Caldani prese posizione intorno a questo scritto, rilevando l'avvicinamento tra de Haen ed Haller, ma non sappiamo in quali rapporti lo scritto di Caldani (*l'Esame del Capitolo Settimo contenuto nella XII: Parte dell'Ultima Opera del [...] Antonio de Haen*, pubblicato a Padova, appresso Giuseppe Comino, nel 1770, quindi contemporaneamente alla traduzione di Scovolo) fosse con il prodotto del collega. A giudicare da una lettura della prefazione, la traduzione di Scovolo doveva essere stata pubblicata da poco (essa è ricordata, senza esplicita menzione del traduttore,

come «stampata pochi dì orsono»),<sup>48</sup> ma indagini ulteriori all'interno del testo saranno necessari per comprendere se Caldani l'avesse davvero consultata.

A questo punto, terminata la nostra panoramica sul tutto sommato modesto risultato dell'attività scientifica e scrittoria di Scovolo, possiamo rivolgerci alle sue *prolusiones*. Come si è già osservato, tre di esse sono in sostanza un'esposizione dei programmi del corso. In esse, soffermandoci sull'esempio costituito dalla *Synopsis [...] de morbis pectoris et abdominis*, per ogni organo vengono presentate una lista ed una classificazione delle principali patologie, ognuna delle quali, annuncia Scovolo, sarà descritta secondo la logica classica che, muovendo dalle cause, si sofferma sui *signa*, le conseguenze sul corpo, ed il loro decorso, in una prospettiva che potremmo definire neo-ippocratica, in quanto tendente a presentare, per ogni malattia, una precisa definizione delle premesse ed una precisa esposizione delle mosse che il medico deve compiere per ogni tipologia di malanno. Solo raramente, invece, il nostro docente presta attenzione alla fisiologia del corpo ed alle prese di posizione che riguardavano tale argomento, inquadrando la fisiologia degli organi e le interpretazioni delle loro funzioni nella didattica della patologia e della terapeutica. Uno «sconfinamento» significativo si ritrova, tuttavia, nel caso della trattazione dello stomaco,<sup>49</sup> in cui, prima di trattare delle patologie che lo colpisco-

---

48 CALDANI 1770, prefazione dell'editore, non paginata (esemplare accessibile sul web: <http://digital.onb.ac.at/OnbViewer/viewer.faces?doc=ABO%2BZ166186206&order=5&view=SINGLE>, consultato l'8 settembre 2019).

49 SCOVOLO 1763, 5, § 6: «... Exordimus igitur quaerendo, undenam sit causa, quas regit partes illas [scil. viscera, n.d.r.], quae ad functiones attinent naturales. Probamus inde hanc esse, unde et ipsa vitalium functionum causa est; primum dicimus de modo et causis, per quas digestio (mirum sane opus) fit in ventriculo. Hic contendimus, de hoc difficilissimo argumento in hanc diem Doctissimo Boeraavio melius philosophatum esse neminem. Quare et nos ex ejus sententia, qua fiat, et unde sit digestio, explicamus. His positis, vitatae concoctionis ciborum, diversae naturae ructuum a corrupto ventriculi officio proficiscentium, nauseae denique, vomitusque causas in medium adducimus». Significativamente, notiamo che la *Synopsis eorum, quae hoc anno publice traditurus*

no, Scovolo annuncia che tratterà delle funzioni vitali espletate da questo organo, e soprattutto della *digestio*, seguendo la spiegazione sostanzialmente meccanicistica di Boerhaave. A giudicare da quanto abbiamo appena detto, possiamo concludere che, dietro all'apparentemente scialba presentazione di Scovolo, è possibile ricavare in controluce dati importanti sul suo *background* culturale, sui modelli e sulle *auctoritates* seguite (Ippocrate, Boerhaave), sui principi che applica (con tutta probabilità, una visione meccanica delle funzioni degli organi ed un principio strettamente classificatorio delle patologie basato sulle differenze tra *causae*, *signa*, e decorso, che presuppongono, da parte del medico, piuttosto che l'applicazione di un principio rigidamente deduttivo, l'astrazione induttiva dei dati ricavati dal caso specifico). Possiamo così vedere all'opera nel procedere di Scovolo una riduzione e funzionalizzazione delle informazioni in materia di anatomia e fisiologia da fornire alla formazione del medico pratico, limitate sostanzialmente all'esposizione del funzionamento *in naturali statu*, in modo tale che il futuro medico comprendesse più rapidamente cause e manifestazioni delle possibili disfunzioni; un dato, questo, che pur potendo sembrare ovvio, data la tipologia della cattedra ricoperta, va comunque sottolineato, in quanto, come si nota dalle *querelles* intorno alla dottrina halleriana, le vie dell'anatomia, della fisiologia e della patologia si stavano, in quei decenni, allontanando significativamente nelle loro scoperte da un'ambizione di univocità e coerenza, per mostrare sempre più spesso deviazioni, discrepanze ed ambiguità nel *modus operandi* e nelle conclusioni a cui gli studi che le riguardavano giungevano.

---

*est*, pubblicata nel 1764 (SCOVOLO 1764), aggiunge, nello stesso passaggio (5, § 6), anche la menzione di Haller, segno questo forse di una maggiore familiarità dello Scovolo con l'opera del medico svizzero, familiarità che condurrà, nel 1770, alla pubblicazione della *Dichiaratione* di cui abbiamo parlato nelle pagine precedenti.

Maggiormente ambiziosa rispetto alla *Synopsis* ora ricordata è la *prolusio De corde humano* che conserviamo, senza indicazione di data o luogo, in forma manoscritta, ma che possiamo tentativamente datare, come osservato sopra, ad anni tra il 1761 ed il 1764 (considerato, però, che nel 1761-1762 il corso di *medicina practica* tenuto da Scovolo riguardava i *morbi a corde infra*, potremmo collocarla in questo segmento cronologico).<sup>50</sup> Contrariamente alle altre *prolusiones*, in cui Scovolo esponeva semplicemente i punti principali da lui trattati durante le lezioni, la *prolusio de corde humano* può essere letta come un percorso attraverso le principali caratteristiche dell'organo, e soprattutto delle principali questioni affrontate nella scienza dall'Antichità fino ai contemporanei, ovvero la collocazione all'interno del corpo vivente, la sua natura e struttura (muscolare o carnosa, le due posizioni originariamente espresse da Ippocrate e Galeno; significativamente, Scovolo nota che i moderni anatomici hanno sostanzialmente confermato la veridicità dell'intuizione ippocratica, pur precisando che il cuore «*constat enim ex fibris carneis, nerveis, tendineis, arteriis venisque*»), da cui scaturiscono i temi successivi ovvero la presenza all'interno del cuore dei *vasa lymphatica*, le proporzioni dei due ventricoli, e soprattutto il ruolo del cuore come centro propulsore della circolazione sanguigna. La menzione della funzione del cuore nella circolazione sanguigna (che include in sé anche la *vexata quaestio* dei fattori che permettono al sangue di circolare, ovvero se sia soltanto la forza del cuore o anche altre concause come i *vapores* del corpo o l'aria contenuta nei vasi sanguigni, tutte concause che Scovolo esclude, osservando come la sperimentazione sui corpi vivi e morti abbia permesso di dimostrarne l'infondatezza) conduce il nostro docente ad affrontare quello

---

50 SCOVOLO s.d.b.



che è senza dubbio il tema centrale, il nodo tematico dell'orazione, con cui essa si conclude, ovvero la causa del moto del cuore, che Scovolo sintetizza con un passaggio che mostra in modo inequivocabile la sua aderenza alle teorie dell'irritabilità halleriana, ovvero il suo interesse per le implicazioni di tale teoria, passaggio che qui riportiamo per intero.

Si igitur causa motus cordis non unica est a nervis, iure ac merito sentiendum est cum iis qui docent, veram causam motu cordis ponendam esse in eius irritabilitate, non modo quia cor est musculus, sed quia ceteris musculis est irritabilius; neque opus est pluribus demonstrare magnam cordis irritabilitatem, quia nostris hisce temporibus satis manifeste demonstrata est. Statuere itaque oportet cordis irritationem ab apellente sanguine factam, habendam esse pro causa primaria motus cordis. Animadvertit Hallerus cor in motum agi, ubi nervi cordis sentientes, qui intime eius tunicae vicini sunt, a transeunte sanguine irritantur; animadvertit praeterea cordis auriculas ipso corde esse irritabiliores, tum quia tenuissime sunt, tum praecipue quia eorum nervos fore nudos, eo minus sanguis tangit. Haec singula certa satis sunt, quia confirmantur experimentis, quae fecerunt viri clarissimi, Harveius, Bartolinus, Bergenis.

L'orazione, pur mancando di originalità, merita attenzione per numerosi motivi. In primo luogo in quanto, pur riferendosi direttamente al corso che Scovolo terrà (senza dubbio su una cattedra di *medicina practica*), esso trascende i limiti tematici del corso stesso, in quanto da un lato non fa neppure cenno alle patologie cardiache, dall'altro affronta le questioni nodali dell'anatomia e della fisiologia cardiaca. In questo senso, si potrebbe affermare che la *prolusio* in questione possa essere stata scritta con un'ambizione superiore rispetto alla semplice apertura di un corso, ad esempio al momento del passaggio, nel 1760, alla prima cattedra di *medicina practica*, con lo scopo, quindi, di dimostrare al proprio pubblico orizzonti più ampi di un semplice «patologo». In mancanza di ulteriore documentazione in proposito, non possiamo però spingere oltre la nostra ipotesi.

Possiamo nondimeno interrogarci sulla biblioteca di fonti messa insieme da Scovolo. Lungo tutto il testo della *prolusio*, un gran numero di autori è citato e, come si può facilmente rilevare, selezionato attraverso un ampio arco temporale, che va da Aristotele sino a Thomas Bartholin ed Haller. Eppure, a ben leggere, queste *auctoritates* non ricoprono tutte lo stesso ruolo nel percorso intorno al progresso scientifico che Scovolo vuole tracciare. Se, indubbiamente, un ruolo chiave è giocato da Albrecht von Haller, punto di arrivo e culmine delle nostre conoscenze in merito al cuore, in quanto la natura «irritabile» del cuore ha permesso di risolvere in modo soddisfacente alcuni problemi fondamentali, ovvero quello riguardante la natura muscolare del cuore, quello concernente la natura del suo movimento, e quello relativo alla sua funzione di pompa che permette al sangue di circolare, è anche vero che una rete di autori, e specialmente quelli che hanno seguito una metodologia sperimentale (Borelli, Albinus) e quelli che hanno riformato l'anatomia grazie alle osservazioni (Bartholin, Vallisneri) rappresentano il perno intorno a cui la nuova cultura medico-scientifica si snoda.<sup>51</sup> In questo senso, essi partecipano non solo ad una *querelle des anciens et des modernes* che li oppone ad Aristotele, Plinio, Galeno, ma anche ad una *querelle* che oppone una cultura medica libresca ad una fondata sull'osservazione (cultura sperimentale che, in un certo senso, trova in Ippocrate il proprio più antico campione; un autore con cui anche i moderni sperimentatori finiscono per ritrovarsi d'accordo!). Tale *querelle* si esprime, a ben vedere, non solo nella contrapposizione tra raggruppamenti di autori che noi possiamo creare

---

51 A causa della natura estremamente abbreviata delle note di Scovolo le opere in questione non sono sempre facilmente identificabili. Al momento, posso identificare le seguenti: BORELLI 1685; BARTHOLIN 1663; VALLISNERI 1733, qui vol. II. Quanto a Bernhardus Albinus, ammettiamo che l'opera citata da Scovolo non ha potuto essere identificata con certezza; potrebbe però trattarsi di ALBINUS 1754-1764 o di HARVEY, ALBINUS 1737.

leggendo il testo, ma anche nella sequenza degli autori che lo stesso Scovolo mette insieme, facendo in modo che emergano da un lato le opinioni fallaci che la scienza moderna ha provveduto a sfatare (e.g., l'errata collocazione del sito del cuore, difesa da Aristotele, Plinio, Eliano, che i moderni, a partire da Realdo Colombo, hanno provveduto a far accantonare) e soprattutto, dall'altro, le controversie tra autori, come nel caso, ancora una volta, della causa ultima della circolazione del sangue, il cui dibattito tra «sperimentatori» e «speculatori» il nostro oratore sintetizza come segue.

Habuerunt hanc opinionem nonnulli clari viri, Kheillius, Robertus Vichijt alii-  
que, qui ut probent sanguinem non unice moveri a corde, in medium afferunt  
observationes traditas a viris celeberrimis Vuinclovio, Vuannueteno, Valisnerio,  
qui fetus viderunt vegetantes sine corde et homines vitam utcumque producen-  
tes, quamquam aut sine corde nati essent, aut morbi eorum cor destruxissent.

Oppure nel caso della contrapposizione tra i difensori e gli oppositori di Vesalio in merito alla presenza di tessuti fibrosi («*fibras rectas*») nel cuore.

Emerge, quindi, da questa *prolusio* l'obiettivo non solo di aprire un corso, ma anche di fornire un quadro preciso del percorso scientifico che ha portato al perfezionamento delle conoscenze intorno all'anatomia ed alla fisiologia del cuore, percorso che si è nutrito non solo di temi centrali, ma anche di controversie e di dibattiti, e del sovrapporsi e del sostituirsi di metodologie. Un vero e proprio manifesto intellettuale, scritto, ci piace immaginare, da uno Jacopo Scovolo giunto ad un punto di snodo della propria carriera e del proprio – non proprio brillante – percorso scientifico, ovvero nel momento in cui giunge alla prima cattedra e si confronta più direttamente con il diffondersi delle teorie halleriane.

## Conclusioni

È tempo, a questo punto, di presentare qualche breve conclusione. Gli esempi di testi e di autori che abbiamo fornito, con la sola eccezione di Lorenz Heister, non sono classificabili tra le vette più alte della medicina moderna. Al contrario, essi rientrano in un livello di produzione scientifica e di innovazione intellettuale e dottrinale minore e sono espressione della quotidianità della prassi accademica. Il loro studio, però, fa emergere alcune questioni a cui studi futuri dovranno fornire risposte al fine di comprendere meglio non solo la prassi accademica settecentesca, ma anche la struttura e l'organizzazione dei testi e degli strumenti a disposizione di tale prassi, le modalità di percezione e di utilizzo di essi, nonché le modalità di comunicazione e di disseminazione delle informazioni in esso contenute. In primo luogo, e più genericamente, abbiamo visto come le *prolusiones inaugurales* fanno parte di un più ampio quadro di *orationes academicae* e di forme di esercizio della retorica accademica. Il genere di testo rappresentato dall'*oratio* accademica non è, abbiamo dimostrato, né univoco, né ancora sufficientemente descritto in tutte le sue parti. Un complesso esercizio di *Gattungsdefinition* si apre alla ricerca futura, che dovrà definire non solo il catalogo dei testi che lo compongono, ma anche i diversi criteri di individuazione, differenziazione e catalogazione delle tipologie, prendendo in considerazione, allo stesso tempo, elementi «interni» (fonti, argomenti, spie stilistiche) ed «esterni» (luogo e data di pronuncia, occasione, contesto, indicazioni relative ad un possibile pubblico). Gli *specimina* offerti hanno potuto solo dimostrare l'ampiezza del problema e del lavoro che andrà svolto per dare ad un alto numero di casi ed ad un'ampia varietà di forme ed oggetti una struttura, se non coerente, almeno accessibile.

In secondo luogo, abbiamo cercato (e speriamo di esserci riusciti) di far comprendere in che modo (o in quali modi) le *prolusiones inaugurales* e le *orationes* accademiche funzionano da elementi di *Wissensvermittlung* e *Wissensstransfer*. Se in un nostro precedente saggio ci eravamo soffermati sul modo in cui esse riflettevano le caratteristiche di un *background* culturale «locale», quello dell'Università di Padova, *background* espresso sia nelle scelte personali e nelle opinioni dei singoli autori sia nel modo in cui essi riportavano e rendevano nota la presa di posizione dell'istituzione, nel presente lavoro il gioco si è complicato, in quanto gli autori esaminati dialogano con le loro fonti (da Celso ad Haller, da Ippocrate a Morgagni) in dimensioni e forme di interazione pan-europee, mostrando come prassi intellettuale ed accademica personale e tradizioni locali vadano inseriti in un flusso ed una circolazione di nozioni e di idee trans-locali e trans-versali.

Sempre in merito alle modalità di *Wissensvermittlung*, abbiamo rilevato come scelte di fonti e rappresentazioni di discipline non vadano analizzati soltanto caso per caso, ma confrontando le differenti prese di posizione tra autori. È emerso, ad esempio, che indubbiamente la botanica e la farmacopea di Ramazzini non sono oggettivamente simili alla botanica ed alla farmacopea di Heister, e soprattutto non occupano lo stesso posto e la stessa funzione nella gerarchia delle discipline appartenenti o legate alla medicina. In questa prospettiva, sarebbe opportuno catalogare le *orationes* accademiche non soltanto entro uno schema fisso sulla base del loro argomento principale, ma anche confrontandole in modo trasversale ragionando sulle costellazioni e sui raggruppamenti di testi e discipline che esse rispecchiano. Ciò vale soprattutto nel caso in cui si voglia comprendere in che modo i differenti autori interpretino e veicolino non solo la nozione di «disciplina scientifica», ma quella,

molto più importante, di «progresso scientifico», di *advancement of learning*, nella singola disciplina e nella scienza in generale. Una nozione, questa, che abbiamo visto declinare in diversi modi, che spaziano dal riconoscimento di una rottura epistemologica tra cultura libresco e sperimentale o tra *antiqui* e *moderni*, al sostanziale rispetto nei secoli di norme e prescrizioni espresse già nella cultura classica, fino all'identificazione ed alla selezione di momenti ed autori-chiave che non esprimono necessariamente una separazione, ma aiutano a riformulare la percezione del progresso.

Infine, dobbiamo rilevare che i documenti esaminati pongono la necessità di coltivare il campo di ricerca del rapporto tra oralità e scrittura. Tale rapporto può definirsi in modo diverso, da un lato allorché si considerano le tecniche retoriche ed i registri stilistici impiegati dai vari autori e le loro modalità di adattamento a – e di interazione con – l'argomento scelto e l'occasione in cui l'orazione viene pronunciata, dall'altro, soprattutto, allorché si considerano le modalità di diffusione che lo scritto poté avere ed il modo in cui esso poteva essere letto, e de facto veniva letto. Se, a quanto sembrerebbe, le *prolusiones* di Scovolo non hanno avuto un pubblico al di là di Padova, le *orationes* di Heister, di Hilscher, di Ramazzini, hanno avuto una reale circolazione. Questo in ossequio non solo all'importanza dell'autore e/o alle relazioni che esse hanno avuto con il resto della sua opera scritta (è il caso di Heister e Ramazzini), ma anche in relazione al prestigio dell'istituzione, o, *last but not least*, alla natura di «testo commerciabile» delle *prolusiones* e delle *dissertationes* stampate, entrambe forme di testo con un effettivo mercato, le cui dimensioni non siamo ancora in grado di determinare, e con un concreto scopo e *Sitz im Leben*: quello, crediamo, di integrare e di precisare, con forme di trattazione monografica, di schema facilmente accessibile, o semplicemente di *pam-*

*phlet* o discorso piacevole da leggere, il contenuto di manuali o monografie. Le *orationes*, in questo senso, non hanno solo uno spazio sul mercato del libro, ma mostrano un incontro tra oralità e scrittura, un flusso ed un'interazione continui tra registri di comunicazione diversi che spaziano dalla pronuncia dell'orazione alla sua pubblicazione fino alle modalità di lettura ed utilizzo della forma scritta definitiva ed i cui differenti aspetti dobbiamo ancora determinare. Si deve dunque dire che per la storia della scienza, della comunicazione della scienza, della circolazione e dell'assimilazione della scienza, questi materiali rappresentano una fonte irrinunciabile ed ancora colpevolmente inesplorata.

IOLANDA VENTURA

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

MARCO FORLIVESI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI "GABRIELE D'ANNUNZIO" DI CHIETI-PESCARA

## APPENDICE

Trascrizione dei passaggi riguardanti l'insegnamento di Jacopo Scovolo dai «Rotuli artistarum» dell'Università (Padova, Archivio Storico dell'Università di Padova, MS 243), 169-221 (tra parentesi sono indicati gli anni accademici).

169 (1744-1745) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Febris.  
Hora I. pomeridiana.» (Idem p. 173, medesimo anno).

172 (1745-1746) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Morbis Parti-  
cularibus a capite usque ad cor. Hora I. pomeridiana.»

174 (1746-1747) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Morbis Parti-  
cularibus a Corde infra. Hora I. pomeridiana.»

176 (1747-1748) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Febris.  
Hora I. pomeridiana.»

177 (1748-1749) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Morbis parti-  
cularibus a capite usque ad cor. Hora I. pomeridiana.»

179 (1749-1750) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Morbis parti-  
cularibus a corde infra. Hora I. pomeridiana.»



180 (1750-1751) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Febribus.  
Hora I. pomeridiana.»

183 (1751-1752) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. // Leg. De Morbis parti-  
cularibus a capite usque ad cor. Hora I. pomeridiana.»

185 (1752-1753) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani  
Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg. De Morbis particularibus a corde in-  
fra. Hora I. pomeridiana. Exc. Professor ad Lecturam Civitatis, Hora 2 Matuti-  
na.»

186 (1753-1754) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.)  
Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani  
Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg. De Febribus. Hora I. pomeridiana.  
Exc. Professor ad Lecturam Civitatis, Hora 2 Matutina.»

187 (1755-1756) «Ad practicam ordinariam medicinae: Exc. D. Joseph Anto-  
nius Pujati Saciliensis in primo loco. Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in se-  
cundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg.  
De Morbis particularibus a corde infra. Hora I. pomeridiana (Scovolo-Pujati).  
Exc. Professor ad Lecturam Civitatis, Hora 2 Matutina.»

188 (1756-1757) «Ad practicam ordinariam medicinae: Exc. D. Joseph Anto-  
nius Pujati Saciliensis in primo loco. Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in se-  
cundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg.  
De Febribus. Hora I. pomeridiana (Scovolo-Pujati). Exc. Professor ad Lectu-  
ram Civitatis, Hora 2 Matutina.»

189 (1757-1758) «Ad practicam ordinariam medicinae: Exc. D. Joseph Antonius Pujati Saciliensis in primo loco. Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg. De Morbis particularibus a capite usque ad cor. Hora I. pomeridiana (Scovolo-Pujati). Exc. Professor ad Lecturam Civitatis, Hora 2 Matutina.»

191 (1758-1759) «Ad practicam ordinariam medicinae: Exc. D. Joseph Antonius Pujati Saciliensis in primo loco. Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg. De Morbis particularibus a corde infra. Hora I. pomeridiana (Scovolo-Pujati). Exc. Professor ad Lecturam Civitatis, Hora 2 Matutina.»

193 (1759-1760) «Ad practicam ordinariam medicinae: Exc. D. Joseph Antonius Pujati Saciliensis in primo loco. Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg. De Febribus. Hora I. pomeridiana (Scovolo-Pujati). Exc. Professor ad Lecturam Civitatis, Hora 2 Matutina.»

195 (1760-1761) «Ad practicam ordinariam medicinae: Vacat (primo loco.) Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis // Leg. De Morbis Capitis. Hora I. pomeridiana. Exc. Professor ad Lecturam Civitatis, Hora 2 Matutina.»

197 (1761-1762) «Ad practicam ordinariam medicinae: Exc. D. Jacobus Scovolus Brixienis // Leg. De Morbis a corde infra. Hora I. pomeridiana in Schola C.» (La Lectura Civitatis di Angelus Pisani Patavinus è listata a parte in basso «Leget de morbis a corde infra. Hora I. pomeridiana in Schola G.»).

199 (1762-1763) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus in primo loco. Vacat (secundo loco). Exc. D. Angelus Pisani

Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Legent De Febris Hora I pomeridiana. Exc. Prof. Ad Lecturam Civitatis Hora II. Matutina.»

201 (1763-1764) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus in primo loco. Vacat (secundo loco). Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Legent De Morbis Capitis Hora I pomeridiana. Exc. Prof. Ad Lecturam Civitatis Hora II. Matutina.»

203 (1764-1765) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus in primo loco. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Legent De Morbis a corde infra. Hora I pomeridiana. Exc. Prof. Ad Lecturam Civitatis Hora II. Matutina.»

204 (1765-1766) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus in primo loco. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis in secundo loco. Exc. D. Angelus Pisani Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Legent De Febris. Hora I pomeridiana.»

206 (1767-1768) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus in primo loco. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis in secundo loco. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Agent de Morbis a corde infra. Hora I pomeridiana.»

207 (1768-1769) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Febris. Aget de Morbis particularibus Hora I pomeridiana. Aget de Febris».

209 (1769-1770) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Sco-

volo Brixianus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Morbis particularibus Hora III. Matutina. Aget de Febribus Hora I pomeridiana. Aget de Morbis particularibus (Hora I pomeridiana).»

211 (1770-1771) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Febribus Hora III matutina. Aget de Morbis particularibus Hora I pomeridiana. Aget de Febribus (Hora I pomeridiana).»

213 (1770-1771) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Morbis Particularibus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Febribus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Morbis particularibus (Hora II matutina diebus ordinariis).»

214 (1772-1773) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Febribus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Morbis particularibus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Febribus (Hora II pomeridiana diebus ordinariis).»

215 (1773-1774) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Morbis particularibus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de

Febribus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Morbis particularibus (Hora II pomeridiana diebus ordinariis).»

217 (1774-1775) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Jacobus de Scovolo Brixianus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Febribus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Morbis particularibus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Febribus (Hora II pomeridiana diebus ordinariis).»

219 (1775-1776) «Ad practicam ordinariam medicinae. Vacat (primo loco). Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // (Vacat primo loco). Aget de Febribus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Morbis particularibus (Hora II pomeridiana diebus ordinariis).»

221 (1777-1778) «Ad practicam ordinariam medicinae. Exc. D. Johannes Fortunatus Bianchini Neapolitanus, jure ac titulo Primarii professoris. Exc. D. Josephus Bertossi Utinensis. Exc. D. Jacobus Maggioni Patavinus ad Lecturam Civitatis. // Aget de Morbis particularibus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Febribus Hora II matutina diebus ordinariis. Aget de Morbis particularibus (Hora II pomeridiana diebus ordinariis).» (da qui ricaviamo che, dopo il 1775, non si hanno più tracce di Scovolo, che deve quindi essere con tutta probabilità defunto).

## BIBLIOGRAFIA

ALBINUS 1754-1764 = BERNHARDUS ALBINUS, *Annotationes academicae*, Leida, apud J. & H. Verbeek 1754-1764.

BARTHOLIN 1654-1661 = THOMAS BARTHOLIN, *Historiarum anatomicarum rariorum centuriae I-VI*, Copenaghen, sumptibus Petri Hauboldt (postea: Martzanus) 1654-1661.

BARTHOLIN 1663 = THOMAS BARTHOLIN, *Anatomia, ex Caspari Bartholini parentis Institutionibus, omniumque recentiorum et propriis observationibus quartum ad sanguinis circulationem reformata*, L'Aia, ex typographia Adriani Vlacq 1663.

BONET 1679 = THÉOPHILE BONET, *Sepulchretum, sive anatomia practica, ex cadaveribus morbo denatis, proponens historias et observationes omnium pene humani corporis affectuum, ipsorum causas reconditas revelans*, Ginevra, sumptibus Leonardi Chouët 1679.

BORELLI 1685 = JOHANNES ALPHONSUS BORELLI, *De motu animalium*, Leida, apud Danielelem a Gaesbeeck 1685 (accessibile in versione elettronica al sito [www.diglib.hab.de](http://www.diglib.hab.de), ad locum, consultato l'8 settembre 2019).

BRUNING, GLEIXNER 2010 = JENS BRUNING, ULRIKE GLEIXNER (eds.), *Das Athen der Welfen. Die Reformuniversität Helmstedt 1576-1810*, Wolfenbüttel, Herzog August Bibliothek 2010.

CALDANI 1770 = LEOPOLDO MARCO ANTONIO CALDANI, *Esame del Capitolo Settimo contenuto nella XII: Parte dell'Ultima Opera del [...] Antonio de Haen*, Padova, appresso Giuseppe Comino 1770.

CATHERINE 2012 = FLORENCE CATHERINE, *La pratique et les réseaux savants d'Albrecht von Haller (1708-1777), vecteur du transfert culturel entre les espaces français et germaniques au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Honoré Champion 2012 (Les dix-huitièmes siècles, 161).

DE CEGLIA 2009 = FRANCESCO PAOLO DE CEGLIA, *I fari di Halle. Georg Ernst Stahl, Friedrich Hoffmann e la medicina europea del primo Settecento*, Bologna, Il Mulino 2009 (Annali dell'Istituto Storico italo-germanico di Trento. Monografie, 54).

DE RENZI, BRESADOLA, CONFORTI 2018 = SILVIA DE RENZI, MARCO BRESADOLA, MARIA CONFORTI (eds.), *Pathology in Practice. Diseases and Dissections in Early Modern Europe*, London – New York, Routledge 2018 (The History of Medicine in Context).

DINGES et al. 2016 = MARTIN DINGES et al. (eds.), *Medical Practice 1600-1900: physicians and their patients*, Leiden – Boston, Brill 2016 (Clio Medica, 96).

DUCHESNEAU 1982 = FRANÇOIS DUCHESNEAU, *La Physiologie des Lumières: Empyrisme, Modèles, Théories*, Den Haag, Nijhoff 1982.

FACCIOLATI 1758 = JACOPO FACCIOLATI, *Fasti Gymnasii Patavini opera collecti ab anno MDXVII quo restitutae scholae sunt ad MDCCLVI*, Padova, Typis Seminarium 1758.

FORLIVESI, VENTURA 2013 = MARCO FORLIVESI, IOLANDA VENTURA, «DarIL : una banca dati per la storia della cultura universitaria dal Rinascimento all'Età Moderna. I. M. Forlivesi, *Il Digital Archives of Inaugural Lectures at Renaissance and Early Modern Universities (DarIL) : struttura, contenuti e potenzialità* ; II. I. Ventura, *Le lezioni inaugurali dei corsi di medicina dell'Ateneo di Padova tra Seicento e Settecento : appunti per una indagine tipologica*», *Quaderni per la Storia dell'Università di Padova*, 46 (2013), 173-181 (Autore: M. FORLIVESI), e 182-220 (Autore: I. VENTURA).

FRENCH 1999 = ROGER FRENCH, *Dissection and Vivisection in the European Renaissance*, Aldershot, Ashgate 1999.

GEYER-KORDESCH 2000 = JOHANNA GEYER-KORDESCH, *Georg Ernst Stahl: Pietismus, Medizin und Aufklärung in Preußen im 18. Jahrhundert. Das Leben und Werk Georg Ernst Stahls*, Niemeyer, Tübingen 2000 (Hallesche Beiträge zur europäischen Aufklärung, 13).

GIESE, VON HAGEN 1958 = ERNST GIESE, BENNO VON HAGEN, *Geschichte der medizinischen Fakultät der Friderich-Schiller Universität Jena*, Jena, Veb Gustav Fischer Verlag 1958.

GILS 1994 = AXEL GILS, *Bernardino Ramazzini (1633-1714): Leben und Werk. Unter besonderer Berücksichtigung der Schrift «Über die Krankheiten der Künstler und*

*Handwerker*», Göttingen, Univ. Diss., 1994.

GINDHART, MARTI, SEIDEL 2016 = MARION GINDHART, HANSPETER MARTI, ROBERT SEIDEL (eds.), *Frühneuzetliche Disputationen. Polyvalente Produktionsapparate gelehrten Wissens*, Köln – Weimar – Wien, Böhlau 2016.

GONZÁLEZ-MANJARRÉS 2019 = MIGUEL-ANGEL GONZÁLEZ-MANJARRÉS (ed.), *Amato Lusitano y la medicina de su tiempo*, Madrid, Escolar y Mayo 2019.

HAEN 1758-1779 = ANTON DE HAEN, *Ratio medendi in nosocomio practico [...] quod condidit Maria Theresia augustissima Romanorum imperatrix*, Vienna, typis Ioannis Thomae Trattner (postea: Krucht) 1758-1779 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

HAEN 1762 = ANTON DE HAEN, *Vindiciae difficultatum circa modernorum systema de sensibilitate et irritabilitate humani corporis, contra viri perillustris, atque clarissimi Alberti von Haller, ad easdem difficultates apologiam*, Vienna, sumptibus Hermanni Josephi Krüchten 1762 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

HARSKAMP 1998 = JAAP HARSKAMP, *Dissertatio medica inauguralis... Leyden Medical Dissertations in the British Library 1593-1746. Catalogue of a Sloane-Inspired Collection*, London, Wellcome Institute for the History of Medicine 1998.

HARVEY, ALBINUS 1737 = WILLIAM HARVEY, *Opera, Sive Exercitationes Anatomicae De Motu Cordis et Sanguinis in animalibus, atque Exercitationes Duae Anatomicae De Circulatione Sanguinis Ad Joannem Riolanum Filium, Tumque Exercitationes De Generatione Animalium*, praef. BERNHARDUS ALBINUS, Leida, Apud Johannem Van Kerckhem 1737.

HEISTER 1720 = LORENZ HEISTER, *Oratio de incrementis anatomiae in hoc saeculo XVIII publice dicta*, e ID., *Programma de Inventis Anatomicis Huius Saeculi*, in *Laurentii Heisteri Antea in Academia Altorfina, Nunc vero in Regia atque Ducali Iulia Helmstadiensi Anatomiae, Chirurgiae atque Physiologiae Professoris Publici Oratio de Incrementis Anatomiae in Hoc Saeculo XVIII Publice Dicta*, Wolfenbüttel, sumptibus Godofredi Freytagii Viduae 1720.



HILSCHER 1727 = SIMON PAUL HILSCHER, *Proempticon inaugurale de abusu potus Caffee in sexu sequiori*, Jena, Litteris Marggrafianis 1727 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

HILSCHER 1731 = SIMON PAUL HILSCHER, *Propempticon inaugurale de medicorum ingressu ad infirmos perquam necessaria*, Jena, Litteris Mullerianis 1731 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

HILSCHER 1733 = SIMON PAUL HILSCHER, *Prolusio de unico in homine reperto rene, praegrandem continente calculum*, Jena, Litteris Mullerianis 1733 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

HILSCHER 1738 = SIMON PAUL HILSCHER, *Programma de strategematibus medicis*, Jena, Litteris Ritterianis 1738.

HILSCHER 1741 = SIMON PAUL HILSCHER, *Prolusio de tumore ventris oblongo post partum farcimini simili*, Jena, Litteris Hornianis 1741 (versione digitale accessibile al sito <https://digital.slub-dresden.de/werkansicht/dlf/31159/1/>, consultata l'8 settembre 2019).

HILSCHER 1743 = SIMON PAUL HILSCHER, *Prolusio de officio medici in febris acutis apparentibus urinis tenuibus aquosis et copiosis*, Jena, Litteris Schillianis 1743 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

HILSCHER 1748 = SIMON PAUL HILSCHER, *Prolusio de Aethiope minerali*, Jena, Litteris Ritterianis 1748 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

HOFFMANN 1738 = FRIEDRICH HOFFMANN, *Medicus politicus sive Regulae prudentiae secundum quas medicus juvenis studia sua et vitae rationem dirigere debet, si famam felicemque praxim et cito acquirere et conservare cupit*, Leida, apud Philip-pum Bonk 1738.

KAISER, VÖLKER 1982 = WOLFRAM KAISER, ARINA VÖLKER, *Michael Alberti (1682-1757)*, Halle, Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg 1982 (Wissenschaft-

tliche Beiträge der Martin-Luther Universität Halle-Wittenberg, 44/4).

KLEIN 2017 = BORIS KLEIN, *Les chaires et l'esprit. Organisation et transmission des savoirs au sein d'une université germanique au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon 2017.

MAEHLE 2011 = ANDREAS-HOLGER MAEHLE, «Medical Ethics and the Law», in MARK JACKSON (ed.), *The Oxford Handbook of the History of Medicine*, Oxford, Oxford University Press 2011, 543-560.

MARINOZZI 2016 = SILVIA MARINOZZI, «Ramazzini, Bernardino», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 86 (2016), accessibile online al sito [www.treccani.it](http://www.treccani.it) (consultato il 5 settembre 2019).

MONTI 1990 = MARIA TERESA MONTI, *Congettura ed esperienza nella Fisiologia di Haller: la riforma dell'anatomia umana ed il sistema della generazione*, Firenze, Olshki 1990.

MORGAGNI 1762 = JOHANNES BAPTISTA MORGAGNI, *Adversaria anatomica omnia*, Venezia, ex typographia Remondiniana 1762.

MÜLLER, LIESS, VOM BRUCH 2007 = RAINER A. MÜLLER, HANS-CHRISTOPH LIESS, RÜDIGER VOM BRUCH (eds.), *Bilder – Daten – Promotionen: Studien zum Promotionswesen an den deutschen Universitäten der frühen Neuzeit*, Stuttgart, Steiner Verlag 2007 (Pallas Athene, 24).

NICOLI 2013 = MIRIAM NICOLI, *Les savants et les livres. Autour d'Albrecht von Haller (1708-1777) et Samuel-Auguste Tissot (1728-1797)*, Genève, Éditions Slatkine 2013 (Travaux sur la Suisse des Lumières, 16).

OBERHAUSEN, POZZO 1999 = MICHAEL OBERHAUSEN, RICCARDO POZZO, *Vorlesungsverzeichnisse der Universität Königsberg (1720-1804). Mit einer Einleitung und Registern*, Stuttgart - Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1999.

PARK, DASTON 2006 = KATHERINE PARK, LORRAINE DASTON (eds.), *Cambridge History of Science. Volume 3: Early Modern Science*, Cambridge, Cambridge University Press 2006.

PECHLIN 1691 = JOHANN NICHOLAS PECHLIN, *Observationum physico-medicarum*

libri III, Amburgo, ex officina libraria Schultziana 1691 (versione digitale accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultata l'8 settembre 2019).

RAMAZZINI 1708 = BERNARDINO RAMAZZINI, *Orationes jatrici argumenti*, a Padova, ex typographia vid. Frambotti et Johannis Baptista Conzati 1708.

RAMAZZINI 1739 = BERNARDINO RAMAZZINI, *Opera omnia*, Londra, apud Paulum et Isaacum Vaillant 1739 (4<sup>a</sup> edizione), 2 voll.

RETZLAFF 2018 = STEFANIE RETZLAFF, *Observieren und Aufschreiben. Zur Poetologie medizinischer Fallgeschichten (1700-1765)*, Paderborn, Fink 2018.

REVEST 2008 = CLÉMENCE REVEST, *Culture humaniste et rhétorique cérémonielle à l'Université de Padoue (c. 1400-1435)*, Rome, Mémoire de l'Ecole Française de Rome, Section Moyen Age, présenté à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 2013, vol. II, *Catalogue*.

RUPKE 1987 = NICHOLAS A. RUPKE (ed.), *Vivisection in Historical Perspective*, London - New York, Routledge 1987.

SCHMIDT-GLINTZER 2010 = HELWIG SCHMIDT-GLINTZER (ed.), *Die Reformuniversität Helmstedt 1576-1810. Vorträge zur Ausstellung «Das Athen der Welfen»*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag 2011.

SCOVOLO 1763 = JACOPO SCOVOLO, *Summa eorum quae de morbis capitis in prima sede Gymnasii Patavini practicae acturus est Jacobus de Scovolo*, Padova, excudebat Johannes Antonius Vulpus 1763, accessibile al sito [www.daril.eu](http://www.daril.eu), ad locum.

SCOVOLO 1764 = JACOPO SCOVOLO, *Synopsis eorum quae hoc anno publice traditurus est Jacobus de Scovolo*, Padova, excudebat Johannes Antonius Vulpus 1764, accessibile al sito [www.daril.eu](http://www.daril.eu), ad locum.

SCOVOLO 1770 = JACOPO SCOVOLO, *Dichiaratione dell'illustre signor Alberto Haller intorno alla questione della sensibilità, e della irritabilità, pubblicata in Vienna l'anno 1768 dal celebre archiatro, e p. p. il signor Antonio de Haen, tradotta in lingua volgare da Giacomo Scovolo p. p. nell'Università di Padova, e dallo stesso fatta stampare a lume della studiosa gioventù*, Vicenza, per Francesco Modena 1770.

SCOVOLO s.d.a = JACOPO SCOVOLO, *Synopsis eorum quae de morbis pectoris et abdominis publice hoc anno exponit Jacobus Scopulus*, s.l., s.d., s.e., accessibile al sito [www.daril.eu](http://www.daril.eu), ad locum.

SCOVOLO s.d.b = JACOPO SCOVOLO, *De corde humano*, accessibile al sito [www.daril.eu](http://www.daril.eu), ad locum.

STEGER, SCHOCHOW 2015 = FLORIAN STEGER, MAXIMILIAN SCHOCHOW, «Medizin in Halle: Friedrich Hoffmann (1660-1742) und das Wechselspiel von Theorie und Praxis», in *Sudhoffs Archiv*, 99/2 (2015), 127-144.

STEINKE 2005 = HUBERT STEINKE, *Irritating Experiments. Haller's Concepts and the European Controversy on Irritability and Sensibility*, Amsterdam et al., Rodopi 2005 (Clio Medica, 76).

STEINKE 2008 = HUBERT STEINKE (ed.), *Albrecht von Haller: Leben, Werk, Epoche*, Göttingen, Wallstein 2008.

STRADIOTTI 2017 = RENATA STRADIOTTI, «Morte e vita di Gabriele Scovolo, primo benefattore ottocentesco della città di Brescia», in *Commentari dell'Ateneo di Brescia per l'anno 2012. Atti della Fondazione 'Ugo da Como' 2012*, Brescia, Geroldi 2017, 51-67.

SZDUJ, SEIDEL, ZEGOWITZ 2012 = REIMUND B. SZDUJ, ROBERT SEIDEL, BERND ZEGOWITZ (eds.), *Dichtung – Gelehrsamkeit – Disputationskultur. Festschrift für Hanspeter Marti zum 65. Geburtstag*, Wien-Köln-Weimar, Böhlau 2012.

TEICHMEYER, SCHELAS 1738 = HERMANN FRIEDRICH TEICHMEYER (praeses) - GOTTLOB AMBROSIUS CHRISTOPHORUS SCHELAS (respondens), *Dissertatio inauguralis de vomitu gravidarum primis plerumque gestationibus mensibus fiente*, Jena, Litteris Ioannis Friderici Ritteri 1738.

THUMIGER, SINGER 2018 = CHIARA THUMIGER, PETER SINGER (eds.), *Mental Illness in Ancient Medicine*, Leiden – Boston, Brill 2018 (Studies in Ancient Medicine, 50).

VALLISNERI 1733 = ANTONIO VALLISNERI, *Istoria della generazione dell'uomo e degli animali*, in ANTONIO VALLISNERI, *Opere fisico-mediche stampate e manoscritte del*

*Kavalier Antonio Vallisneri, raccolte da Antonio suo figliuolo, Venezia, appresso Sebastiano Coleti 1733, 3 voll. (accessibile al sito <https://www.digitale-sammlungen.de/>, ad locum, consultato l'8 settembre 2019).*

VAN HEURNE 1587 = JAN VAN HEURNE, *Praxis medicinae nova ratio*, Leida, ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium 1587.

VAN HOORN 2007 = TANIA VAN HOORN, «Geselligkeit im Paratext, Friede im Zitierkartell? Was Heinrich Friedrich Delius zu hören bekam, als er am 31. Oktober 1743 in Halle zum Doktor promoviert wurde», in MARION GINDHART, URSULA KUNDERT (eds.), *Disputatio 1200-1880*, Berlin-New York, De Gruyter 2010 (Trends in Medieval Philology, 20), 269-287.

VENTURA 2019 = IOLANDA VENTURA, «Teorie e pratiche, definizione e terapia delle febbri nelle pratiche mediche cinquecentesche: l'esempio di Amato Lusitano e Pieter Van Foreest», in MIGUEL-ANGEL GONZÁLEZ-MANJARRÉS (ed.), *Amato Lusitano y la medicina de su tiempo*, Madrid, Escolar y Mayo 2019.

ZELLE 2001 = CARSTEN ZELLE (ed.), «Vernünftige Ärzte»: *Hallesche Psychomediziner und die Anfänge der Anthropologie in der deutschsprachigen Frühaufklärung*, Tübingen, Niemeyer 2001 (Hallesche Beiträge zur Universitätsaufklärung, 19).

ZIMMERMANN, NEUPER 2008 = SUSANNE ZIMMERMANN, HORST NEUPER, *Professoren und Dozenten der Medizinischen Fakultät Jena und ihre Lehrveranstaltungen. 1770-1820*, Jena, Jenzig-Verlag Gabriele Köhler 2008.

# ON DOCTRINE AND DISCIPLINE: THE CONIMBRICENSES ON THE BEGINNING OF *POSTERIOR ANALYTICS*

CRISTIANO CASALINI

Although the philosophy of education as a discipline has only “recently” become a field of scholarly interest, the questions raised by those engaged in this research were hotly contested topics in ancient times. Among these questions were those that once entangled Plato with sophists such as Gorgias, Meno, and Protagoras, who objected to the existence of truth (and virtue), its knowability, and hence the ability of men to communicate knowledge to each other. Plato thought these questions so important that he felt compelled to solve them by resorting to the theory of reminiscence. In his dialogue *Meno*, Plato clearly rejects the possibility that human beings are able to find some truth that they do not already know, for it would be impossible for them to recognize it if they had not previously received the notion of what that truth is.<sup>1</sup>

This theory of learning had repercussions for Plato’s idea of teaching, as reminiscence was a process that took place entirely within someone’s soul. There was no room in his theory for the possibility of communicating, that is,

---

1 *Meno* 70a and ff.

transmitting, the truth from a learned man to an ignorant one, or – one might say – from a teacher to a student. Consequently, the famous metaphor that Plato adopted for his theory of teaching was that of *maieutic* (midwifery),<sup>2</sup> for Socrates claimed to follow his mother’s job, as it was through the act of questioning that students would be able to give birth to clear notions from within themselves.

The process of learning was that of going beyond the reflection of the truth in the material, and so developing an erroneous world, and reaching the world of ideas that someone’s soul has contemplated before entering a body. Similarly, the process of teaching was intended to clean someone’s notions from the burden of the sensitive and reputable accidents that prevented them from shining bright to the mind’s eye.

Aristotle’s theory of knowledge was different, for he thought that the senses necessarily played a vital and positive role in human knowledge. However, as Aristotle himself shared a common suspicion regarding the deceitfulness of senses, he could avoid the risk of skepticism and relativism only by stating that the intellect had an active role in the process of knowing. As knowledge was about universals, and universals could only be attained by the intellect, knowing truth stood in the appropriate process that connected sensitive perception with abstract reasoning.<sup>3</sup> Moreover, the kind of knowledge that is more linked to truth, which Aristotle calls “science,” in contrast with opinion and rhetoric, required this abstract reasoning to be conducted according to certain rules that could only grant the certainty of the conclusions drawn. These rules were set up by logic, which was broadly un-

---

2 *Theaet.* 149a and ff.

3 See IRWIN 1988, 4.

derstood as the “art of reasoning.” Syllogisms and their modalities dwelled at the core of logic, but it is important to note that, according to Aristotle, concepts and terms followed sensorial experience, which was essential to learning not just as a chance for remembering but as an indispensable conveyer of species and phantasms for the intellect to work on. Clearly, the role of senses and experience was at odds with Plato’s reminiscence, as it was with Aristotle’s famous statement that human minds are like blank slates. Therefore, any learning was to be considered brand new. If this was the basic theory of Aristotle’s concept of learning, his theory of teaching seems to be less clear. Did the “novelty” that Aristotle considered an essential quality of learning affect his theory of teaching? Was it possible for truth to be communicated and taught as well as learned? Despite being scattered in several books of Aristotle, the answers to these questions, which are also the core questions of the philosophy of education, are to be found in a book, part of his logic teachings, entitled *Posterior Analytics*, where Aristotle deals with the rules and structure of scientific reasoning, or – to put it another way – of deductive demonstrations.

This of course does not mean that Aristotle held that only science could be transmitted between human beings, for arts and opinions were things that men usually taught one another too. The thief taught others how to steal. An orator taught his techniques to aspirant lawyers, politicians, rhetoricians. None of these arts necessarily dealt with truth, for the latter focused on convincing other people, and the former on practical skills. But insofar as dianoethical virtues were superior to any other ethical virtues, so the knowledge that was supposed to deal with truth was considered superior to any other form of knowledge. Therefore, the problem of education and teaching was



most clearly dealt with by the logic inherent to the process of learning scientific knowledge.

Given the role of senses and experience in triggering the process of learning, one might expect that the major function of Aristotle's teacher was to provide uttered or written signs to enable his students to form proper phantasms for their intellects to begin the process of knowledge. Indeed, this was Aristotle's theory, one that many commentators, Scholastics included, would later agree upon. Clearly, teaching did not mean causing knowledge efficiently in somebody else, for this would have meant transferring the powers of a creator, or—in Plato's words—of a demiurge, to human beings. So, the power of teaching was that of helping, guiding, supporting someone else's process of reasoning correctly, a process that could only happen by following the rules of logic. But, keeping Aristotle's criticism of Plato's theory of reminiscence in mind, a question might then be raised about this, for if rules of logic were themselves mostly subjects of teaching (logic was an art, in fact), there seemed to be some very general logical principles that human beings needed to reason at all. They worked as the software that allows a computer to work. What were these principles? And how could they be learned? Were they themselves teachable?

These questions, which, according to some scholars, entrapped Aristotle in a paradox, place the problem of teaching at the core of his discussion about demonstration.<sup>4</sup> Going through the structure of demonstrations, and the process by which human beings make use of induction and deduction in order to produce their knowledge of reality, meant inquiring into what and how people could teach each other. In fact, the process of learning could evid-

---

4 See IRWIN 1988, 6; AYDEDE 1998.

ently happen in two distinct ways, whether someone was discovering things and proceeding in learning by himself, or whether he was led by somebody else's teaching. And the more first principles were considered as a result of natural assent by men because of their evidence, the less essential was the teacher's role in the process of learning. Finally, if human beings were supposed to agree naturally on self-evident propositions such as first principles, something had to be explained about the concept of "natural," for the process of learning could not be based on some innatism echoing Plato's theory, a thing that Aristotle had openly denied.

I will explain Aristotle's argument later on. For now, it suffices to state that his distinctions regarding the structure of precognitions, premises, self-evident propositions, and principles were more detailed than the words he devoted to describing the process of assenting to their evidence. This nuanced and sometimes scattered depiction of what is going on when someone happens to "learn" first principles eventually originated a cornucopia of interpretations among Aristotle's commentators, from Philoponus to the last of the late Scholastics deep into the seventeenth century.<sup>5</sup>

Two models—Saint Augustine and Thomas Aquinas—affirmed two different traditions in Christian philosophy.<sup>6</sup> Although it might seem a minor problem if compared with the disputes on other aspects of logic, the question of whether a man can be said to be the teacher of someone else stood at the point of divergence for two different theological paradigms.

In his *De magistro* (On the teacher), notably neglected by Scholastic logic commentaries, Augustine denied the possibility that man could be called the

---

5 See PHILOPONUS 2008.

6 On the historiographical meaning and limits of this statement, see GILSON 2010.

teacher of anybody else. Based on his philosophy of language, and particularly on his theory of signs, Augustine's denial echoed Plato's reminiscence: if no human being could cause knowledge in somebody else, because signs are not efficient causes of knowledge, then nobody could teach anything, properly speaking. What a teacher was supposed to do was nothing other than providing physical signs (gestures, uttered words) that a student would reproduce in his inner self, requiring the activity of the intellect for enlightenment to be understood from a conceptual point of view, thus triggering the process of learning.<sup>7</sup> "Noli foras ire, in te ipsum redi. In interiore homine habitat veritas" (Don't wish to go outside, turn back into yourself. Inside men lives truth), said Augustine.<sup>8</sup>

The truth that inhabited in the inner self was of course nothing but God himself. Augustine solved the problem of reminiscence (and the theory of metempsychosis it implied) by introducing God the Creator in the inner man as the light that turns on human knowledge.<sup>9</sup>

As an implication, the process of *inventio* (discovery)—which would later be so crucial for rhetoric, logic, and finally scientific knowledge between the Middle Ages and the early modern period—was basically the only and true way through which man can learn.<sup>10</sup> Legitimated by nothing less than its mirroring in God, the primacy of discovery over any other learning process required only a clear and specific pedagogy, which Plato had called maieutic, and Hermes Trismegistus had profiled in his *Pimander* as a dialogical progressive inner illumination, which the students owed basically to their own

---

7 *De magistro* 14, 45.

8 *De vera religione* 39, 72. Augustine refers to the same concept in *De magistro* 11, 38.

9 *De magistro* 14, 46.

10 DUCCI 1995, 28.

intellectual growth.

We know that a variety of Augustinisms spread at the University of Paris during the time of Aquinas. Étienne Gilson made it clear that one of Aquinas's targets was the successful blend of Platonizing Augustine with Arabic "intellectualisms," such as those of Avicenna and Averroes.<sup>11</sup> One of the topics where one can more clearly find Aquinas's divergence from Augustine is the question of the teacher, which Aquinas dealt with in *De veritate* 11 and, consistent with this place, in several other works.

In short, Aquinas's dilemma concerned how to both deny any efficient causality in the transmission of knowledge from the teacher to students and to save this transmission as actually happening. Aquinas's solution was the concept of "manuductio" (*manuduction*), by which he meant that the teaching of a teacher played the role of a guide for students to use their phantasy power (*phantasia*) in order to form the proper phantasms that would be abstracted and offered to the passive intellect in the shape of *species intelligibiles*.<sup>12</sup> Guiding was far more than what Augustine would concede to the act of teaching. Aquinas was able to insert this concept within an Aristotelian theory of knowledge. Nonetheless, the role of *inventio*, though somehow weakened, persisted, as Aquinas's conclusion was that man could only be "improperly" said to be the teacher of another, as the "proper" and true teacher of men was God himself.<sup>13</sup>

---

11 See GILSON 2010, 8.

12 See AQUINAS 1970 *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1. Aquinas puts forward the following example about how human teaching properly works: "Sicut igitur medicus dicitur causare sanitatem in infirmo natura operante, ita etiam homo dicitur causare scientiam in alio operatione rationis naturalis illius, et hoc est docere; unde unus homo alium docere dicitur et eius esse magister" (*ibid.*, 351,335-340).

13 AQUINAS 1970 *Qu. de ver.*, q. 11, a. 1, 351-352,353-362: "Huiusmodi autem rationis lumen quo principia huiusmodi nobis sunt nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam simi-

Scholastics continued to debate the question that Augustine and Aquinas had settled, often claiming to side in the dispute with one or the other but blurring the boundaries between these two distinct models. In this dispute, the disagreement between Henry of Ghent and Duns Scotus on intuitive cognition, habits, and species played a major role that would shape the Franciscan pro-Augustine tradition until the end of the sixteenth century.<sup>14</sup>

At that time, the Jesuits provided distinct interpretations of this topic, but many of them were largely recognized as blending the Scotist and Thomist arguments together, so as to establish what has been called an “eclectic” tradition. This was made possible by the fact that the Constitutions of the Society bound every Jesuit philosopher and theologian to follow Aquinas, though no detail was provided about what “Aquinas” actually meant. The margin left by this statement on the Constitutions for free interpretation led several Jesuits to take some theories from Scotus, with the excuse that Scotus was apparently in agreement with Aquinas in many cases.<sup>15</sup> For the purposes of this chapter, however, these two traditions were quite distinct, and by emphasizing Aquinas’s doctrine, a Jesuit philosopher was able to show himself to be a strict follower of the Constitutions, with the assumption of being more attuned to the spirit of the Society than others.

This was probably the case with the *Cursus Conimbricensis*, a multi-volume philosophical textbook that the Jesuits of Coimbra published in the

---

litudō increatae veritatis in nobis resultans. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute illius luminis, constat quod solus Deus est qui interiorius et principaliter docet, sicut natura interiorius et principaliter sanat; nihilominus homo et sanare et docere proprie dicitur modo praedicto.”

14 See ASHWORTH 1974; ASHWORTH 1978; ASHWORTH 1988; LAGERLUND 2017. As for the Portuguese Scotist background in the sixteenth century, see LOPES 1967.

15 On Scotus’s theory of cognition and first principles, see *De doctrina* 1968; VOS 2006; and CROSS 2014.

hope of spreading it throughout the worldwide network of the Jesuit schools. Despite no author being mentioned on the titles of the volumes, we now know that Manuel de Goís (1543–1597) wrote and edited most parts of the commentaries, and after he died in 1598, Sebastião do Couto (1567–1639) produced the last volume of the series, devoted to Aristotle's *Dialectic* (1606).<sup>16</sup>

If a distinctive trait can be found in the acquisition and communication of science as detailed in Couto's commentary on the *Logic*, it is in the consequences he draws from his rejection of Plato's theory of reminiscence and all its medieval derivatives.<sup>17</sup> This rejection was not infrequent in Scholastic commentaries, but Couto radicalized the impact of the novelty and social roots of scientific knowledge in a way that nobody else had done before. Knowing was a natural disposition of human beings, but in such a way that nothing pertaining to knowledge was either infused or active in them unless a teacher intervened. My point here is that this intervention, though not causing knowledge efficiently, was necessary even in the case of *inventio*, the process by which somebody was supposed to learn something solely by himself. The role of the teacher was not intended to merely ignite the process of learning (i.e., knowing) but also to assist it by communicating those logical rules without which the allegedly most human of the acts, that is, knowing, could not be naturally possible. Moreover, by emphasizing both the distinction between the intellect (meant as the faculty of knowing discursively) and habits, and the fact that habits can only be acquired and are by no means innate, Couto argues that men's attitude toward making progress in sciences can be implemented only through the external act of teaching.

---

16 See DE CARVALHO 2010; CARVALHO 2015; also MARTINS 2006.

17 See CASALINI 2017, pp. 90-120.

Many of the arguments for this theory are to be found in Couto's commentary on the *Posterior Analytics*, the famous and much-debated first line of which reads: "Omnis doctrina & disciplina intellectiva ex antecedente cognitione fit" (All teaching, and all learning involving reasoning, derives from pre-existent knowledge).<sup>18</sup>

The *Posterior Analytics* deal with deductive demonstrations, the cornerstone of Aristotle's theory of scientific knowledge.<sup>19</sup> Demonstrations are structures or patterns of reasoning, instruments that allow human beings to draw conclusions from given premises. When premises are certain in themselves, and the *medium* allows us to form a rigorous conclusion, that is a demonstrative syllogism, the building block of science. I will not get into the different Scholastic interpretations of this statement for now. Instead, it will suffice to say that science is just one kind among the discursive doctrines and disciplines—the dialectical and rhetorical arts are other kinds to which the statement can also be applied.

According to most Scholastic philosophers, this statement had to be interpreted as opposing Plato's theory of reminiscence, which implied that learning and knowing was just like remembering the knowledge we had before bathing in the Lethe River. Nothing was new, in the metempsychosis world of Plato. This theory had to be rejected by Scholastic Christian philosophy (though reminiscence survived in some other Christian traditions, one of which could be traced back to Saint Augustine and was reaffirmed in the fifteenth century by Marsilio Ficino, for example).

Based on Aristotle's statement in his *On Soul* that human possible intel-

---

<sup>18</sup> I will refer here to the first edition of Couto's *Logic* as COUTO 1606 *In dialecticam*.

<sup>19</sup> Among the vast literature on Aristotle's logical doctrines, I will mention here APOSTLE 1981; FERREJOHN 1988; BOLTON 1990; and WIANS 2006.

lect was like a blank slate, Scholastic philosophers argued that the knowledge a man could attain in life was entirely new, and it could not be attained without the intervention of senses (which was another of Aristotle's sentences). As senses were necessary but deceptive, Aristotle had to combine their intervention with the intellectual cognition that was the only function of the mind that could grant certitude and truth.

Therefore, the problem posed by the beginning of the *Posterior Analytics* is as follows: If correct reasoning is based on the certainty of the premises, and premises lack that medium that experience provides for the discourse, how can man know them, without admitting that their truth is infused in human souls and so having to concede to the reminiscence theory? In short, how could the idea that every form of knowledge was entirely new be combined with the fact that every knowledge derives from a previous cognition?

The Conimbricenses face two objections to their claim that any discursive science is a form of teaching (*doctrina*) and learning (*disciplina*).<sup>20</sup> The first objection is that a science learned through one's own invention is discursive; but it can be neither *doctrina* (which proceeds from a teacher), nor *disciplina* (indeed, the term "student" is predicated only with respect to a teacher). Moreover, being a *disciplina* and being discursive seems contradictory, for discursive means deriving from an antecedent. But the antecedent is either in the teacher or in the pupil:

The first case is false, because the teacher's science does not cause *per se* the student's science. This is because discourse is a movement that must derive from a potency. Therefore, one should find both cognitions [*utramque notitiam*] in one and the same potency. The second case is false, because those who enter the

---

20 COUTO 1606 *In dialecticam, In Post. An., I, c. 1, Explanatio.*



school are completely ignorant.<sup>21</sup>

If one opposes this by claiming that students get some antecedent cognition by the teacher from which they themselves derive a discourse by inference, then he should admit that this antecedent cognition itself is derived from teaching and learning, for it is derived from the teacher.

In the *Explanation* of Aristotle's incipit to the *Posterior Analytics*, the Conimbricenses say that, according to Aristotle, there are some things that we need to know before science can start working by demonstration.

Aristotle's argument is as follows:

Every intellectual teaching and learning derives from a previous cognition;

But science, which is a conclusion acquired by means of demonstration, is an intellectual form of teaching and learning;

Therefore, science must derive from an antecedent cognition.

What are these things to be pre-known? In the Scholastic commentaries on *Aristotle's Logic*, it was commonly conceded that any kind of cognition that precedes another one can be called precognition. The very basic precognitions that stand at the origins of deductive demonstrations pertain to elements of propositions or their conjunction in a proposition. The Conimbricenses, for instance, accept precognitions to be those of the subject, the predicate (but in the sense of the first quality of a subject, its *passio*), and the principle, which is a self-evident proposition.<sup>22</sup> And a difference is added on whether one knows these elements as terms (mere linguistic knowledge) or

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 3, a. 1.

<sup>22</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 3, a. 2 and a. 4.

their quiddity. Scholastics usually distinguish between the intended objects of cognition (the three elements listed above) and the content of that cognition, which is usually parted in *quid sit* (what is that?) and *quod sit* or *an sit* (does it exist? Or: Is that true?)<sup>23</sup>

Strictly speaking, though coming after the cognition of the elements, the pre-cognition of the self-evident propositions (*propositiones per se notae*) is pivotal to the beginning of reasoning. According to the rules of medieval logic, the evidence of this kind of proposition stands in the fact they lack any medium, that is, they are immediate, and they can be approved by anyone as soon as he understands the meaning of their elements. There was a debate among Scholastic scholars over how many of these kinds of sentences existed, and particularly on the kinds and structures of the most important of them in terms of epistemology (i.e., the principles).

The most accepted distinctions about principles derived from the following: that principles can be either *incomplexa* (simple things) or *complexa* (propositions). For what concerns the *complexa*, they are the most important kind of self-evident propositions. They lack any medium, are immediate, and can be divided according to several criteria, the most general of which is whether a principle is *first* and *communissimum* (regards every science) or *proprium* (pertains to one or some sciences). Principles were also divided into axioms (*axiomata* or *dignitates*) and suppositions. These suppositions are propositions that are stated by a teacher when teaching science: they can be *petitiones* (statements) or definitions (which do not affirm anything).

According to the Conimbricenses, Aristotle provides only negative definitions for “principles”: (a) principles are propositions lacking the middle

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 3, a. 1 and a. 2.

term (*medio vacante*), and (b) principles are those (propositions) that are impossible to demonstrate.

Definition (a) means that principles are propositions *per se nota*, which the Conimbricenses admit as existing. Propositions of such a kind are those that can be known through their *sole* terms. To specify this, the Conimbricenses point out that, in order to be *per se nota*, a proposition needs to lack any *a priori* middle term (*medium*) both *in essendo* and *in cognoscendo*, and to have such terms that the intellect immediately gives its assent to the proposition after having understood them.

The Conimbricenses emphasize the concept of “a priori” because they believe—following Albert the Great—that a demonstration *a posteriori* can be provided for some propositions of this kind.<sup>24</sup>

Propositions *per se nota* are divided into: (1) *secundum se* (in themselves), and (2) *secundum se et quoad nos*. The former lacks the medium but can be demonstrated by us (by pretending a feigned medium). The latter lacks the medium both *in essendo* and *in cognoscendo*.

The emphasis on the perfect understanding of terms that a proposition requires to be *per se nota* does not refer to terms as formal concepts or words (*voces*). It refers to terms as the signified thing. Indeed, in order to know whether a formal proposition is true or not, one needs to understand whether the signified thing is or not, as knowing comes first of things. In conclusion, the act of assenting to *per se notae* propositions is immediate (without medium) and intuitive (*intuitive cognoscuntur*).

Kinds of *per se notae* propositions are:

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 2, a. 1. The following paragraphs are based on this very same place.

A proposition in which the predicate pertains to the essence of the subject is *per se nota secundum se*, but not all of those propositions are *per se notae quoad nos*. Examples of this kind are: “Angel is spiritual,” and “man is corporal.”

A proposition in which the first passion (*passio*) of a subject is predicated is metaphysically *per se nota secundum se*, but not *quoad nos*. In physics, it is not *nota even secundum se*.

A negative proposition, one of whose terms is subsumed under a different predicate, is *per se nota secundum se* but not *quoad nos*. Example.: “Homo non est linea.”

Every identical proposition is *per se nota* in both cases. “One thing can either be or not.”

A proposition that predicate the essential definition of a subject, or a part of it, or the first passion of the entire definition, is *per se nota* in both cases.

A negative proposition, whose terms are different, is *per se nota* in both cases. Ex.: “Substance is not quantity,” “God is not first matter.”

A disjunctive proposition that implies contradictory terms is *per se nota*. Ex.: “Man is either white or not.”

The Conimbricenses devote the comment of chapter 8 “De principiis” to the question of whether there might be some principles that can be demonstrated. They deny this possibility, as the light of terms (*lumen terminorum*) darkens any chance for demonstration. Yet, some kinds of demonstrations are not excluded (*propter quid in diverso genere causae, ad impossibile*).<sup>25</sup>

To those who claim that Aristotle himself, after denying any demonstrability of principles, adds a clause that some principles might be not

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, I, c. 8, q. 3, a. 1, a. 2, a. 3, and a. 4.

demonstrable *secundum quid*, they reply that—if a principle is not demonstrable for a discipline, but demonstrable for another one—that principle is to be held as simply demonstrable.

Principles can be divided into common (*communia*) and peculiar (*propria*) principles, according to whether they pertain to many sciences or just one.

Among the most common principles are the following:

It is impossible that one thing can be said to be and not be at the same time;

It is necessary to affirm or deny that thing is.

According to Aristotle, principle 1 is not demonstrable, but principle 2 is (through demonstration *ad impossibilem*). Therefore, for a metaphysician, it is possible to demonstrate a principle through deduction *ad impossibile*.

How are principles perceived? Through *discourse*? What does intuition mean? To answer these questions, one needs to take Couto's definition of habits into account. According to the explanation of the species of quality, the habitus is a quality that disposes a subject and that is difficult to remove from it. Such are the habitual virtues and sciences. Disposition is slightly different, for it can easily be removed as it stands as the act of virtue and science.<sup>26</sup> The concept of "habitus" is manifold:

First, it is the act of having something that stands between the owner and the owned thing. (In *Met.* 5, chapter 20, Aristotle provides several examples for this, such as the *praedicamentum* [category], which means the act of having endowed equipment.)

A quality acquired through some of our acts, which inclines one to those

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, I, c. 2, *Explanatio*.

same acts. Aristotle calls this a power (*potentia*) acquired by middle acts.

In the loosest sense, the quality of the first species.

Two are the habitus of the practical intellect: prudence and art. In the speculative intellect, there are three habitus that are certain and evident—intellect, wisdom, and science. Other habitus are neither certain, nor evident: opinion, belief (*fides humana*), and surmise (*suspicio*):

Intellect is the habit of principles (habits being different from the intellect itself);

Wisdom is the cognition of things through the noblest causes;

Science can be divided into *quia*, *propter quid*, and *utraque*.

Three traditions are in conflict on the perception of first principles. The first one holds that the intellect does not need any superadded habitus to perceive the most common and evident of the principles (though it needs them to get the less common and evident). The second one holds that the intellect needs habits, but it does not acquire them over time. Habits are infused in the intellect as soon as it is created. The third tradition is the right one, for it holds that habits are needed to be acquired by the intellect over time (*paulatim comparari assueverat*). Therefore, habits are not innate, because, if that were the case, the intellect would not originally be a blank slate, that is, a pure potency. Moreover, *habitus principiorum* differ from intellect: indeed, when a habitus is acquired, the intellect performs more easily the act of knowing, and/or the act of assenting to the principles. The cognition (*notitia*) of first principles—even one received through induction and experiment—is not discursive.

The Conimbricenses offer several explanations for this. The first is

drawn by Dionysius Areopagite, who held that divine wisdom had created the chain of beings in such a way as the lower being shared his best operations with the higher in rank. Therefore, since human beings' best highest natural cognition is that of principles, this cognition works in the same way as the cognitive operation of the angels, which is not discursive.

Moreover, in order that a discourse be true, it is necessary that the antecedent cognition be a cause by itself (*per se*) and *ratio asserendi conclusioni*. But, as the experiment is necessary only to exclude the danger (*formidine*) of error for the intellect to judge, only the *lumen intellectus, et perspectio terminorum* is the absolute and true *ratio assentiendi*.

Furthermore, when a cognition is the *ratio assentiendi* of a conclusion, the intellect understands the truth of that conclusion as dependent *a priori* by it. On the contrary, when the intellect assents to the principle that has been perfectly understood, it understands its truth as independent and absolute, that is, it understands the principle as a principle. Therefore, the experiment is not *ratio assentiendi*.

Finally, induction is a true discourse when its antecedent is the main cause, and contains the reason that moves one to assent to its consequences, but this is not the case of the principle.

The distinctive trait of principles as understood by the intellect is their evidence. Evidence is different from certainty, for certainty pertains to an object that does not plainly appear. Evidence is twofold: it pertains either to the object or to cognition. For what concerns the object, evidence consists in such powerful clarity and perspicuity that the thing itself seems to be thrown before (*obiicit*) our eyes. For what concerns cognition, evidence consists in the

clarity of the penetrating perception of the thing, which some theologians deny as being necessary for science.

Certainty (*certitudo*) is threefold, for it can pertain to the object, the cognition, or the knower. The first one stands in the thing as its necessity. The third one is the firm adherence of the intellect to the thing as true. The second one is the infallibility of a cognition. It derives from evidence.<sup>27</sup> Evidence is of either the object or the cognition, that is, it stands either in the thing itself as a power of the thing, or in the clarity of the perception that penetrates the thing. The perception of (and assent to) the evidence of principles consists of these steps:

Simple apprehension of the terms (which is not specific, but necessary to understand any kind of proposition);

Clear perception of the terms (i.e., *penetratio*);

Connecting the terms in the form of a proposition;

Approbation—i.e., judgment—of the entire proposition, which is also called *notitia principii*.

According to the Conimbricenses, the *notitia*, even if compared to the induction and experiment that somebody claims to pertain to 2 and 4, is not discursive.

It is in the light of this intricate lexicon that one can understand the meaning of Couto's main statement about how science can be learned by human beings, a statement that allows one to assess how experience and teaching are important for any soul to start the process of learning. Couto says:

Human souls—which God creates and simultaneously infuses in a body—are

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 1, a. 3.



like blank slates lacking any habit or *species*. Souls acquire the habitus of sciences over time, especially by perceiving principles, for the intellect has a great affinity with them, and drawing conclusions either *per se*, and by souls' own experiment, or by means of the work and instruction of the teacher.<sup>28</sup>

Bearing in mind Couto's criticism of Plato's reminiscence, as stated in *Meno*, it is easy to grasp the importance of sensorial perception and experience for learning. But, as I will try to show later, the most common and ordinary way by which a human being learns derives from teaching. When a student learns, he learns through signs that the teacher provides. But the teacher does not infuse species directly into the pupil's mind. He provides signs, which the student pre-knows only in a universal and confused way. Thanks to the teacher, he learns the parts that make those signs. From the perspective of "logic," the student already knows the meaning of the simple terms, but the teacher helps him by teaching which of them needs to be connected to make a statement, and which ones need to be separated in order to make a denial.

In this sense, Couto's interpretation of Aristotle's first line *Omnia doctrina et disciplina intellectiva ex antecedente cognitione fit* must be understood in light of that "social" chain to which every single act of knowledge can be traced, even those derived from *invention* that the early modern period would symbolize as the progressive steps of the *advancement of learning*, to previous acts of learning and teaching made by teachers and students in the past, and finally back to the source of human knowledge, the first teacher of everyone:

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 1, a. 2, 417: "[Conclusio (...) sit], animum humanum simul a Deo creari, & in corpus infundi, esseque a prima origine quasi nudam tabulam, omni habitu, specique destitutum. Denique vero progressu temporis acquirere scientiarum habitus, ea potissimum via, quam tradidit Aristoteles in hoc opere, videlicet percipiendo prius principia, quae maiorem habent cum lumine intellectus cognationem, et ex illis deducendo concludendo aut per se, et proprio experimento, aut opera, industriaque magistri, de quibus inter solvenda argumenta iam dicemus."

Adam, whose knowledge was infused, that is, directly caused by God, so he did not have to learn or invent anything.<sup>29</sup>

According to the Conimbricenses, the acquisition of science could take place in three ways, the first of which was in a prelapsarian or miraculous way: a direct infusion of science in a human mind. This was the case of Adam, as we saw above. The other two ways are that of learning it from the teacher, or by means of one's own invention.

Clearly, the last two ways derive from someone's experience, as they need the intervention of senses in order to happen. But the litmus test for our thesis stands in the number of chances invention really has to happen in life. Insofar as it has few or no chances, then it would be demonstrated that, according to the Conimbricenses, only the transmission of knowledge is somehow the cause (efficient cause) for brand new knowledge.

Unfortunately, the chapter from the *Posterior Analytics* that could offer the possibility for treating this issue in detail (2, 19) was omitted in Couto's commentary. As it was the last chapter in the second and last book, it barely drew the attention of teachers of logic who needed to complete the course in the span of one year and so usually focused on the first book of the *Posterior Analytics* before jumping to *Topics* and *Sophistical Refutations*. This means that evidence for my point must be found conjecturally either in the scattered references that occur in Couto's text or by parallelisms with other Jesuit commentaries that shared certain similarities with Couto.

A major example for the limitation of the power of discovery with respect to the transmission of knowledge by a teacher was offered by Paolo Valla (or Vallius, Vallio, 1561–1622), an outstanding professor at the Roman

<sup>29</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 3, a. 2.

College whose commentary on Aristotle's *Logic* offers more than a few parallelisms with the Conimbricenses.<sup>30</sup> Valla states that the teaching way is *facilior et magis ordinarius* (more common). Valla's crucial point about how the intellect can get knowledge of first principles is based on the distinction about true habits of the intellect. These are threefold, the first kind being that of opinion and topic syllogism, the second one being that of science, and the third one that of "intellect": *Tertius est habitus principiorum necessariorum, et immediatorum, et nullus habitus est certior Scientia praeter intellectum.*<sup>31</sup>

Intellect as a habit is clearly different from opinion because it cannot be false, and it is different from science because it neither has any cause, nor can it be known by reasoning. As intellect is a different cognition from opinion and science, Valla calls it "principium, et principium principii," that is, the cognition by which we know the very same first propositions, also called principles. Knowing mediate and immediate principles involves a different habit, for the former needs reasoning while the latter needs the intellect, as described above. Where does this habit of the intellect as "principium principii" come from? Is it innate or not? Valla's answer to this question has striking similarities with Locke's first chapter of *An Essay concerning Human Understanding*: "Cognition of the immediate principles is not knowledge, but it is cognition of another kind, and such cognition is not native to us, but we acquire it anew, although nature provides us with the senses that are the means through which such cognition must be acquired."<sup>32</sup> Valla as an empiricist? The quotation above might lead some to that conclusion. And, of course,

---

30 I will quote from VALLA 1622 *Logica*.

31 VALLA 1622 *Logica, Post. An.*, II, c. 11, text 27, *Annotatio*.

32 *Ibid.*, 337: "Cognitio principiorum immediatorum non est scientia, sed cognitio alterius rationis, et huiusmodi cognitio non habetur a natura, sed de novo acquiritur, quamvis a natura habeamus sensus, quibus mediis talis cognitio acquiri debet."

the presence of Valla's commentary on *Logic* at Oxford and some signs of Locke's reading Jesuit manuals of *Logic* might be used to support this opinion.<sup>33</sup> Moreover, William Wallace's edition of Galileo Galilei's treatises on precognitions (*De praecognitionibus* and *Praecognitis*) and demonstration (*De demonstratione*) showed Galilei's work to be almost a direct copy of Valla's *Logic*.<sup>34</sup>

However, as far as the current topic is concerned, it is clear that sensorial perception serves as a means for the intellect as the habit of principles. But a principle is a proposition. More precisely, it is a self-evident proposition whose meaning can be grasped without any middle term and when the meaning of its parts is understood. So, the problem is whether a man can know such a proposition by himself or not. In other terms, whether a man can reach the meaning of the parts of the proposition (and their connection) by himself or whether he requires somebody else to explain the parts and connections of that proposition to him in detail.

In order to reply to the issue raised by Saint Augustine in his *De magistro*, the Conimbricenses radicalize Aquinas's thought on the teacher by pointing out that the beginning of knowledge stands in the act of the teacher who provides precise definitions and examples that allow students to form appropriate phantasms and learn precisely what a concept means.<sup>35</sup> In order to do that, students need to know to *confuse* the terms that the teacher will explain in detail. For example, students know confusedly that man means human

---

33 See LOCKE 1996. In particular, chapters 2 ("No Innate Principles in the Mind") and 3 ("No Innate Practical Principles") offer similar arguments to those of Valla.

34 GALILEI 1987.

35 Aquinas's ambiguity on the role of the original *inventio* at the beginning of the process of learning is particularly evident in his commentary on the *Posterior Analytics*. See AQUINAS 1970 *Sent. Post.*, 235-240.

nature, but they do not know in detail the parts that constitute it. They might know simple terms, but the teacher shows which of and how to combine them in order to make an assertion or negation.

The primary task of a teacher seems to be that of providing definitions. According to the Conimbricenses, definitions precede demonstrations. Therefore, in order to ignite reasoning, that is, demonstrating, an act of definition is required. But confused knowledge of the terms (*voces*) is insufficient, as the Conimbricenses require the knowledge of the signified thing as a proper *notitia terminorum*. This knowledge can be obtained by means of a teacher, as it seems fair to say that a confused knowledge of the terms cannot ignite a discourse/demonstration. How could principles and propositions *per se notae* be grasped by a confused knowledge of the terms from which they are formed? Couto describes the process for assenting to principles. The perception of (and assent to) the evidence of principles consists of these steps:

Simple apprehension of the terms (which is not specific, but necessary to understand any kind of proposition);

Clear perception of the terms (i.e., *penetratio*);

Connecting the terms in the form of a proposition;

Approbation—i.e., judgment—of the entire proposition, which is also called *notitia principii*.

If 2 and 3 are absent, a principle cannot be assented to by anyone. But 2 and 3, as we saw above, stand in the act of being taught. So, teaching stands at the very origin of the act of reasoning, that is, of knowing.

Now, one needs to remember that, according to the Scholastic tradition, the ontological structure of every act of knowledge is twofold: we judge/assent to/know principles/demonstrations/things by means of a concurrence between an act of knowing and a habit connected to it. The act stands in the present process of the mind that focuses on an object in order to know it, while the habit is the attitude strictly connected to that very act that facilitates it (and every possible future reply to it). When Couto needs to deal with Augustine's objection that nobody learns anything *de novo* (as new), because one should learn it through senses (which are often deceitful) or by means of a teacher (but in this case, either he already knows what the teacher is saying, or he cannot recognize what he means), he follows Aquinas's argument as developed in *De veritate* 11.

Indeed, Couto concedes that the teacher does not infuse any knowledge directly into the student's mind: neither the intellect light (*lumen intellectus*) nor the species. The teacher provides sentences (*pronunciata*); the student re-creates in his mind the sensible signs by which the student can form the same cognition that the teacher wants him to learn. Moreover, Couto states that this is not repugnant to Augustine's theory. To reply to Augustine's possible objections on the knowability of a teacher's signs by students, Couto makes some points that are remarkable if compared to his doctrine of self-evident propositions:

The answer is that those signs are known at a universal level and vaguely, but they are declared by the teacher in a particular way and explicitly. For example, the disciple knows vaguely that homo means human nature, but he learns from the teacher in detail the particulars that constitute the human being. Similarly, as the meaning of simple terms are known, the teacher makes it clearer which of such terms must be connected with each other by affirmation, and which separ-

ated by negation.<sup>36</sup>

Now, one might notice that the example provided here by Couto is part (often the subject) of many self-evident propositions. The large majority of examples that Couto provides for self-evident propositions includes human nature. This lets us conclude that even the case of self-evident propositions requires a teacher (somebody else) to let one begin to learn and know. Self-evident propositions (*secundum se et quoad nos*) actually require a learned man to let us recognize them and so trigger the process of science.

The role of the teacher is given even more emphasis when Couto comes to the question of the relationship between habits of science and the knower (are they innate or acquired?). As mentioned earlier, every act of learning or acting comes with its proper habit. One might expect that the habit corresponding to the act of knowing the first principles, as these are self-evident and immediate, should be innate, for it is required to foster the very primary act of learning. Couto reports that some theologians have followed what he calls “Plato’s dream” instead of Aristotle by admitting this kind of habit as innate in every man. The list of them included Durandus and (perhaps quite surprisingly) the Thomist Domingo de Soto.<sup>37</sup>

On the contrary, other, more recent theologians (with whom Couto agrees) firmly believe that even this kind of habit is acquired (*superadditus*) as most certain. Of course, they also state that, contrary to Soto’s claims, this the-

---

<sup>36</sup> See COUTO 1606 *In dialecticam, In Post. An.*, I, c. 1, q. 1, a. 3, 419-420: “Respondetur illa signa esse nota in universali, et in confuso, a Magistro vero particulariter, et explicite declarari, verbi gratia, novit discipulus quod homo significat humanam naturam confuse, a magistro vero particulatim discit, quibus ea partibus constet. Item sunt nota quatenus significant simplices terminis, et magister ulterius declarant, qui nam illorum terminorum coniungi debeant inter se per affirmationem qui separari per negationem.”

<sup>37</sup> *Ibid.*, I, c. 1, q. 1, a. 4.

ory was held by Aquinas.

Couto's argument is drawn from the necessary distinction between potency and habit: Why – he asks – should there be the habit for assenting more promptly and easily to principles if our intellect has the perfect potency for doing it by nature? But experience tells us that the more acquainted we become with things, the more easily we judge, do, and make use of them. If habits were innate, then it should already be easy for us to judge, do, and make use of such things. Criticizing Cajetan on this point, Couto concludes that according to both Aquinas and “truth,” habits are acquired, for they proceed from experience and – ultimately – senses:

Indeed, Saint Thomas, in that passage where he proves that the habits of the principles arise from our grasping of species through the senses, species by which we elicit their acts, does not mean that the habits proceed immediately from sensible species but he deduces that habits are acquired since the species necessary for their use are acquired. But this explanation (of Cajetan's) conflicts with the truth, since habit is not simply necessary to elicit an act, but it is an ability gotten by the exercise of acts, and it inclines towards similar acts by those things by which the habit has arisen; therefore the habits of principles do not precede but follow acts through the principles, and they incline towards other similar ones, and so they are not at all produced by phantasms.<sup>38</sup>

In conclusion, neither the act nor its habit is inherent in a human being. One might fairly conclude that, as far as senses and experiences trigger know-

---

38 *Ibid.*, I, c. 1, q. 2, a. 3, 438: “Nam D. Thomas eo loco cum probat habitus principiorum generari ex eo, quod per senses haurimus species, quibus eorum actus elicimus, non vult habitus ex ipsis speciebus sensibilibus immediate prodire, sed colligit habitus comparari, quia comparantur species ad eorum usum necessariae. Veritati autem adversatur haec expositio [Cajetani], quoniam habitus non est simpliciter necessarius ad elicendum actum, sed est facilitas actuum exercitio comparata, inclinaturque ad actus similes iis, quibus genitus est, ergo principiorum habitus non praecedunt, sed sequuntur actus per principia, ad aliosque similes inclinant, ac proinde a phantasmatis minime producuntur.”



ledge, the act of teaching stands at the beginning of the whole process. For the teacher knows precisely and distinctly the meaning of the terms and propositions that, in their self-evidence, allows one to start reasoning—an act that inevitably leads toward learning and science. What about *inventio*, then? What about discovery?

I found fewer references to *inventio* in the Coimbran commentary on the *Posterior Analytics*, and nothing connected to the topic I am dealing with. If we follow Couto's argument as we have done so far, a question might suffice in order to arrive at his theory: How can one discover by himself unless he gets the meaning of the first principles? It seems that students know these principles in a confused and generic manner: only a teacher lets them properly understand them. The act of teaching—one might say: paradoxically—precedes the act of learning.

A final question is left for those of us who are interested in the history of the *Cursus Conimbricensis*: What about the consistency of Couto's theory with the same topic as dealt with in other volumes? Of course, many references occur about principles, propositions, and so on. But I found just one place where the topic of the teacher is explicitly quoted. It is in Goís's commentary *On Soul*, where he reproduces Aquinas's theory by stating that the science that is in the teacher is partly the same as and partly different from the one that is in the student, for teaching works as a *manuductio* for students to form phantasms, and so on.

This does not allow us to draw a certain conclusion on the question I have raised. But a curious closing statement on this issue by Goís himself appears as an intriguing mystery that one should seek to solve in future: after saying that teaching works far differently from efficiently causing effects,

Góis adds “We have discussed this matter more fully at the beginning, in the Book of the Posterior Analytics.”<sup>39</sup>

There is not a commentary on logic before Couto’s. Was Goís quoting somebody else, or was he planning to publish his own logic? There is evidence for both hypotheses. Moreover, it might be questioned that a philosopher would intervene to edit his manuscripts when setting them up for publication. This means that cross-references made by one and the same author to others of his own works stood at the level of manuscripts he could easily handle when writing. If that were the case, it would not be problematic to admit that Góis’s manuscript version of *De anima* was quoting another manuscript, out of any concern for the gap between manuscripts and (forthcoming) publications.

In any case, consistencies can be found between Couto and Góis regarding what pertains to the preliminary role of experience and the necessity of the teacher’s intervention for triggering the process of learning in students. In his commentary on *Physics*, Góis points out that there are four modes by which a notion can be grasped by the human intellect, each one resulting from a combination of features such as distinct/confuse and actual/potential. As the confused notion of a thing stands as the middle term between ignorance and distinct knowledge, the ontogenetic process of learning starts from potential confused knowledge and ends with actual distinct knowledge. To describe it from another point of view, the potential confused knowledge of the parts always precedes the potential confused knowledge of the whole, being parts and whole taken as referring respectively to less common and most common natures. Indeed, the only case when the knowledge of the whole

---

39 Goís 1598 *De anima*, II, c. 7, q. 7, a. 3.

precedes the one of its parts is when the whole is close to senses (as in the perception process of the ear, for example), but the most common natures are far from senses. Therefore, this case does not apply to potential confused knowledge, which Goís holds as beginning with the less common natures.<sup>40</sup>

Looking into Goís's manuscripts will surely advance our knowledge of the *Cursus Conimbricensis* as a complex and fascinating masterpiece of teamwork.

CRISTIANO CASALINI

BOSTON COLLEGE

---

<sup>40</sup> See Goís 1592 *Phys.*, I, c. 1, q. 2, a. 5; and I, c. 1, q. 3, a. 5.

## BIBLIOGRAPHY

### Sources

AQUINAS 1970 *Sent. Post.* = THOMAS AQUINAS, *Commentary on the Posterior Analytics of Aristotle*, translated by FABIAN R. LARCHER, with a preface by JAMES A. WEISHEIPL, Albany, Magi Books 1970.

AQUINAS 1970 *Qu. de ver.* = THOMAS AQUINAS, *Quaestiones disputatae de veritate*, ed. by ANTOINE DONDAINE, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. XXII, vol. II, fasc. 1, Rome, Ad Sanciae Sabinae 1970.

COUTO 1606 *In dialecticam* = Sebastião do Couto, *Commentarii Collegii Conimbricensis S.I. in universam Dialecticam Aristotelis*. Coimbra, Loureiro 1606.

GALILEI 1987 = GALILEO GALILEI, *Tractatio de praecognitibus et praecognitis and tractatio de demonstratione*. Translated by WILLIAM F. EDWARDS, notes and commentary by WILLIAM A. WALLACE, Padue, Antenore 1987.

GOÍS 1592 *Phys.* = MANUEL DE GOÍS, *Commentarii Collegii Conimbricensi S.I. in duos octo libros Physicorum Aristotelis Stagyrityae*, Coimbra, Maríz 1592.

GOÍS 1598 *De anima* = MANUEL DE GOÍS, *Commentarii Collegii Conimbricensis S.I. in tres libros De anima Aristotelis Stagiritae*, Coimbra, Maríz 1598.

LOCKE 1996 = JOHN LOCKE, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by KENNETH P. WINKLER, Indianapolis, Hackett 1996.

PHILOPONUS 2008 = JOHN PHILOPONUS, *On Aristotle's Posterior Analytics 1.1–8*, ed. by RICHARD D. MCKIRAHAN, London, Duckworth 2008.

VALLA 1622 *Logica* = PAOLO VALLA, *Logica Pauli Vallii Romani in duos tomos distincta*, Louvain, Rouille 1622.

### Studies

APOSTLE 1981 = HIPPOCRATES GEORGE APOSTLE, *Aristotle's Posterior Analytics*. Grinnell: Peripatetic Press, 1981.

ASHWORTH 1974 = E. JENNIFER ASHWORTH, *Language and Logic in the Post-medieval Period*, Dordrecht, Reidel 1974.

ASHWORTH 1978 = E. JENNIFER ASHWORTH, *The Tradition of Medieval Logic and Speculative Grammar from Anselm to the End of the Seventeenth Century: A Bibliography from 1836 Onwards*, Toronto, PIMS 1978.

ASHWORTH 1988 = E. JENNIFER ASHWORTH, «Logic and Language: Traditional Logic», in CHARLES B. SCHMITT, QUENTIN SKINNER, ECKHARD KESSLER, JILL KRAYE (eds.), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1988, pp. 139-172.

AYDEDE 1998 = MURAT AYDEDE, «Aristotle on *Episteme* and *Nous*: The *Posterior Analytics*», *Southern Journal of Philosophy* 1 (1998), 15-46.

BOLTON 1990 = ROBERT BOLTON, «The Epistemological Basis of Aristotelian Dialectic», in DANIEL DEVEREUX, PIERRE PELLEGRIN (eds.), *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, Paris, CNRF 1990, pp. 213-219.

CASALINI 2017 = CRISTIANO CASALINI, *Aristotle in Coimbra: The Cursus Conimbricensis and the Education at the College of Arts*, New York, Routledge 2017.

CROSS 2014 = RICHARD CROSS. *Duns Scotus's Theory of Cognition*, Oxford, Oxford University Press 2014.

DE CARVALHO 2010 = MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, «Introdução geral à tradução, apêndices e bibliografia», in MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (ed.), *Comentários do Colégio Conimbricense da Companhia de Jesus sobre os três livros da Alma de Aristóteles Estagirita*, tradução do original latino por MARIA DA CONCEIÇÃO CAMPS, Lisbon, Silabo 2010, pp. 7-157.

DE CARVALHO 2015 = MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO, «Filosofia da educação Conimbricense: Sobre o *De magistro* de Sebastião do Couto (no 'Curso Aristotélico Jesuíta de Coimbra,' 1606)», *Revista filosófica de Coimbra* 24 (2015), 149-165.

*De doctrina* 1968 = *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11-17 sept. 1966 celebrati, Rome, Societas

Internationalis Scotistica 1968.

DUCCI 1995 = EDDA DUCCI, «Introduzione», in TOMMASO D'AQUINO, *De magistro*. Traduzione e introduzione di EDDA DUCCI, Rome, Anicia 1995.

FEREJOHN 1988 = MICHAEL FEREJOHN, «Meno's Paradox and *De re* Knowledge in Aristotle's Theory of Demonstration», *History of Philosophy Quarterly* 5 (1988), 99-117.

GILSON 2010 = ÉTIENNE GILSON, *Tommaso contro Agostino*, ed. by CRISTIANO CASALINI, Milan, Medusa 2010.

IRWIN 1988 = TERENCE IRWIN, *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon Press 1988.

LAGERLUND 2017 = HENRIK LAGERLUND, «Trends in Logic and Logical Theory», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *The Routledge Companion to Sixteenth-Century Philosophy*, New York, Routledge 2017, pp. 99-120.

LOPES 1967 = FERNANDO FÉLIX LOPES, «As doutrinas escotistas na cultura e escolas de Portugal», *Revista portuguesa de filosofia* 3 (1967), 235-249.

MARTINS 2006 = ANTÓNIO MANUEL MARTINS, «The Conimbricenses», in MARIA CÂNDIDA PACHECO, JOSÉ F. MEIRINHOS (eds.), *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale/Intellect and Imagination in Medieval Philosophy/Intelecto e imaginação na filosofia medieval*. Actes du XI<sup>e</sup> Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, du 26 au 31 août 2002), Turnhout, Brepols 2006, pp. 101-117.

VOS 2006 = ANTONIE VOS, *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh, Edinburgh University Press 2006.

WIANS 2006 = WILLIAM WIANS, «The Philosopher's Knowledge of Non-contradiction», *Ancient Philosophy* 26 (2006), 333-353.

# PARAFRASANDO VIGNAUX. IL POSTO DELLA LOGICA NELLA STORIA DEL PENSIERO MEDIEVALE

DINO BUZZETTI

## 1. Il problema dell'inferenza e le sue implicazioni

Dobbiamo a Otto Bird, autore di una tesi su Guido Cavalcanti, discussa sotto la guida di Étienne Gilson al Pontifical Institute of Mediaeval Studies di Toronto alla fine degli anni '30 del secolo scorso,<sup>1</sup> alcuni dei più acuti contributi sulla relazione tra *Topici* e *consequentiae* nello sviluppo della logica medievale. L'argomento solleva questioni di notevole rilevanza – tanto dal punto di vista teorico, quanto dal punto di vista storiografico – che meritano di essere trattate con la necessaria attenzione.

Nella sua ricostruzione delle discussioni sulla topica nel medioevo, Bird concorda pienamente con Peirce e con i suoi riferimenti alla logica di Scoto, che egli leggeva in un'edizione cinquecentesca contenente le *Questioni sugli Analitici primi*,<sup>2</sup> che «ora sappiamo essere spurie» e che vengono «solitamente citate come opera dello Pseudo-Scoto».<sup>3</sup> Si trova infatti in questo testo «la di-

1 Cfr. BIRD 1940/1941.

2 SCOTUS 1591.

3 Cfr. BIRD 1962(1), 178. La copia personale posseduta da Peirce, a cui Bird fa riferimento, è ora conservata «nella Peirce Collection presso la biblioteca della Johns Hopkins University» (BIRD 1962(1), 178). Qui e nel seguito, le traduzioni di tutti i passi citati, ove non esplicitamente indicato, sono nostre.

stinzione delle conseguenze in formali e materiali», che è «la distinzione primaria introdotta nell'edizione di Scoto che Peirce conservava nella sua biblioteca».<sup>4</sup> Il mancato riconoscimento della centralità di questa distinzione pregiudica in modo grave le ricostruzioni del rapporto tra logica topica e conseguenze ora comunemente accettate nella letteratura corrente. La questione, in apparenza di mero interesse storico, investe però la concezione dell'inferenza in generale e impone quindi una valutazione più accurata del problema nel suo complesso e delle sue implicazioni per la corretta comprensione della forma storica della logica medievale e della sua rilevanza teorica, sia dal punto di vista propriamente logico, sia a proposito dell'importanza che le questioni logiche hanno assunto nella formazione del pensiero teologico e filosofico del medioevo.

A questo proposito ci sia permesso di richiamare il giudizio più volte espresso da Paul Vignaux che rivendicava, dal punto di vista storiografico, la portata propriamente filosofica dell'intero pensiero teologico medievale, in quanto genuino «contributo al capitolo medievale di una storia della ragione» che non deve «limitarsi» all'uso che se ne fa «in quella teologia che, secondo una formula di san Tommaso, è 'una parte della filosofia'», essendo costruita sulla base della sola ragione naturale, indipendentemente dalla rivelazione. Tale concezione comporta infatti una «estrapolazione, spesso storicamente discutibile, di una cosiddetta 'teologia naturale'» dallo «studio propriamente filosofico delle opere teologiche», che appartiene invece a pieno titolo e nella sua interezza a una più che legittima «storia della filosofia della religione». Dunque, conclude Vignaux,

---

4 Cfr. BIRD 1962(1), 177.



l'applicazione della ragione ad una rivelazione che si suppone data rientra senza dubbio nella competenza di una storia della filosofia, se si accetta la nozione di una *filosofia della religione* che trova nelle religioni positive, storicamente date, l'oggetto della sua riflessione.<sup>5</sup>

Ora, lo stesso si può dire per la logica: non sarebbe legittimo estrapolare, sulla base della concezione attuale della logica formale, tutto ciò che non è strettamente compreso nei suoi canoni, ma che rientra tuttavia a pieno titolo in uno studio propriamente filosofico della più ampia concezione che gli autori medievali avevano della logica e della sua funzione essenziale a fondamento delle loro dottrine, filosofiche e teologiche insieme. Come commentava opportunamente Tullio Gregory nel suo *Ricordo di Paul Vignaux*, riferendosi proprio all'intervento sopra citato dello studioso d'oltralpe, «l'interrogativo al quale tutta la ricerca di Vignaux voleva dare una risposta» imponeva «non solo un impegno di intelligenza storica rigorosa, ma altresì l'esigenza di comprendere il senso e il valore della riflessione teologica contemporanea», una riflessione capace di illuminare, come nell'opera di Karl Barth dedicata ad Anselmo d'Aosta – «un des plus beaux livres d'histoire médiévale» – il pensiero teologico, e dunque filosofico, degli autori medievali.<sup>6</sup>

Non sono quindi solo argomentazioni di genere storiografico quelle che possono confermare la rilevanza delle questioni di natura propriamente logica per il pensiero teologico e filosofico del medioevo. È infatti lo stesso sant'Anselmo che, in un'opera genuinamente teologica come l'*Epistola de incarnatione verbi*, ne riafferma con tutta evidenza la funzione teoretica essenziale:

---

5 VIGNAUX 1976, 54. Nel volume qui citato, «è riportato solo il programma-annuncio di questa conferenza» (DE LIBERA 1991, 161), il cui rendiconto completo è pubblicato in VIGNAUX 1974.

6 GREGORY 1991, 7.

[...] quei dialettici del nostro tempo, anzi quegli eretici della dialettica, che credono che le sostanze universali non siano altro che un soffio della voce, e che non riescono a capire che il colore sia qualcosa di diverso dal corpo, o che il sapere di un uomo sia diverso dalla sua anima, debbono essere tenuti assolutamente lontani, quasi soffiati via, dalle dispute su questioni spirituali. Infatti, nelle loro anime, la ragione, che deve essere sovrana e giudice di tutto ciò che è propriamente umano, è talmente avviluppata in immagini corporee che non riesce a liberarsene e a separare da esse quelle cose che deve contemplare solo in se stesse e incontaminate. Chi infatti non arriva a capire in che modo più uomini siano un solo uomo inteso come specie, come potrà mai comprendere in che modo, in quella loro natura sommamente imperscrutabile ed elevata, più persone, ciascuna delle quali presa in se stessa è compiutamente Dio, siano anche un solo Dio? e colui, la cui mente è talmente ottenebrata da non poter distinguere tra il proprio cavallo e il suo colore, come potrà mai cogliere la differenza tra l'unico Dio e le sue molte relazioni?<sup>7</sup>

Ma qual è precisamente la natura delle questioni 'dialettiche' qui sollevate da Anselmo? Le questioni sono due e sono connesse tra loro, poiché riguardano l'uso di termini di tipo particolare: una riguarda l'uso di termini come il termine *homo*, considerati *in specie*, ossia nella loro accezione di termini universali e l'altra riguarda l'uso di termini come il termine *albus*, ossia di termini paronimi che, come Anselmo argomenta nel *De grammatico*, esprimono una qualità e non, insieme con essa, anche la sostanza a cui viene attribuita. Come si vede chiaramente, si tratta di questioni semantiche, che riguardano il significato di termini particolari e che possono essere trattate solo da un punto di vista metalinguistico, ossia da una *scientia de secundis intentionibus*, così come viene comunemente considerata la logica dagli autori medievali.<sup>8</sup>

Per un'adeguata comprensione della natura di tale scienza delle secon-

---

7 ANSELMUS 1984, I, 9, 21 - 10, 9.

8 Per non citare che un solo esempio, si veda BRITO 2016, 9.140: «logica est de secundis intentionibus». Cfr. AMERINI 2011, 555: «La distinzione tra prime e seconde intenzioni risale ad Avicenna, che parla della logica come di una scienza che tratta di seconde intenzioni» e, come va ricordato, «la concezione di Avicenna rimase dominante per tutto il medioevo».

de intenzioni, pare allora particolarmente significativo, che la ricostruzione della logica topica medievale proposta da Otto Bird sia in accordo con Peirce e con la sua concezione dell'inferenza, che deve molto ai suoi «antecedenti medievali» e che comprende tra le sue regole, o *leading principles*, non solo proposizioni tautologiche, puramente formali, ma anche proposizioni «fattuali», proprio perché tiene conto della già citata distinzione tra conseguenza formale e conseguenza materiale. Infatti, come osserva Bird, tali «*leading principles* fattuali, o materiali, costituiscono le regole che erano note ai logici medievali come *massime topiche*».<sup>9</sup> Il nesso tra logica topica e teoria delle conseguenze nello sviluppo della logica medievale può quindi offrire importanti indicazioni per comprenderne la natura affatto particolare e il ruolo specifico che essa ha svolto nella formazione del pensiero filosofico del medioevo.

Ora, le massime topiche, o le regole materiali di inferenza, costituite da proposizioni fattuali, pongono il problema della rilevanza delle proposizioni da cui viene tratta la conclusione che ne consegue e a questo proposito emerge di nuovo, nei confronti del pensiero logico contemporaneo, la specificità del pensiero medievale che fa propria, attraverso Boezio, la tradizione della logica topica antica. Emergono così con tutta evidenza i limiti di una concezione storiografica secondo cui, nelle parole di Heinrich Scholtz, «senza la logistica non sarebbe stato possibile parlare della storia della logica».<sup>10</sup> Detto altrimenti, si tratta di un punto di vista secondo cui, nella parafrasi di Otto Bird, «non si poteva avere nessuna concezione attendibile della storia della logica fino a quando la logica matematica moderna non avesse stabilito un criterio preciso riguardante la logica formale».<sup>11</sup> Si comprende allora dove

---

9 BIRD 1962(1), 178.

10 SCHOLZ 1983, 88.

11 BIRD 1963, 492.

abbiano potuto condurre, con riferimento alla logica medievale, la seguenti osservazioni di Christopher Martin riferite alla logica contemporanea:

L'intuizione che la rilevanza entra in gioco nell'inferenza ha avuto un'importanza notevole nello sviluppo della logica formale e della logica filosofica grosso modo negli ultimi quarant'anni, dato che l'adeguatezza della definizione di Tarski è stata posta in discussione<sup>12</sup> e che sono stati sviluppati nuovi sistemi di logica della rilevanza. *Tuttavia questi risultati rimangono ancora piuttosto marginali nelle concezioni contemporanee della logica.*<sup>13</sup>

Ebbene, questo giudizio sulla marginalità del criterio di rilevanza, espresso dal punto di vista della logica odierna, viene acriticamente proiettato anche sulla valutazione dei tentativi medievali miranti allo sviluppo di una logica fondata su tale principio. Sicché anche a proposito di un tentativo, tutt'altro che marginale, come quello di Abelardo, viene considerata decisiva un'obiezione come quella di Guglielmo di Soissons,<sup>14</sup> che limitava il campo della logica in un senso più affine al punto di vista contemporaneo. Di conseguenza, pur ammettendo che «la costruzione di Abelardo di una teoria relevantistica del condizionale sia davvero straordinaria e meriti di essere ricordata come un risultato di grande importanza nella storia della logica», Martin afferma con affettato rammarico che Abelardo non si accorse, «tragicamente», che «i principi connessivi, sebbene possano *forse* essere plausibili per la logica dei termini», sono però «incompatibili» con i principi che valgono per la logica proposizionale.<sup>15</sup>

Questo non pare tuttavia costituire un errore, e tantomeno un errore

---

12 Cfr. ETCHEMENDY 1990.

13 MARTIN 2012, 289 (corsivo dell'autore).

14 Si veda MARTIN 1986.

15 MARTIN 2012, 301.

tragico, perché se è vero, da un lato, che i «connettivi condizionali [...] possono essere definiti in termini di operatori vero-funzionali e di operatori modali monadici (‘ $\square$ ’ e ‘ $\diamond$ ’), riducendone così la logica ad un settore della logica proposizionale modale monadica», dall’altro ciò vale solo per gli «enunciati condizionali non materiali».<sup>16</sup> Infatti, assumendo che «il requisito per la connessione tra l’antecedente e il conseguente di un’implicazione valida sia inteso come una connessione di contenuto e che una connessione di contenuto sussista se l’antecedente e il conseguente sono rilevanti l’uno per l’altro»,<sup>17</sup> se ne trae che i principi connessivi (quali, per esempio,  $\nVdash \sim A \rightarrow A$  e  $\nVdash A \rightarrow \sim A$ ) non valgono per la logica proposizionale in generale. La condizione di rilevanza impone infatti un vincolo ulteriore alla validità dell’implicazione e ne limita quindi l’applicabilità ai soli enunciati condizionali di natura materiale. Ai fini della nostra argomentazione, sarà tuttavia opportuno chiarire meglio le ragioni di quest’ultima affermazione, per comprenderne pienamente la portata e trarne le dovute conseguenze. Come si è visto, il presupposto che la logica formale contemporanea costituisca il modello indiscusso per la valutazione delle dottrine logiche medievali comporta un intreccio molto stretto tra questioni teoriche e questioni storiografiche, sicché il problema deve essere affrontato da entrambi i punti di vista e richiede, auspicabilmente, che essi siano posti correttamente in relazione tra loro.

Per questa ragione torna di nuovo utile il riferimento a Peirce – che legge gli autori medievali e allo stesso tempo influenza ancora in misura notevole le discussioni teoriche contemporanee – per chiarire in che cosa consistano gli enunciati condizionali di natura materiale e quale ne sia la funzione nel procedimento inferenziale. Secondo Peirce, un *leading principle*, o «regola» di

---

16 LOWE 1983, 357.

17 WANSING 2016.

inferenza, «può essere formulato con una proposizione che serve a dire che ogni proposizione  $c$ , che sta in una certa relazione, data in termini generali, con qualche altra proposizione vera  $p$ , è vera». L'inferenza è «il passaggio dalla premessa (o dall'insieme delle premesse)  $P$  alla conclusione  $C$ », che si compie in accordo con tale «regola» e che Peirce rappresenta in simboli come  $P \therefore C$ . (Per inciso, e come si chiarirà meglio nel seguito, si noti che Peirce usa correttamente simboli diversi per designare l'uso diretto e l'uso metalinguistico delle variabili proposizionali.) Ora però «la logica suppone non solo che le inferenze siano tratte, ma anche che esse siano soggette a critica»<sup>18</sup> e quindi a questo scopo non basta la formula  $P \therefore C$ , che serve per «esprimere un argomento», ma è necessaria anche la formula  $P_i \rightarrow C_i$  che serve per «esprimere la verità del suo *leading principle*». Sicché,

quando l'inferenza viene sottoposta logicamente a critica, facciamo un'altra inferenza, una delle cui premesse è la regola (*leading principle*) dell'inferenza precedente secondo cui proposizioni che stanno in relazione una all'altra in un certo modo sono atte a fungere da premessa e conclusione di un'inferenza valida, mentre un'altra premessa è un fatto di osservazione, ossia che la relazione data sussiste tra la premessa e la conclusione dell'inferenza soggetta a critica; dal che si conclude che l'inferenza era valida.<sup>19</sup>

---

18 La logica, secondo Peirce, si divide in tre parti, che «possono essere chiamate il *trivium filosofico*», composto da «grammatica speculativa, logica e retorica speculativa» (PEIRCE 1895): la prima, da lui denominata anche «*sintassi logica*» (PEIRCE 1903), non è altro che «la *Grammatica Speculativa* di Duns Scoto» (PEIRCE 1898) e si occupa dei segni e dei loro *modi significandi* o «modi di significare» (1895), ovvero delle «condizioni generali secondo cui hanno un significato» (PEIRCE 1898); la seconda, chiamata «*Logica Critica*» (PEIRCE 1902, CP 2.93), «discute della relazione dei segni con i loro oggetti, ossia della loro verità» (PEIRCE 1906), «esamina le condizioni di validità degli argomenti» (PEIRCE 1908) e tratta dei vari «tipi, essenzialmente diversi, di ragionamento» (1911(2)); la terza, è la dottrina del metodo, lo «studio logico della teoria della ricerca» (PEIRCE 1902, CP 2.106) o «*Metodeutica*», come Peirce preferisce chiamarla invece di «*metodologia*» (PEIRCE 1903), e «mostra in che modo si deve condurre una ricerca» (PEIRCE 1911(1)).

19 PEIRCE 1880, 17-18.

Questo è ciò che Peirce scrive per spiegare il funzionamento delle regole di inferenza, che come si è visto possono essere costituite anche da regole materiali, ossia da proposizioni fattuali.

È particolarmente importante osservare, ai fini della nostra argomentazione, che l'esempio scelto da Peirce, ad illustrazione di queste affermazioni, sia costituito da un «entimema» («Enoch era un uomo, ∴ Enoch è morto»), ossia da un argomento considerato comunemente incompleto con una premessa sottaciuta. Ora, le due diverse inferenze sopra distinte da Peirce corrispondono da un lato all'entimema, in cui la regola, o *leading principle*, («Tutti gli uomini muoiono») è «attivo», ma «non è presente» esplicitamente, e dall'altro all'argomento completo in cui è presente esplicitamente come premessa asserita («Tutti gli uomini muoiono, Enoch era un uomo; ∴ Enoch è morto»)<sup>20</sup> Si vede quindi che tutto ciò ha implicazioni significative sia sul piano storico, sia sul piano teorico. Infatti, attraverso la lettura dello Pseudo-Scoto, Peirce si ricollega a una concezione della logica che, come vedremo, affonda le sue radici nel pensiero antico, mentre nel considerare la funzione di proposizioni che possono fungere sia da regole di inferenza sia da premesse asserite solleva questioni teoriche che riguardano la natura stessa dell'inferenza logica. Sarà pertanto opportuno prendere in considerazione separatamente queste due diverse questioni per poterne trarre le dovute conseguenze storiografiche riguardanti la natura stessa della logica medievale.

## 2. La prospettiva storica

La dottrina logica dell'entimema costituisce l'ossatura della logica topica e come mostra con chiarezza M. F. Burnyeat essa si distingue da quella essen-

---

<sup>20</sup> PEIRCE 1880, 18-19.

zialmente retorica, più attenta alla «persuasione»<sup>21</sup> che alla «validità»<sup>22</sup> o alla «inconclusività»<sup>23</sup> degli argomenti. Questa dottrina prende corpo e si consolida come «dottrina tradizionale dell'entimema» intorno al secondo secolo ad opera di autori come Galeno e Alessandro di Afrodisia, che tengono conto del rapporto tra i principi della logica stoica e i principi della sillogistica aristotelica. Più tardi, essa viene ripresa da Ammonio e Giovanni Filopono e trasmessa poi al medioevo latino, ormai «saldamente stabilita»<sup>24</sup>, attraverso il *De topicis differentiis* di Boezio. «Sia Filopono, sia molto prima di lui Alessandro, affermano che un entimema è un sillogismo in cui è stata omessa una premessa»<sup>25</sup>, ovvero un sillogismo «privo di completezza»,<sup>26</sup> dove 'sillogismo' viene inteso nel senso più generale di argomento e non solo nel senso tecnico del sillogismo categorico trattato da Aristotele negli *Analitici primi*.

È stato osservato che la contaminazione tra logica peripatetica e logica stoica crea una «zona di penombra» tra la trattazione degli argomenti «afferenti alla logica proposizionale» (*propositional-logical*) e quelli «afferenti alla logica dei termini» (*term-logical*),<sup>27</sup> come avviene nella logica topica di Boezio, che accanto ad argomenti classicamente sillogistici, incorpora anche sillogismi ipotetici. Ma più che di zona d'ombra o di confusione tra i due

---

21 BURNYEAT 1994, 12.

22 *Ibid.*, 36.

23 *Ibid.*, 35.

24 *Ibid.*, 50.

25 *Ibid.*, 6

26 *Ibid.*, 7: Più precisamente, Alessandro descrive l'entimema come un argomento che è «privato della completezza e dell'essere interamente come dovrebbe essere, perché è contratto in forma abbreviata (*In Top.* 62.9-13)». Anche Filopono considera l'entimema come «incompleto» e ne propone la derivazione «non da *en thumōi* [nella mente], ma da *enthumeisthai* [l'essere pensato]» (BURNYEAT 1994, 7): «È chiamato entimema perché lascia che una premessa venga pensata dalla mente (*enthumeisthai*). (*In An. Post.* 6.2-3)». Si noti l'analogia con Peirce, secondo cui la premessa sottaciuta «non è presente alla mente», ma nel trarre l'inferenza viene intuita «da una sorta di percezione» (PEIRCE 1880, 17).

27 BOBZIEN 2000, 130.



campi, che non verrebbero chiaramente distinti, risulta più appropriato parlare di una «confluenza di logica stoica e aristotelica, in Alessandro e nei commentatori più tardi».<sup>28</sup> Infatti, considerando che «la sillogistica che emerge dalle spiegazioni di Galeno e di Alessandro pone l'accento più sulla semantica che sulla sintassi logica»<sup>29</sup> nella particolare «combinazione (*conflation*) di logica peripatetica e stoica»<sup>30</sup> che troviamo in Alessandro, più che una confusione tra le due, intesa come una confusione formale tra logica proposizionale (stoica) e logica dei predicati (aristotelica), si coglie «la facilità» con cui egli assimila la sua concezione dell'entimema come «un *sullogismos* aristotelico espresso in modo incompleto» e l'idea di «un *sullogismos* stoico espresso in modo incompleto»<sup>31</sup> a motivo della loro fondamentale omologia semantica. In modo del tutto analogo, «le obiezioni rivolte da Galeno all'insistenza stoica sulla sintassi logica» non significano altro, nella sostanza, che «gli Stoici non prendevano in considerazione i criteri semantici peripatetici per scomporre le proposizioni ipotetiche»,<sup>32</sup> mentre secondo Galeno «la forma di un argomento non è fissata dalla sua espressione linguistica superficiale, ma dalla sua sottostante struttura semantica».<sup>33</sup>

Il riferimento al modello rigorosamente formale della logica contemporanea tende a dare maggior risalto agli aspetti puramente sintattici della logica tardo-antica e a far passare in secondo piano la considerazione dei suoi aspetti più propriamente semantici. Perciò torna utile ai nostri fini prendere

---

28 BURNYEAT 1994, 50.

29 SPECA 2001, 51.

30 *Ibid.*, XII.

31 BURNYEAT 1994, 50.

32 SPECA 2001, 53.

33 BARNES 2003, 5.

in esame, a proposito di quel genere di argomento che Jonathan Barnes denomina «Argomento Troncato»,<sup>34</sup> l'analisi di Galeno, che nella discussione delle questioni logiche si attiene, come si è visto, più che alle posizioni di scuola, agli aspetti direttamente semantici del problema. Infatti, Galeno si preoccupa di stabilire se due asserzioni siano «di significato equivalente», indipendentemente dalla «forma del discorso» in cui sono espresse (*Institutio logica* 3.1) ed è su questa base che le giudica dello stesso tipo se esprimono «una relazione di consequenzialità (*entailment*) o incompatibilità logica, a prescindere dalla loro forma discorsiva».<sup>35</sup> Insomma, a suo giudizio «gli Stoici peccavano nel prestare eccessiva attenzione alla sintassi logica, ignorando le definizioni semantiche»<sup>36</sup> proposte invece da lui stesso e da Alessandro di Afrodisia. Quindi è proprio sull'aspetto semantico materiale della conseguenza logica che conviene

soffermarsi un momento per cercare di rintracciare alcune connessioni tra la concezione di Alessandro della materia logica e il metodo moderno di analisi logica noto come deduzione naturale, perché molte delle questioni che sorgono in Alessandro sorgono anche in questa teoria moderna.<sup>37</sup>

Così, secondo Flannery, «vale la pena cercare di dare un senso quale che sia alla strana idea di Alessandro che la materia concluda (*matter concludes*)» e a questo proposito «si può cominciare a capire il problema» se si tiene conto della distinzione di Alessandro tra «concludere necessariamente e concludere semplicemente (ciò che potremmo chiamare 'derivare')».<sup>38</sup> Infatti,

---

34 BARNES 2012, 44.

35 SPECA 2001, 49.

36 *Ibid.*, 50.

37 FLANNERY 1995, 131.

38 *Ibid.*, 138.

proprio come le proposizioni esistono in primo luogo al livello della materia (*matter-level*) (benché le loro proprietà logiche riguardino il livello formale – che è inseparabile da quello materiale), lo stesso vale per la deduzione. Vale a dire, la deduzione è in primo luogo questione di fatti concreti – ma fatti concreti che possono essere sussunti sotto una ‘regola (formale) generale’.<sup>39</sup>

Ma ritorniamo alla forma dell’Argomento Troncato presa in esame da Barnes. Essa non è altro che la forma dell’entimema, perché è la forma di un argomento che si ottiene da un argomento completo «se si omette» una premessa.<sup>40</sup> È però importante, ai fini della nostra argomentazione, fare riferimento a Galeno, perché non era un filosofo, ma «un autore che escludeva di appartenere a una scuola».<sup>41</sup> Per uno scienziato come lui, «lo scopo di studiare la logica era quello di ricavarne una teoria della prova»,<sup>42</sup> in modo da comprendere, com’egli stesso afferma, «se un argomento... sia effettivamente dimostrativo» e poter «giungere metodicamente a una scoperta».<sup>43</sup> Questo ci fa intendere perché il punto di vista di Galeno sia essenzialmente semantico e non dipenda dai criteri di natura strettamente sintattico-formale a cui restano legate le diverse scuole del suo tempo: la scuola peripatetica, fedele alla forma canonica del sillogismo categorico aristotelico, che è definita sintatticamente dalla disposizione dei termini e delle premesse, oppure la scuola stoica, attenta invece alle forme sintattiche della logica proposizionale, che sono determinate esclusivamente dalla natura dei «connettivi proposizionali».<sup>44</sup>

Anche lo stesso Barnes non pare prestare attenzione al fatto che la sua

---

39 *Ibid.*, 138-139.

40 BARNES 2012, 44.

41 *Ibid.*, 105.

42 *Ibid.*, 47.

43 GALENUS 1891, XIX, 39, 12-17.

44 BARNES 2012, 48.

caratterizzazione delle «due distinte teorie logiche» di epoca tardo-antica – ossia «la teoria predicativa o ‘categorica’ dell’inferenza», che egli associa alla scuola peripatetica, e «la teoria dell’inferenza ‘ipotetica’»,<sup>45</sup> che riferisce invece alla scuola stoica – dipende in ultima analisi dalla distinzione tra logica dei predicati e logica proposizionale, fondata sui criteri rigorosamente sintattici della logica formale contemporanea. Per questa ragione, la sua analisi non tiene sempre adeguatamente conto degli aspetti semantici e si imbatte in difficoltà interpretative sollevate unicamente da una prospettiva storiografica che, anche in questo caso, si dimostra per molti aspetti insoddisfacente. A riprova, com’egli stesso ammette, un Argomento Troncato può essere «valido» pur non essendo «né ipotetico, né categorico»<sup>46</sup> e ciò comporta «una più ampia discussione della nozione di validità formale».<sup>47</sup> Torna quindi utile, a questo proposito, il «metateorema» proposto da Galeno<sup>48</sup> per stabilire la validità formale degli argomenti entimematici denominati dagli stoici ἀμεθόδως περραίνοντες λόγοι, ossia «argomenti che concludono a-metodicamente», che sono il tipo, o la «categoria», di argomento in cui «ricade anche l’Argomento Troncato»<sup>49</sup> preso in esame da Barnes.

Il metateorema di Galeno riguardante gli «argomenti a-metodici»<sup>50</sup> viene presentato da Barnes nella forma seguente:

«Per ogni argomento materialmente valido:

[α]  $P_1, P_2, \dots, P_n$ : dunque, Q.

esiste una proposizione ‘P<sup>a</sup>’ tale che (i) ‘P<sup>a</sup>’ è un assioma, e (ii) [α] dipende

---

45 *Ibid.*, 48.

46 *Ibid.*, 50.

47 *Ibid.*, 51.

48 *Ibid.*, 126.

49 *Ibid.*, 99.

50 *Ibid.*, 99.

per la sua validità dalla verità di 'P<sup>a</sup>', e (iii) l'argomento:

[γ] P<sup>a</sup>, P<sub>1</sub>, P<sub>2</sub>, ... , P<sub>n</sub>: dunque, Q.

è un sillogismo formalmente valido». <sup>51</sup>

Il metateorema afferma dunque che un argomento entimematico materialmente valido può essere trasformato in un argomento valido formalmente mediante «l'aggiunta di 'P<sup>a</sup>'», <sup>52</sup> una proposizione che Galeno, nonostante le perplessità di Barnes, «insiste» nel chiamare «assioma» ma che, comunque la si intenda, «deve essere costituita da una proposizione universale». <sup>53</sup> Ora, a questo proposito, Galeno afferma esplicitamente che «tutti i sillogismi dimostrativi sono tali in virtù di assiomi universali» <sup>54</sup> e quindi stupisce, a fronte di ciò, l'affermazione di Barnes secondo cui «alcuni passaggi dell'*Institutio logica* suggeriscono che anche Galeno intendeva gli assiomi come premesse aggiuntive», ma che «questa non può peraltro – o in ogni caso non dovrebbe – essere stata l'opinione ponderata di Galeno» stesso. <sup>55</sup> Ciò detto, potrebbe essere considerato superfluo far notare, ancora una volta, che si può riscontrare una discrepanza significativa, a proposito dell'uso del termine 'assioma,' tra il punto di vista decisamente semantico di Galeno e l'interpretazione formalistica di Barnes: col termine assioma, Galeno intende verosimilmente indicare una ge-

---

51 *Ibid.*, 126.

52 *Ibid.*, 126.

53 *Ibid.*, 127.

54 GALENUS 1896, 17, 2, 4-5.

55 BARNES 2003, 19 nota 26. Barnes, molto più di Galeno, sembra restare legato alla terminologia delle scuole. Egli nota che per Alessandro, la premessa aggiunta «deve essere una proposizione universale vera», ma che «un assioma, nella concezione peripatetica, deve essere una verità necessaria primaria che si auto-justifica». Egli ricorda che «secondo il falso Ammonio la proposizione universale aggiunta 'ha forza probante nei sillogismi e assume il ruolo di un assioma' (in *APr* 71.4-5)» (BARNES 2012, 125), e si chiede poi, significativamente, se non fu proprio «Galeno» che «forse... influenzò l'opinione dei tardi commentatori per i quali la premessa aggiunta deve essere un assioma» (BARNES 2012, 127 nota 210).

neralizzazione assunta come universalmente vera in una qualsivoglia teoria scientifica, mentre, secondo Barnes, un assioma dovrebbe essere inteso come un principio necessario del sistema formale di riferimento. Tuttavia, anche questa circostanza risulta indubbiamente rilevante se si tiene conto della stupefacente analogia tra il metateorema di Galeno e la spiegazione proposta da Peirce per la giustificazione dell'inferenza:

Nella forma di inferenza  $P \therefore C$  la regola (*leading principle*) non è espressa; è possibile allora giustificare l'inferenza sulla base di principi diversi. Però, uno di questi,  $P_i \prec C_i$ , è la formulazione del principio (*habit*) che, di fatto, ha fondato le inferenze. Questo principio contiene tutto ciò che è necessario, oltre alla premessa  $P$ , per giustificare la conclusione. Possiamo quindi costruire un nuovo argomento che abbia come premesse le due proposizioni  $P$  e  $P_i \prec C_i$  prese insieme e  $C$  come conclusione. Certamente anche questo argomento, come tutti gli altri, ha la sua regola (*leading principle*), perché l'inferenza si fonda su qualche principio (*habit*); ma di nuovo la sostanza della regola (*leading principle*) deve essere già contenuta implicitamente nelle premesse, perché la proposizione  $P_i \prec C_i$  contiene per ipotesi tutto ciò che è richiesto per giustificare l'inferenza di  $C$  da  $P$ . Una regola (*leading principle*) di questo genere, che non contiene nessun fatto che non sia implicito od osservabile nelle premesse, è detta un principio *logico* e l'argomento che definisce è detto *completo*, perché diverso da un argomento *incompleto*, o *entimema*.<sup>56</sup>

L'esempio, già riportato, proposto da Peirce – «Enoch era un uomo,  $\therefore$  Enoch è morto»,<sup>57</sup> giustificato implicitamente dalla regola «Tutti gli uomini muoiono», da cui si ottiene l'argomento completo «Tutti gli uomini muoiono, Enoch era un uomo;  $\therefore$  Enoch è morto», che si fonda a sua volta sul principio medievale *nota notae est nota rei ipsius*<sup>58</sup> – illustra chiaramente il procedimento schematizzato da Galeno per giustificare la validità degli argomenti entimematici.

Come prescrive il metateorema di Galeno, anche in questo caso la pre-

---

<sup>56</sup> PEIRCE 1880, 18.

<sup>57</sup> *Ibid.*, 18.

<sup>58</sup> *Ibid.*, 19.

messa aggiunta 'P<sup>a</sup>' è costituita da una proposizione universale, ossia da una proposizione che, notoriamente, può essere sempre espressa in forma condizionale. Si può quindi affermare che, in sostanza, il metateorema di Galeno è un teorema analogo al cosiddetto 'teorema di deduzione', così espresso in forma generica da Barnes: «Per ogni argomento, esiste un 'condizionale corrispondente', ossia la proposizione condizionale in cui l'antecedente è la congiunzione delle [premesse] P<sub>i</sub> e il conseguente è [la conclusione] Q». <sup>59</sup> Abbiamo dunque che fare con un metateorema secondo cui,

se un argomento contiene una o più premesse, è valido se e solo se l'asserzione condizionale, il cui antecedente è la congiunzione delle premesse e il cui conseguente è la conclusione dell'argomento, è logicamente vera. <sup>60</sup>

L'analogia risulta ancora più cogente quando gli stessi autori, per introdurre la nozione di 'derivazione', propria dei «sistemi di deduzione naturale à la Fitch (*Fitch-style*)», <sup>61</sup> affermano:

Come primo passo per comprendere una derivazione la si potrebbe pensare

---

59 BARNES 2012, 51.

60 LAMBERT, VAN FRAASSEN 1972, 28.

61 ARKOUDAS 2006, 239. Il metodo della cosiddetta 'deduzione naturale,' introdotto indipendentemente da Gentzen e da Jaśkowski nel 1934 è, nella forma proposta da Jaśkowski, «un tentativo di formalizzare il metodo di prova dei teoremi» che tiene conto del fatto, segnalato da Łukasiewicz nel 1926, che «i matematici nelle loro prove non ricorrono alle tautologie dei sistemi logici, ma fanno uso di altri metodi», tra i quali il «principale» è quello di introdurre «una supposizione arbitraria» (ORŁOWSKA 1975, 187). Il metodo di Jaśkowski è stato quindi chiamato «metodo delle supposizioni» (PELLETIER, HAZEN 2012, 347) e nella sua prima presentazione del 1929, poi modificata, si presentava in una forma «grafica» ripresa nel 1952 da Fitch nel suo manuale di logica, dove afferma che «il metodo delle prove subordinate gli era stato suggerito da tecniche dovute a Gentzen e Jaśkowski» (FITCH 1952, vii). Tuttavia «la popolarità della sua versione del metodo grafico ha fatto in modo che esso venisse chiamato 'il metodo di Fitch'» (PELLETIER, HAZEN 2012, 353).

come un argomento esplicitato, un argomento in cui la connessione tra le premesse e la conclusione sia resa evidente provvedendo, se è necessario, i passaggi che mancano. Questi passaggi che mancano, se mai ce ne sono, sono diversi dalle premesse nel senso che derivano dalle premesse o da altri passaggi sulla base di certe regole già accettate, chiamate regole di inferenza. Più precisamente, una derivazione è una lista finita di asserzioni, ciascuna delle quali è una premessa o deriva da altre linee della lista sulla base di certe regole di inferenza.<sup>62</sup>

In altri termini, il metodo della deduzione naturale mette in relazione le proposizioni asserite nel corso della prova con le regole dalle quali dipendono, che essa riporta esplicitamente; quindi, essa serve a completare un argomento entimematico e a fornirne la giustificazione, svolgendo così una funzione del tutto analoga a quella di un teorema di deduzione. In questo modo, un argomento presentato in forma entimematica può essere legittimamente considerato analogo a una derivazione formale condotta secondo il metodo della deduzione naturale. Si osservi inoltre che a proposito del metodo della deduzione naturale sorge il problema, metalinguistico, del «ruolo dell'asserzione», che «a sua volta sta in relazione con la questione, moderna, se la sillogistica sia composta da schemi di inferenza (come in un sistema di deduzione naturale) o da implicazioni (come in un sistema assiomatico)».<sup>63</sup>

Quella qui presentata è, in sostanza, la teoria tradizionale dell'entimema che si è consolidata in epoca tardo-antica con i tratti sopra succintamente descritti e che ha costituito la base per lo sviluppo della logica topica nel medioevo. Il suo punto di partenza è quindi Boezio, che viene studiato dai primi autori medievali che si occupano di logica tra i quali, per la topica e non solo, si annovera Garlando il Computista. Come si è visto, la trattazione dell'entimema si impone come un tema centrale per la discussione sulla natura del-

---

62 LAMBERT, VAN FRAASSEN 1972, 29.

63 FLANNERY 1995, 131-132.



l'inferenza e per valutarne le conseguenze sia sul piano teorico sia su quello storiografico e, a questo proposito, è utile soffermarsi ancora sulla ricostruzione di Bird.

L'interesse di Bird per la logica topica medievale nasceva da una riflessione sul ruolo della dialettica nella «ricerca filosofica» e si richiamava alla tradizione scolastica, secondo cui «la parte della ricerca in filosofia, la *pars inventiva*, appartiene alla dialettica». Egli osservava infatti che i commenti degli autori medievali ai *Topici* e i loro trattati sulla dialettica affrontavano il «problema dell'invenzione o della scoperta» e che «alcuni sviluppi contemporanei» si accostano molto a questa impostazione. In particolare, egli afferma,

il matematico George Polya ha svolto ricerche sull'euristica e su ciò che egli chiama 'ragionamento plausibile in matematica.' Charles Peirce manifestò un interesse costante in ciò che egli chiamava *Metodeutica* o *Rhetorica speculativa*. [Sicché] sarebbe opportuno accertare quanto l'interesse odierno per il metodo della ricerca prenda il posto di ciò che nella tradizione aristotelica costituiva uno dei compiti della dialettica.<sup>64</sup>

Risulta dunque chiara, per Bird, la connessione della logica topica con la teoria del metodo scientifico e con ciò l'interesse non solo per la validità formale dell'inferenza logica, ma anche per la sua funzione euristica e dimostrativa. Il riferimento a Peirce torna quindi utile proprio in questa chiave.

In seguito, in un saggio dedicato ad una ricognizione complessiva dello sviluppo della logica topica nel medioevo, Bird propone una ricostruzione formale dell'argomentazione topica, così com'è concepita dagli autori medievali, sostanzialmente analoga al metateorema proposto da Galeno e conforme alla spiegazione proposta da Peirce. Boezio, aveva distinto due tipi di principi

---

64 BIRD 1955, 296.

temi (*loci*), la *maxima propositio* e la *differentia maximae propositionis*:

Un principio temico (*locus*), per dirla con Cicerone, è la base (*sedes*) di un argomento. Dirò in breve quale sia la forza probante (*vis*) di questa definizione. Infatti la base di un argomento può essere intesa in parte come una massima (*propositio maxima*) e in parte come la differenza di una massima (*differentia maximae propositionis*).<sup>65</sup>

Si può quindi dire che «la *differenza* è una proposizione vera sul significato dei termini di un'inferenza in virtù dei quali la *massima* si applica a tale inferenza». <sup>66</sup> Ora, anche secondo Boezio, l'entimema è un argomento incompleto in cui alcune premesse sono state omesse:

Un entimema è un sillogismo imperfetto, ossia un argomento in cui la conclusione è ottenuta affrettatamente senza ricorrere a tutte le proposizioni precedentemente dimostrate; come se si dicesse 'L'uomo è un animale, dunque è una sostanza'. Infatti, in questo modo, sarebbe stata tralasciata la proposizione con la quale si dichiara 'Tutti gli animali sono sostanze'. Allora, poiché l'entimema cerca di provare proposizioni particolari a partire da proposizioni universali è quasi come un sillogismo; ma poiché non si serve di tutte le proposizioni che sono proprie di un sillogismo, si discosta dalla sua definizione (*ratio*) e quindi viene chiamato 'sillogismo imperfetto'.<sup>67</sup>

Per dimostrare la validità di un entimema occorre allora risalire ai principi che lo fondano e ciò avviene per gradi, completando in primo luogo l'argomento con la proposizione universale da cui dipende (la *differentia maximae*) e indicando successivamente lo schema inferenziale su cui si fonda la validità dell'argomento così completato (la *maxima propositio*).

Bird riconosce poi nella trattazione medievale della logica temica, e so-

---

65 BOETIUS 1847, 1185A.

66 TWEEDALE 1969, 497.

67 BOETIUS 1847, 1184B-C.

prattutto in Abelardo e Ockham, uno sforzo di «progressiva formalizzazione»,<sup>68</sup> per cui «gli elementi logici di natura formale presenti nei principi topici venivano trattati a parte e analizzati in quanto tali».<sup>69</sup> Come egli mette chiaramente in evidenza, Abelardo distingue tra «inferenza perfetta» e «inferenza imperfetta» e sostiene che «la *necessitas consecutionis*<sup>70</sup> si riscontra anche nell'inferenza imperfetta».<sup>71</sup> Anch'essa dunque è valida e necessaria, ma non grazie alla sua *complexio*, o forma, bensì in virtù di una relazione (*habitus*) tra i suoi termini che viene «messa in evidenza dalla *differenza topica*» da cui essa dipende. La differenza rimanda a sua volta a una «*massima topica* corrispondente» e dunque «Abelardo sostiene» che «con questi due principi abbiamo tutto ciò che è necessario per ottenere un'inferenza perfetta»<sup>72</sup> e riconoscere in essa una *rata consecutio*.<sup>73</sup> La massima topica garantisce così che l'inferenza è valida (*inferentiam valere*).<sup>74</sup> Infatti, osservando la relazione (*habitus*) tra i termini, si riconosce la differenza topica, ma è «la massima topica quella che, dopo l'assegnazione della sua differenza, contribuisce ulteriormente a mostrare la modalità della prova».<sup>75</sup> Dunque «la proprietà del principio topico (*locus*) è quella di conferire, a partire dalla relazione (*habitus*) che esso ha con il termine inferito, forza inferenziale alla conseguenza logica».<sup>76</sup>

Bird ricostruisce quindi uno schema formale dell'entimema comune a tutti gli autori medievali e prende come esempio, «a seguito dell'analisi di

---

68 BIRD 1962(2), 322.

69 *Ibid.*, 318.

70 ABAELARDUS 1956, 253, 28: «Inferentia itaque in necessitate consecutionis consistit».

71 BIRD 1960, 144.

72 *Ibid.*, 144.

73 Si veda ABAELARDUS 1956, 262, 33.

74 *Ibid.*, 257, 5.

75 *Ibid.*, 257, 10-11.

76 *Ibid.*, 256, 35-37.

Abelardo», un argomento esaminato dallo Pseudo-Scoto e considerato già da Pietro Hispano, 'Un uomo corre; dunque, un animale corre':<sup>77</sup>

1. Ogni uomo è un animale: *Differenza topica*
2. Tutto ciò che è predicato della specie è predicato anche del genere: *Massima topica*
3. Un uomo corre; dunque un animale corre: *Conseguenza materiale bona simpliciter*

Nei tre elementi dello schema inferenziale ottenuto dalla ricostruzione dei successivi momenti del procedimento di formalizzazione stabilito da Abelardo si riconoscono chiaramente, pur nell'ordine diverso delle premesse (analitico anziché sintetico), i tre passaggi del metateorema di Galeno.

Questa ricostruzione formale di Bird solleva molte importanti questioni di ordine storico e teorico insieme, che conviene trattare per ordine e separatamente. In primo luogo, Bird fa giustamente osservare che «intorno al secolo XIV» la logica topica «era già stata assorbita nella teoria delle conseguenze». Però aggiunge che nel momento in cui scriveva «non era ancora possibile, a motivo della scarsità di testi di logica dei secoli XII e XIII, mostrare come questo fosse avvenuto».<sup>78</sup> Tuttavia, come riconosce Cristoph Kann, «nella riduzione di una conseguenza materiale valida in assoluto (*simpliciter*) a una conseguenza formale, operata dallo Pseudo-Scoto, Bird scorge un'analisi generale degli argomenti topici».<sup>79</sup> Sicché, a ben vedere, una spiegazione Bird in fondo la propone, mentre la trattazione, prevalentemente espositiva, di Eleonor Stump si limita a mettere in evidenza i più significativi passaggi dell'«assor-

---

<sup>77</sup> BIRD 1960, 147.

<sup>78</sup> *Ibid.*, 145-146.

<sup>79</sup> KANN 1993, 62.

bimento della topica nella teoria delle conseguenze»<sup>80</sup> in termini di «tendenza», «crescente inclinazione», «mutati atteggiamenti» e «opinione predominante».<sup>81</sup> Mette conto tuttavia seguirne brevemente la traccia.

Infatti, così, è possibile vedere come, con la riscoperta di Aristotele e, in particolare, degli *Analitici secondi*, nelle presentazioni della logica topica si ponga «l'accento sul sillogismo categorico come fondamento di ogni inferenza» e si tracci «una netta distinzione tra dialettica e dimostrazione», riducendo «gli argomenti dialettici o topici a una condizione, dal punto di vista epistemologico, di secondo piano».<sup>82</sup> Ma da un punto di vista strettamente logico, più del mutato contesto intellettuale, determinato dall'avvento dell'aristotelismo, sembra avere influito la svolta terminista alla metà del secolo XIII. Infatti è il punto di vista terministico che porta a considerare in modo nuovo il rapporto tra principi topici e sillogismo. Lo si vede dal fatto che «i principi *dici de omni* e *dici de nullo*», da cui viene fatta dipendere la validità di «ogni sillogismo»<sup>83</sup> vengono considerati «equivalenti» alla massima topica *a toto in quantitate*<sup>84</sup> discussa da Pietro Hispano.<sup>85</sup> Perciò, come si afferma in «un commento anonimo degli anni '70 agli *Elenchi sofistici*»,<sup>86</sup>

ogni sillogismo è valido grazie a una relazione topica; infatti, tutti i sillogismi sono validi in virtù della massima topica *a toto in quantitate ad partem suam*, perché la premessa minore è una parte della premessa maggiore (q. 16, 21-23).<sup>87</sup>

---

80 BIRD 1960, 138.

81 STUMP 1982, 286, 287, 293.

82 *Ibid.*, 286.

83 *Ibid.*, 287.

84 *Ibid.*, 289.

85 Si veda PETER OF SPAIN 1972, 64-65.

86 STUMP 1982, 289.

87 EBBESEN 1977, 34.

Ne consegue che i principi topici vengono intesi come regole di inferenza che rendono le inferenze topiche «necessarie»<sup>88</sup> e dunque discusse nell'ambito dei trattati sulle *consequentiae* dedicati, «tecnicamente», all'esame degli «enunciati in forma condizionale che sono veri o necessari, o che perlomeno 'pretendono' di essere veri necessariamente in virtù della loro forma».<sup>89</sup> Questo fatto, logicamente determinante, non pare tuttavia essere stato colto appieno da Stump. Alla trattazione dell'entimema, a proposito di autori più tardi come Buridano, Alberto di Sassonia e lo Pseudo-Scoto, che se ne occupano più diffusamente, vengono infatti dedicate poche righe, in cui si osserva soltanto che «le conseguenze materiali (*simpliciter*) tendono a essere considerate come entimematiche e riducibili a conseguenze formali con l'aggiunta di una premessa». D'altra parte, però, e in contrasto con quanto appena affermato, si aggiunge, sorprendentemente, che «questi autori hanno preso in esame molto poco delle teorie dei Luoghi (*Topics*)».<sup>90</sup> Qui, la 'teoria dei luoghi' pare venire intesa solo come un genere letterario autonomo in via di esaurimento, senza considerare che gran parte dei nuovi trattati sulle conseguenze non è altro che «una rielaborazione della logica topica».<sup>91</sup> Molto più pertinente risulta quindi la conclusione di Bird, secondo cui «fin dalle origini la logica topica ha avuto che fare con gli argomenti e con le massime o regole per stabilirne la validità», dopo di che «ha subito un lungo processo di formalizzazione» per effetto del quale «è stata sussunta sotto lo studio della conseguenza logica considerata in primo luogo nella forma di una proposizione condizionale».<sup>92</sup> Sicché sta di fatto che «i logici medievali del tardo medioevo tendevano a

---

88 STUMP 1982, 290.

89 MOODY 1953, 64.

90 STUMP 1982, 299.

91 BIRD 1962(2), 317.

92 *Ibid.*, 322.

considerare tutte le forme di deduzione valida, incluso il sillogismo, come forme di 'conseguenza' e dunque come equivalenti a proposizioni condizionali». <sup>93</sup> Ed è Walter Burleigh, «l'autore di uno dei primi, se non del primo trattato dedicato alle conseguenze in quanto tali», <sup>94</sup> il «logico latino» che «per la prima volta» si è assunto «il compito di sviluppare un sistema di logica completo prendendo come punto di partenza non i termini, ma le regole che stabiliscono» le relazioni di dipendenza tra le proposizioni «cioè le regole delle conseguenze». <sup>95</sup>

Questo decisivo passaggio è chiarissimo in Ockham. Il legame tra proposizioni condizionali e inferenze è affermato con assoluta chiarezza: «una proposizione condizionale è equivalente a una conseguenza». <sup>96</sup> Tale affermazione rimanda al problema del rapporto tra regole e inferenze, ovvero al rapporto tra linguaggio oggetto e metalinguaggio implicito nella formulazione del teorema di deduzione. La posizione di Ockham a questo proposito risulta chiara dalla sua particolare rielaborazione della logica topica. Egli definisce una proposizione condizionale come una proposizione complessa che «è composta da due proposizioni categoriche congiunte dalla congiunzione 'se (si),' o da un'altra congiunzione ad essa equivalente». <sup>97</sup> A questo riguardo, Bird avverte la differenza tra la portata linguistica del 'si' e la portata metalinguistica delle «congiunzioni» giudicate da Ockham ad essa «equivalenti 'ergo' o 'igitur'», <sup>98</sup> ossia, come fa opportunamente notare altrove, tra quelli che chiama rispettivamente 'if'-statements e 'therefore'-statements. <sup>99</sup> Nell'equi-

---

93 MOODY 1953, 64-65.

94 Cfr. BURLEIGH 1951.

95 CESALLI 2009, 294.

96 OCKHAM 1974, II, 31, 347, 2-3.

97 OCKHAM 1974, II, 31, 347, 6-8.

98 BIRD 1962(2), 318.

99 BIRD 1960, 148

parazione dei due tipi di affermazione si nota che «Ockham si è chiaramente accostato più degli autori precedenti a un punto di vista estensionale»,<sup>100</sup> che si allontana dalla «spiegazione metalogica dell'argomento» propria dell'«analisi topica»,<sup>101</sup> per riportarla a un caso particolare di uno schema o «forma inferenziale», formulato in linguaggio oggetto, dove i simboli delle variabili «indicano le posizioni in cui espressioni di un certo tipo possono essere inserite». <sup>102</sup> Si comprende allora perché, sebbene Pietro Ispano e Ockham «formalizzino nello stesso modo» lo stesso argomento preso in esame, in quanto «esemplificazioni della stessa forma inferenziale»,<sup>103</sup> rimanga tuttavia una sostanziale «differenza tra le due 'riduzioni'» formali.<sup>104</sup> infatti esse rappresentano in modo diverso la regola di inferenza, che «Ockham esprime direttamente in linguaggio oggetto, mentre Pietro Ispano la formula metalinguisticamente». <sup>105</sup> Entra dunque in gioco, a questo proposito, il rapporto tra linguaggio oggetto e metalinguaggio, che i logici medievali trattano in modo diverso nell'affrontare il problema della conseguenza logica, ovvero della relazione tra gli argomenti e le regole di inferenza.

Ockham avverte chiaramente la differenza tra una nozione «sintattica» e una «nozione semantica di conseguenza logica»,<sup>106</sup> come si vede nel modo in cui analizza il principio della differenza topica. Nel considerare «che cosa rende valido il passaggio dall'antecedente al conseguente» di una proposizione condizionale, Ockham afferma che «una conseguenza risulta valida o per mezzo di un principio (*medium*) intrinseco, o di un principio estrinseco, o di

---

100 BIRD 1962(2), 319.

101 BIRD 1960, 148.

102 HUGHES, SCHAGRIN 1998.

103 BIRD 1961(1), 73.

104 BIRD 1960, 148.

105 BIRD 1961(1), 73.

106 DUMMETT 1973, 201.



entrambi». <sup>107</sup> Ora però, mentre ciò che Ockham «chiama la *regula* espressa nel *medium* estrinseco corrisponde evidentemente alla massima topica», questo non comporta che «il *medium* intrinseco corrisponda sotto ogni rispetto alla differenza topica». <sup>108</sup> La ragione sta nel fatto che una conseguenza materiale è riconducibile a una conseguenza formale, necessariamente valida in virtù di «una proposizione condizionale puramente formale la cui verità non dipende in nessun modo dai termini che la compongono», <sup>109</sup> solo nel caso in cui i termini della differenza topica siano usati in supposizione personale, ossia in linguaggio oggetto; quando invece i termini della differenza topica sono usati in supposizione semplice, ossia con portata metalinguistica, la massima da cui dipende è vera solo in virtù di una definizione che stabilisca il significato dei suoi termini. Nel primo caso la conseguenza materiale è *simplex*, ossia sempre valida, perché «in nessun momento l'antecedente potrebbe essere vero senza che lo sia il conseguente»; <sup>110</sup> nel secondo caso la conseguenza materiale è valida *ut nunc*, cioè solo se «l'antecedente può essere vero in qualche momento senza che lo sia il conseguente, ma non in questo momento». <sup>111</sup> Dunque Ockham nel distinguere tra conseguenze semplici e conseguenze di fatto separa ciò che è logicamente necessario» da ciò che è «logicamente contingente». <sup>112</sup> Tuttavia resta il fatto che un argomento entimematico benché retto in ultima analisi da un *medium* estrinseco, «risulta valido in virtù di quel *medium* estrinseco in un modo mediato, quasi estraneo e insufficiente, perché per applicare quella regola generale occorre qualcosa di più, ossia [...] un *medium* intrinseco», in base al quale l'argomento «risulta valido in modo più im-

---

107 BIRD 1962(2), 318.

108 *Ibid.*, 320.

109 *Ibid.*, 322.

110 OCKHAM 1974, III-3, 1, 588, 18-19.

111 *Ibid.*, 587, 11-13.

112 BIRD 1962(2), 321-322.

mediato e completo».<sup>113</sup> Per questo la logica topica, intesa come «logica degli argomenti o delle conseguenze... la cui validità dipende da una relazione semantica tra i loro termini dotati di significato» continua a costituire «la parte di gran lunga più estesa del trattato di Ockham sulle conseguenze»<sup>114</sup> e per queste sue caratteristiche peculiari non perde completamente la sua funzione, primaria in Boezio, di servire alla «facoltà della scoperta (*facultas invenien-di*)».<sup>115</sup>

Ciò vale, in misura ancora maggiore, per gli autori più tardi, come Buri-dano e soprattutto Alberto di Sassonia. In essi la tesi di Bird sull'«assorbimen-to della topica nella teoria delle conseguenze viene riconfermata, ma la tratta-zione dei luoghi dialettici viene d'altra parte mantenuta come teoria autono-ma» e «si fa ripetutamente riferimento al trattato sulla topica di Pietro Ispano».<sup>116</sup> Significativamente, Alberto di Sassonia è «a quanto pare, l'unico autore all'interno della tradizione» topica che «definisce espressamente una massima non come proposizione, ma come regola»:<sup>117</sup> *Locus maxima dicitur re-gula confirmativa consequentiae*.<sup>118</sup> Alcuni principi topici vengono definiti da Alberto in modo tradizionale come proposizioni vere, ma per i principi defi-niti come regole «si tratta prevalentemente di regole semantiche» e solo «in parte di regole logiche».<sup>119</sup> Inoltre, è importante tener conto che

nel caso delle differenze topiche si tratta sempre, come Alberto fa notare, di ter-mini di seconda imposizione, quindi di termini che sono usati per significare termini di prima imposizione. Perciò queste sono massime che si riferiscono

---

113 OCKHAM 1974, III-3, 1, 588, 40 - 589, 44.

114 BIRD 1962(2), 321-322.

115 BOETIUS 1847, 1173B.

116 KANN 1993, 62-63.

117 *Ibid.*, 64.

118 ALBERTUS 1522, 33ra.

119 KANN 1993, 64.

metalinguisticamente alle conseguenze che le esemplificano.<sup>120</sup>

Alberto è dunque pienamente consapevole della natura semantica e metalinguistica delle regole topiche, un punto di particolare rilevanza teorica, su cui si dovrà debitamente ritornare. Ma prima di passare all'esame di alcune questioni più propriamente logiche sollevate dalla ricostruzione di Bird dello sviluppo della logica topica nel medioevo, converrà soffermarsi su un altro significativo contributo dei suoi, che riguarda la «riscoperta» della «tradizione topica medievale» nella discussione logica contemporanea.

In una breve nota pubblicata su *Mind* nel 1961, Bird osserva che le teorie dell'inferenza proposte da alcuni filosofi contemporanei, Stephen Toulmin e, prima di lui, Gilbert Ryle al quale si ispira, teorie comunemente note come *inference-licence* o *inference-ticket theories*, si rivelano «assai simili all'analisi dei principi topici nella logica medievale».<sup>121</sup> Lo schema dell'inferenza, secondo Toulmin, è di tipo entimematico: il passaggio dalla premessa (*datum*) alla conclusione (*claim*) è garantito da un principio (*warrant*) a sua volta sostenuto da un rinforzo (*backing*) che ne assicura l'affidabilità.<sup>122</sup> In breve Bird mostra con chiarezza che «nella massima e nella differenza topica abbiamo gli omologhi logici tradizionali» di ciò che Toulmin chiama rispettivamente «*warrants* e *backing*».<sup>123</sup> Non è inoltre del tutto privo di interesse osservare che le idee di Toulmin e Ryle erano state anticipate già da John Stuart Mill nel secolo precedente e avevano poi influenzato i logici di Cambridge, Keynes, Johnson e in particolare Ramsey, che esercita un forte influsso su Wittgenstein e

---

120 *Ibid.*, 65.

121 Cfr. BIRD 1961(2), 534. Per una trattazione più esauriente si veda BUZZETTI 1987, 101-111.

122 Cfr. TOULMIN 2003.

123 Cfr. BIRD 1961(2), 537.

Schlick, ai quali essi si ispirano.<sup>124</sup>

Ora, l'argomento entimematico, come si presenta del resto anche l'«inferenza reale» analizzata da Mill, costituisce in sostanza l'elemento comune e il filo conduttore degli sviluppi della logica topica qui esaminati che arrivano, a partire dall'antichità, fino all'epoca contemporanea. La sua trattazione pone con tutta evidenza il problema del rapporto tra gli argomenti e le regole che ne garantiscono la validità, oltre a collocare la riflessione logica nel contesto più generale di una logica della scoperta e del metodo scientifico. Ma su tali questioni mette conto soffermarsi oltre da un punto di vista più specificamente logico.

### **3. Il contesto teorico**

Al lettore impaziente, l'insistenza sulla ricostruzione di Bird può essere sembrata eccessiva, ma essa è stata considerata di primaria importanza ai fini dell'argomentazione qui svolta, a motivo della particolare attenzione che egli dedica agli aspetti più propriamente logici del lungo processo di formalizzazione della logica topica nel medioevo. Molte sono le questioni logiche sollevate dalla sua trattazione che meritano di essere prese in esame più direttamente in vista di una piena comprensione della portata teorica della logica medievale e di una sua adeguata collocazione storiografica.

In primo luogo, come si è detto, la logica topica, e gli argomenti entimematici in particolare, sollevano il problema del rapporto tra la formulazione dell'argomento e le regole che ne garantiscono la validità. Di qui, a partire dalla progressiva formalizzazione dei principi topici nella tarda antichità e

---

124 Cfr. BUZZETTI 1987, 106-117.

nel medioevo, si è ricondotti più specificamente al problema del rapporto tra condizionali e conseguenza logica e dunque della formulazione del teorema di deduzione ovvero, più in generale, della rappresentazione formale delle proprietà metalogiche di un sistema formale. A proposito di un argomento entimematico il teorema di deduzione stabilisce l'equivalenza tra la verità del condizionale che esprime l'implicazione tra la congiunzione delle premesse e la conclusione e la validità dell'argomento che dimostra la derivabilità della conclusione da quel particolare insieme di premesse. Dunque, la verità del condizionale, inteso come regola, risulta equivalente alla validità dell'argomento, nel quale lo stesso condizionale compare come premessa asserita. Il teorema di deduzione mette quindi in relazione la nozione di verità, del condizionale, con la nozione di validità, dell'argomento, e stabilisce il rapporto tra la proposizione condizionale, assunta metalinguisticamente «in forma di regola» di inferenza, e la stessa proposizione condizionale espressa nel linguaggio oggetto «in forma di tesi»,<sup>125</sup> quale premessa asserita che assicura la derivabilità della conclusione e la validità dell'argomento. Ora, come avverte Stephen Read, «la distinzione tra regole e tesi è importante» e «non solo a proposito dell'assiomatizzazione della logica dei condizionali»,<sup>126</sup> ovvero per la derivazione delle tesi del sistema formale che permette di formalizzare la teoria delle conseguenze. La distinzione riporta infatti al problema del rapporto tra lo sviluppo, in linguaggio oggetto, del sistema formale che fonda la validità degli argomenti e la critica metalogica che ne vaglia le proprietà operative e formali.

Ne sono espressione le due forme del teorema di deduzione, quella per così dire linguistica, o in linguaggio oggetto, che può essere dimostrata all'in-

---

125 READ 1993, 250.

126 ROUTLEY *et al.* 1982, 45.

terno del sistema assiomatico preso in esame, e quella metalinguistica, che fa invece riferimento a proprietà del sistema stesso, considerato nel suo complesso. Infatti, «solo alcune relazioni inferenziali possono essere rappresentate all'interno di un sistema formale», mentre altre non possono «essere espresse esplicitamente all'interno del sistema», ma possono essere esibite soltanto «come proprietà dell'apparato formale» che lo costituisce. La distinzione tra la forma interna, o linguistica, e la forma esterna, o metalinguistica, del teorema di deduzione rimanda nuovamente, sotto diversa specie, al «divario»<sup>127</sup> tra l'aspetto «sintattico» e l'aspetto «semantico» della «nozione di conseguenza logica»,<sup>128</sup> dal cui rapporto dipende se certe proprietà del sistema possano essere dimostrate al suo interno, ossia sulla base delle regole di inferenza che gli sono proprie, oppure no, come nel caso del noto teorema di Gödel.

Dunque l'esame di Stephen Read delle condizioni di validità delle conseguenze formali e materiali stabilite dai logici medievali nei trattati sulle conseguenze ha senza dubbio il merito, rispetto all'unilateralità di punti di vista troppo legati alla «concezione classica della validità (*Classical Account of Validity*)»,<sup>129</sup> come quello già considerato di Christopher Martin, di sottolineare l'importanza dello «studio della teoria delle conseguenze nel medioevo per contribuire alla soluzione di una disputa sul giusto criterio di validità che ha dominato per decenni la filosofia della logica contemporanea».<sup>130</sup> Read non giudica «tragicamente» infruttuose<sup>131</sup> le concezioni medievali che prendono in considerazione il criterio della rilevanza e riflettono sul fondamento semanti-

---

127 FRANKS 2018, 24.

128 DUMMETT 1974, 201.

129 READ 2001, 183.

130 READ 1993, 233.

131 Si veda MARTIN 2012, 301.

co della nozione di conseguenza logica, ma di nuovo il punto di vista contemporaneo legato allo sviluppo delle logiche rilevanti, connessive e paraconsistenti mostra i limiti di un approccio che non affronta pienamente la questione del rapporto tra la derivazione logica e la rappresentazione metalogica delle regole di inferenza o, più in generale, tra la teoria logica, in linguaggio oggetto, e la teoria metalogica, e metalinguistica, dei sistemi formali.

Ma prima di insistere con alcuni esempi su tale questione, conviene ritornare a quella 'riscoperta della topica' che, come si è visto, Bird riconosce nell'opera di Toulmin. Infatti, proprio dall'esame di questa ripresa della topica medievale si possono ricavare alcune indicazioni utili alla discussione del problema ora evocato. Nella riedizione, del 2003, del suo *The Uses of Argument* (1958), Toulmin dichiara che «l'analisi degli argomenti» da lui proposta in quest'opera «deve molto» a Gilbert Ryle e alle «sue idee sulle *inference-licenses*», che egli aveva già «applicato le alle scienze fisiche» nella sua *Philosophy of Science* del 1953.<sup>132</sup> Significativamente, Toulmin rivela anche che proprio Ryle aveva «dato a Bird il suo libro perché lo recensisse».<sup>133</sup> Ma ciò che qui importa richiamare è l'affinità tra la concezione di Toulmin e quella di Ryle a proposito delle affermazioni che esprimono una regola di inferenza, come a loro giudizio sono le proposizioni universali, ossia le affermazioni che esprimono una legge di natura. Secondo Ryle,

una legge è usata, per così dire, come un biglietto per fare inferenze (*inference-ticket*), una specie di abbonamento che autorizza chi lo possiede a passare da certe asserzioni di fatto ad altre asserzioni di fatto.<sup>134</sup>

---

132 TOULMIN 2003, 239.

133 *Ibid.*, VIII.

134 RYLE 2009, 105.

Tali affermazioni sono «regole» per fare «operazioni» concrete, come lo sono quelle «della grammatica, moltiplicazione, scacchi o etichetta», sicché, per poter dire di conoscerle, si deve «essere in grado di applicarle nel fare inferenze» che conducono «da fatti particolari ad altri fatti particolari».<sup>135</sup> In modo del tutto analogo, secondo Toulmin, le «leggi di natura» sono usate «come permessi di inferenza (*inference-licences*) che ci permettono di ragionare a partire da fatti conosciuti» per «derivare genuine proposizioni sul mondo».<sup>136</sup> Tuttavia ciò che più interessa ai nostri fini è l'affermazione di Ryle che

le asserzioni che esprimono una legge (*law-statements*) appartengono ad un livello di discorso diverso e più sofisticato di quello [...] al quale appartengono le asserzioni dei fatti che le soddisfano. In modo analogo, le asserzioni algebriche si situano su un livello di discorso diverso dalle asserzioni aritmetiche che le soddisfano.<sup>137</sup>

Dunque le leggi o le regole «sono vere o false, ma non asseriscono verità o falsità dello stesso tipo di quelle espresse dalle asserzioni di fatto alle quali si applicano»<sup>138</sup> e tale distinzione non è altro che la distinzione tra le proprietà puramente linguistiche del linguaggio oggetto a cui appartengono le proposizioni asserite di un dato argomento e le proprietà del metalinguaggio in cui sono formulate le regole di inferenza che ne assicurano la validità. Ma sul particolare rilievo assegnato al diverso livello di discorso proprio delle *inference-licences* sarà opportuno ritornare.

Per il momento, si può ricordare che, oltre a Bird, anche altri hanno ri-

---

135 *Ibid.*

136 TOULMIN 1953, 101-102.

137 RYLE 2009, 105.

138 *Ibid.*



conosciuto la sostanziale affinità tra la portata delle teorie moderne dell'*inference-ticket* e la formulazione di un teorema di deduzione per la concezione medievale della *consequentia materialis*. Così, in una recensione alla *Philosophy of Science* di Toulmin, Ernest Nagel osserva che per le *inference-licences* vale il principio, ormai «canonico nella teoria logica moderna»,<sup>139</sup> che «una regola di inferenza può essere in generale sostituita da una premessa», grazie al teorema di deduzione, e che «nel caso di regole materiali di inferenza», costituite da proposizioni vere non tautologiche e di natura fattuale, una «manovra» di questo tipo «può essere chiaramente sempre fatta» ed eseguita anche «al contrario».<sup>140</sup> È significativo, inoltre, per ribadire la natura anche semantica della conseguenza logica, il riferimento di Nagel a Peirce. Egli ricorda infatti che,

come Charles Peirce ha fatto notare ormai da lungo tempo, mentre ogni argomentazione ha il suo tacito 'principio direttivo' (*leading-principle*) che prescrive quale conclusione si debba trarre dalle premesse, alcuni principi direttivi possono essere puramente *formali*... mentre altri possono essere *materiali*

e aggiunge che

Peirce si accorse anche che una o più premesse materiali possono essere tolte da un'argomentazione senza annullarne la validità, purché la loro eliminazione sia compensata dall'introduzione di appropriati principi direttivi materiali che consentono di ricavare la conclusione originaria dalle altre premesse.<sup>141</sup>

Si noti inoltre che «per 'logica'» Peirce «ha qui soprattutto in mente le parti normative della logica – quelle riguardanti le norme del ragionamento e della

---

139 NAGEL 1954, 405.

140 *Ibid.*, 406.

141 *Ibid.*

ricerca – ossia le parti della logica che presuppongono un autocontrollo»<sup>142</sup> e dunque un punto di vista metalinguistico.

Ritornando a Read e alla distinzione tra ‘tesi’ e ‘regole’ di inferenza possiamo ora osservare che per garantire la validità dell’inferenza, mentre l’approccio di Toulmin insiste sul ruolo di «proposizioni di tipo alquanto diverso» dalle premesse asserite di un argomento, quali «regole, principi, *inference-licences*», ossia proposizioni analoghe alle massime e alle differenze topiche,<sup>143</sup> l’approccio di Read è invece di tipo assiomatico. Tale metodo mira piuttosto alla costruzione di sistemi formali fondati su criteri di validità diversi da quello della logica classica e tali da consentire la formulazione di tesi logiche e schemi di inferenza, su cui fondare la derivazione delle conclusioni, compatibili col criterio semantico della rilevanza. Nella logica topica e nei suoi analoghi contemporanei la natura metalinguistica dei principi di inferenza viene invece chiaramente distinta dalla natura dei teoremi logici formulati all’interno dei sistemi formali costruiti in linguaggio oggetto. Tuttavia, nello sviluppo assiomatico di sistemi formali in linguaggio oggetto, per escludere tesi controintuitive come i paradossi della cosiddetta implicazione materiale e garantire solo l’ammissibilità di tesi che tengano conto del criterio della rilevanza, essenziale al riconoscimento della natura semantica della conseguenza logica, si finisce con l’introdurre sempre, più o meno implicitamente, qualche elemento di natura metalinguistica. Gli esempi abbondano e sarà qui sufficiente segnalarne alcuni, ricavati dalle argomentazioni di Read, che traggono spunto dalle discussioni medievali sulla «implausibilità intuitiva» dei due principi paradossali dell’implicazione materiale *ex impossibile sequitur quodlibet* (EIQ) e

---

142 WILSON 2016, 261.

143 TOULMIN 2003, 91.

*necessarium sequitur a quolibet* (NAQ).<sup>144</sup>

Scegliamo solo due esempi che illustrano i due corni dell'aporia che nasce dal rapporto tra linguaggio oggetto e metalinguaggio: escludere il metalinguaggio dal sistema formale a costo della paradossalità semantica delle tesi ammesse nel sistema, oppure garantire la congruità semantica a costo della contraddittorietà sintattica derivante dall'ammissione di espressioni autoreferenziali. La prima è la scelta di Tarski che separa nettamente il linguaggio dal metalinguaggio, poiché «un linguaggio che contiene il suo predicato di verità (*truth-predicate*)», ossia il suo metalinguaggio, «conduce all'incoerenza» sul piano della derivabilità formale;<sup>145</sup> la seconda è la scelta di coloro che ammettono una logica del secondo ordine, la quale garantisce l'isomorfismo (categoricità), ossia la congruenza semantica di tutti i suoi modelli o interpretazioni, ma non esclude la derivazione di conseguenze contraddittorie da proposizioni autoreferenziali. Prima però di affrontare direttamente la questione, soffermiamoci sugli esempi.

Il primo esempio riguarda la costruzione assiomatica di sistemi formali (logiche rilevanti o paraconsistenti) in cui non sono ammessi schemi inferenziali che permettono la derivazione di conseguenze semanticamente controintuitive. Tutto ciò, senza mettere in discussione la natura vero-funzionale dei condizionali, ossia il principio, che «i medievali riconoscevano», secondo cui «le condizioni di verità di un condizionale sono le stesse dei criteri per la validità di una conseguenza», cioè «quello che oggi viene chiamato Equivalenza Deduttiva o Teorema di Deduzione».<sup>146</sup> Ora, siccome l'argomento per l'ammissibilità dei principi semanticamente paradossali comporta l'applicazione

---

144 READ 1993, 233-234.

145 READ 2001, 186.

146 READ 1993, 237.

della regola del sillogismo disgiuntivo ( $\vdash A \vee B, \vdash \sim A \Rightarrow \vdash B$ ), che nelle logiche rilevanti è ammesso come regola, cioè come schema inferenziale, ma non come tesi ( $\vdash A \vee B \& \sim A \rightarrow \vdash B$ ), ossia come condizionale, mentre ciò avviene invece controintuitivamente nella logica classica,<sup>147</sup> occorre trovare una soluzione semantica che permetta di accettare come vero un condizionale con conseguente vero, ma il cui antecedente benché contraddittorio dal punto di vista classico, sia ammissibile come vero solo a determinate condizioni che non contravvengono il principio della rilevanza. Ciò è ottenuto da Routley e Meyer<sup>148</sup> introducendo un nuovo connettivo monadico '  $\neg$  ' «chiamato 'negazione booleana'» accanto a quello classico '  $\sim$  ' «chiamato 'negazione di De Morgan'». <sup>149</sup> Si tratta in sostanza della proposta di un modello non-standard che preserva la rilevanza e in cui «non si permette di scambiare schemi assiomatici con assiomi»,<sup>150</sup> o regole con tesi, ammettendo al tempo stesso in determinate circostanze la derivabilità di conseguenze vere da premesse tra loro contraddittorie, concesse entrambe come vere *gratia disputationis*. Read descrive questa soluzione come un «artificio tecnico»,<sup>151</sup> ma è costretto ad ammettere, nello spiegare «la differenza tra '  $\sim$  ' e '  $\neg$  '», che «mentre '  $\sim A$  ' dice che A è falso, '  $\neg A$  ' fa l'asserzione (si potrebbe *quasi* dire, *metalinguistica*) che A non è vero». <sup>152</sup> Dunque lo sviluppo assiomatico del sistema, in linguaggio oggetto, non può procedere senza introdurre un'espressione *quasi metalinguistica*. La 'negazione booleana' può essere definita in tal modo in quanto espressione con funzione diacritica, cioè appartenente al linguaggio oggetto, come la 'negazione di De Morgan,' ma dotata anche di una portata semantica metalinguistica.

147 *Ibid.*, 253.

148 MEYER, ROUTLEY 1973-1974.

149 READ 1993, 257.

150 SIMONS 2016, 200.

151 READ 1993, 258.

152 *Ibid.*, 257 nota 56 (corsivo dell'autore).

guistica—un punto, questo, su cui sarà opportuno ritornare. Dunque, per permettere la derivazione di conclusioni valide in accordo col criterio della rilevanza ed evitare tesi semanticamente controintuitive o paradossali, lo sviluppo del sistema assiomatico in linguaggio oggetto non può esimersi dall'introdurre elementi metalinguistici e contravviene all'assunto tarskiano della separazione assoluta tra linguaggio oggetto e metalinguaggio.

Il secondo esempio riguarda il problema dell'autoriferimento. Read ricorda che lo Pseudo-Scoto propone un argomento autoreferenziale come obiezione al criterio classico di validità degli argomenti.<sup>153</sup> Tale criterio afferma che la derivabilità della conclusione dalle premesse costituisce una «condizione sufficiente» di validità, mentre il requisito che «le premesse non possono essere vere se la conclusione è falsa» ne costituisce solo una «condizione necessaria».<sup>154</sup> Se il criterio classico di validità è corretto, l'argomento dello Pseudo-Scoto 'Dio esiste; dunque, questo argomento non è valido' risulta essere «sia valido, sia non valido» e ne consegue che «il criterio classico non è corretto».<sup>155</sup> Ma, secondo Read, indipendentemente da ogni criterio di validità, l'argomento può essere contestato anche a motivo della paradossalità intrinseca dell'autoreferenzialità. Di qui la soluzione di Tarski di separare il linguaggio oggetto dal metalinguaggio. La giustificazione adottata dallo Pseudo-Scoto per considerare valido il suo argomento consiste nell'accettare la correttezza del criterio classico di validità, salvo il caso in cui «la conclusione neghi esplicitamente la particella (in questo caso il 'dunque') che la collega» alle premesse da cui deriva e con ciò «che l'argomento sia valido».<sup>156</sup> Read giudica

---

153 READ 2001, 185.

154 *Ibid.*, 183.

155 *Ibid.*, 185.

156 *Ibid.*, 190.

«questa clausola insufficiente», perché non si applica all'argomento analogo ottenuto dalla contrapposizione del condizionale ad esso corrispondente. Con ciò l'argomento è riportato sul piano del linguaggio oggetto, che riguarda la verità del condizionale antitetico, e quindi la derivabilità della tesi, abbandonando il piano metalinguistico che riguarda invece la validità del ragionamento, e quindi l'adeguatezza semantica della regola corrispondente. Così facendo, Read dimostra di non tener conto della portata essenzialmente metalinguistica della clausola richiamata dallo Pseudo-Scoto e della necessità di tenere distinti il piano linguistico e il piano metalinguistico per affrontare l'analisi del paradosso. Accettando la paradossalità dell'autoriferimento come un dato di fatto e sostanzialmente insolubile, Read non affronta il problema della «metalinguisticità riflessiva» propria del linguaggio oggetto,<sup>157</sup> ma semplicemente lo rimuove.

Le considerazioni ora svolte mostrano che un criterio «semantico» della «nozione di conseguenza logica»<sup>158</sup> non può riguardare soltanto «il significato che si assegna alle costanti logiche»<sup>159</sup>, quali i connettivi o gli operatori modali, come presuppone lo sviluppo assiomatico di un sistema formale, ma deve riguardare anche il problema della metalinguisticità riflessiva, ossia l'analisi di un linguaggio che contenga il proprio metalinguaggio, come mostra chiaramente il caso dell'autoriferimento. Nella loro «analisi del paradosso del mentitore» Barwise e Etchemendy fanno uso di una concezione delle proposizioni che essi presentano come «ricavata da Austin».<sup>160</sup> Da questo punto di vista, l'enunciato del mentitore è «un enunciato che può essere usato in molti

---

157 DE MAURO 1982, 93-94; 2002, 89, 91-93.

158 DUMMETT 1974, 201.

159 *Ibid.*, 18.

160 BARWISE, ETCEMENDY 1987, 12.

modi diversi per dire molte cose diverse»; esso «non fa sorgere nessun autentico paradosso» e «quello che a prima vista sembrava un paradosso a ben vedere non sembra altro che un caso di inevitabile ambiguità».<sup>161</sup> Infatti, è così possibile

distinguere tra il significato di un enunciato e il contenuto proposizionale di una affermazione fatta con tale enunciato. Intuitivamente, il primo dovrebbe essere costituito da una funzione proposizionale, qualcosa che forma una proposizione quando gli venga assegnata la situazione a cui la proposizione si riferisce, mentre l'altro dovrebbe essere costituito da tale proposizione. Così un enunciato può essere ambiguo quanto al suo contenuto proposizionale senza avere due significati diversi, senza esprimere due distinte funzioni proposizionali.<sup>162</sup>

Ora, questa ambivalenza tra la funzione proposizionale e il suo contenuto non pare altro che l'ambivalenza generata da due diversi usi dello stesso enunciato, che può esprimere, sempre all'interno dello stesso linguaggio, ma con modalità diverse, sia una regola di inferenza, sia la tesi che gli corrisponde. Peraltro, la presenza di ambiguità di questo tipo non è estranea anche a conclamate teorie matematiche e dunque niente affatto pericolosa. Come osserva David Hestenes a proposito delle algebre che prendono il suo nome,

Clifford è stato probabilmente il primo a trovare importante il fatto che si possano distinguere due diverse interpretazioni del numero, quella *quantitativa* e quella *operativa*. Secondo la prima interpretazione, il numero è la misura di "quanto grande" o "quanto numerosa" sia una certa cosa. Secondo l'altra interpretazione, il numero descrive una relazione tra due diverse quantità,<sup>163</sup>

cioè descrive l'operazione che le collega. Lo stesso concetto di ambivalenza

---

161 *Ibid.*, 177.

162 *Ibid.*, 138.

163 HESTENES 1999, 60.

tra valore e funzione si ritrova anche nel «calcolo delle indicazioni» introdotto dal matematico inglese Spencer-Brown,<sup>164</sup> il quale ammette che vi possa essere «una parziale identità tra operando e operatore», dato che un operando «è semplicemente la presenza o l'assenza presunta di un operatore».<sup>165</sup> Sicché, quest'analisi del paradosso dell'autoriferimento e la sua intrinseca ambiguità pare essere, per molti versi, soddisfacente e risolutiva. Quello che sembrava essere un problema, può invece essere la soluzione.

Infatti, una soluzione di questo genere, già contemplata dagli autori medievali, è stata effettivamente proposta anche recentemente. Nel suo *Saving Truth from Paradox*, Hartry Field la presenta in questo modo:

Sosterrò contro l'opinione comune che la semantica di ogni linguaggio può essere data solo in un metalinguaggio più ampio; il mio assunto sarà che ci sono linguaggi che sono sufficientemente potenti per fungere come proprio metalinguaggio. Questo non significa sostenere che ci sia qualcosa come un linguaggio 'universale' capace di esprimere ogni concetto possibile, ma solo che ci sono linguaggi sufficientemente comprensivi per essere 'autosufficienti'.<sup>166</sup>

Non si tratta qui di valutare l'adeguatezza di tale proposta, ma semplicemente di indicare una via certamente percorribile per la soluzione del problema. In particolare, in vista del confronto con analoghe soluzioni medievali, merita di essere ricordato che Field valuta le proposte di «espandere il linguaggio per includere risorse di ordine superiore»<sup>167</sup> e in effetti il ricorso a un «sostanziale sottoinsieme» di logica del «secondo ordine» pare essergli stato «necessario» per trattare dell'insieme di quelle che egli chiama «verità ultime».<sup>168</sup>

---

164 SPENCER-BROWN 1969, 11.

165 *Ibid.*, 88.

166 FIELD 2008, 18.

167 *Ibid.*, 340.

168 CANTINI 2010, 421.



Ma oltre a questo esempio intenzionale, non mancano altre conferme che tale soluzione sia non solo possibile, ma addirittura vantaggiosa. Sempre Cantini fa notare che i logici

Church e Curry hanno proposto teorie che (i) hanno assunto come primitive le nozioni di funzione-in-intensione (operazione) e funzione auto-applicativa; e (ii) pongono l'accento sul meccanismo stesso di definizione/combinazione di concetti. Se si osserva attentamente lo sviluppo di questi sistemi, ci si può accorgere che le costruzioni paradossali sono diventate strumenti essenziali per definire oggetti e dimostrare fatti non banali di natura logico-matematica.<sup>169</sup>

Entrambi gli aspetti delle teorie logiche di Church e Curry messi qui in evidenza, la nozione di operazione, intesa come funzione predicativa intensionale e il problema delle definizioni concettuali, sono particolarmente rilevanti a proposito delle dottrine medievali sul rapporto tra le cosiddette asserzioni *de voce* e *de re*, ossia tra asserzioni metalinguistiche e asserzioni espresse in linguaggio oggetto.

Per considerare la questione, torniamo all'accusa di Anselmo, ricordata all'inizio, contro i dialettici del suo tempo «la cui mente è talmente ottenebrata da non poter distinguere tra il proprio cavallo e il suo colore».<sup>170</sup> Per comprenderla, dobbiamo spiegare come mai, a suo giudizio, «asserzioni sul significato delle parole», che egli «designa come *de voce*», possano essere «per lui, in modo ovvio, inferenzialmente equivalenti» ad «asserzioni su come stanno le cose», che egli «chiama *de re*».<sup>171</sup> La ragione è che si tratta in entrambi i casi di affermazioni metalinguistiche sul significato delle parole, ma mentre le prime, *de voce*, sono espresse in un metalinguaggio distinto dal linguaggio og-

---

169 CANTINI, BRUNI 2017, 39.

170 ANSELMUS 1984, I, 10, 7-8.

171 Cfr. HENRY 1963, 183-184.

getto e sono costituite da proposizioni del primo ordine, le seconde, *de re*, sono espresse in un linguaggio oggetto che comprende il proprio metalinguaggio e sono costituite da proposizioni di ordine superiore. Sicché, come sostengono Barwise e Etchemendy, uno stesso enunciato del linguaggio ordinario può essere usato in due modi diversi, *de voce* e *de re*, oppure come regola e come tesi, e può esprimere contenuti proposizionali diversi che vengono rappresentati in modo formale con formule diverse. In sostanza, le asserzioni *de re* con portata metalinguistica non richiedono necessariamente «un metalinguaggio» separato dal linguaggio oggetto, ma «possono essere espresse adeguatamente e anche vantaggiosamente usando i mezzi dell'Ontologia di Leśniewski»,<sup>172</sup> un sistema formale che, vale la pena di ricordare, «è una logica di ordine superiore».<sup>173</sup> Non stupisce quindi che l'analisi formale della dottrina anselmiana della paronimia sia stata condotta da Desmond Henry, nel suo commento al *De grammatico*,<sup>174</sup> proprio valendosi delle risorse espressive dell'Ontologia di Leśniewski. Nel dialogo di Anselmo, la «questione iniziale», se *grammaticus* «sia sostanza o qualità», è una domanda «che può ricevere due risposte equivalenti, una delle quali è espressa, come la domanda, in una modalità *de re*, o riferita alle cose (*thing-centred*), mentre l'altra è espressa in una modalità *de voce*, o riferita alle parole (*word-centred*)».<sup>175</sup> In breve, ciò che Anselmo intende sostenere è che un paronimo (ossia l'aggettivo nominale, o «denominativo», che deriva da un nome di qualità) significa «direttamente (*per se*)» soltanto la qualità e non la sostanza che la possiede, alla quale fa invece riferimento solo in modo obliquo o «indiretto (*per aliud*)».<sup>176</sup> Di

---

172 SIMONS 2016, 200.

173 SIMONS 1992, 279.

174 HENRY 1974.

175 *Ibid.*, 27.

176 WILKS 2016, 102.

conseguenza Anselmo decide che 'albus' significa *habens albedinem* e non *aliquid habens albedinem* e «come correlato» *de re* di tale asserzione *de voce* sul significato del termine propone la definizione *albus est idem quod habens albedinem*.<sup>177</sup>

Dunque il correlato *de re* di «ciò che Anselmo chiama 'significatio per se'» è costituito da un'espressione, '*habens albedinem*' che, come Henry indica esplicitamente, è di natura «funtoriale». Henry osserva inoltre che «qui ci troviamo in un contesto definitorio», che egli qualifica come «quidditativo»,<sup>178</sup> richiamandosi alla locuzione *in eo quod quid*, riferita da Boezio nel commento a Porfirio al tipo di predicato che risponde alla domanda sul *quid sit* di ciò a cui si applica. Significativamente, per le considerazioni fin qui svolte, il contesto è quello della teoria dei predicabili, che costituisce la base per la classificazione delle *massime* topiche e della teoria aristotelica della definizione, dove «il solo aspetto qualitativamente rilevante di una predicazione 'quidditativa' *in eo quod quid*» e non *in eo quod quale* «va trovato nella *differentia*».<sup>179</sup> I due aspetti della discussione anselmiana or ora richiamati, quello funtoriale e quello definitorio, risultano del tutto analoghi agli aspetti formali indicati da Cantini a proposito delle teorie logiche di Church e Curry e si trovano anche qui strettamente collegati tra loro in quella che «rimane nel corso dei secoli una delle acquisizioni di base della teoria semantica medievale».<sup>180</sup>

Ciò su cui è importante insistere, a questo proposito, è il fatto che le definizioni concettuali, cioè «asserzioni *de re*» in linguaggio oggetto equivalenti ad «asserzioni *de voce* metalinguistiche «sul significato» dei termini (*meaning-*

---

177 HENRY 1963, 184.

178 HENRY 1984,169.

179 *Ibid.*,183-184.

180 WILKS 2016, 103.

*statements*), sono «asserzioni di ordine superiore»,<sup>181</sup> proprio come le asserzioni che esprimono leggi o regole (*law-statements*) di cui parla Ryle. Come si è visto, la rappresentazione metalinguistica delle operazioni come funzioni predicative è possibile in linguaggio oggetto solo ammettendo una predicazione di ordine superiore, nello stesso modo in cui, solo a questo livello del discorso, possono essere espresse le definizioni quidditative delle essenze che svolgono un ruolo cruciale nello sviluppo del pensiero filosofico e scientifico medievale di ispirazione aristotelica.

La natura essenzialmente operativa delle regole di inferenza è ciò che sta alla base anche dello sviluppo di sistemi computazionali per la dimostrazione automatica di teoremi, che si fondano sulla rappresentazione metalogica dei sistemi formali e che possono, alquanto inaspettatamente, fornire elementi utili anche alla nostra discussione. Tutto si basa sul cosiddetto isomorfismo di Curry-Howard, che stabilisce una diretta corrispondenza tra programmi computazionali e dimostrazioni formali logiche o matematiche. L'«idea operante nell'isomorfismo di Curry-Howard» risale al logico intuizionista Heyting<sup>182</sup> e alla sua interpretazione dei «significati delle costanti logiche come operazioni che costituiscono le condizioni di dimostrazione delle proposizioni matematiche».<sup>183</sup> Ciò comporta un punto di vista attento al «senso» e non alla «denotazione»<sup>184</sup> di una «semantica delle dimostrazioni»<sup>185</sup> propria di un metalinguaggio di ordine superiore, quale il  $\lambda$ -calcolo introdotto da Church, che nella sua forma tipata permette la rappresentazione di funzioni di ordine superiore. Sono così stati introdotti sistemi di dimostrazione auto-

---

181 HENRY 1974, 32.

182 GIRARD *et al.* 1989, 7.

183 WEINSTEIN 1983, 14.

184 GIRARD *et al.* 1989, 3.

185 *Ibid.*, 6.

matica e sistemi di prova interattivi che fanno uso di *logical frameworks* che consistono in «un metalinguaggio per la specificazione di sistemi deduttivi». <sup>186</sup> La «metodologia di rappresentazione» dei *logical frameworks* si vale di «una sottostante teoria dei tipi» <sup>187</sup> e «una caratteristica comune a tutti i moderni sistemi di prova interattivi è l'uso di logiche di ordine superiore». <sup>188</sup> Ciò significa che un metalinguaggio pienamente adeguato alla rappresentazione di diversi sistemi formali deve preferibilmente essere di questa natura e il  $\lambda$ -calcolo, da cui nei *logical frameworks* è ricavata una «sintassi astratta di ordine superiore», <sup>189</sup> è in generale, nelle sue diverse varianti e in particolare nella sua forma tipata, il linguaggio più usato. Anche l'Ontologia di Leśniewski può essere considerata come «un potente sistema di logica generale paragonabile per potenza a una teoria semplice dei tipi» <sup>190</sup> e questo spiega anche perché possa essere stata convenientemente usata da Desmond Henry per la ricostruzione formale della logica di sant'Anselmo come un linguaggio formale che contiene il proprio metalinguaggio.

A questo proposito, un'ultima osservazione. Come descritti da Pfenning, ci sono diversi «stili», o modi di costruire e presentare i sistemi deduttivi,

lo *stile assiomatico* (che ha tratto origine da Frege (1879) e nella sua forma moderna da Hilbert e Bernays (1934)), in cui un sistema logico è generato da assiomi e da un numero minimo di regole di inferenza. Gentzen (1935) ha sviluppato la *deduzione naturale*, in cui il significato di ogni simbolo logico è spiegato mediante le sue regole di introduzione ed eliminazione [...] ancora un altro stile di pre-

---

186 PFENNING 2001, 1065.

187 PFENNING, SCHÜRMAN 1999, 202.

188 ASPERTI 2017, 13.

189 PFENNING 2001, 1072.

190 SIMONS 2015, 15.

sentazione si basa sulla teoria delle categorie (Lambek e Scott (1986)).<sup>191</sup>

Ma l'isomorfismo di Curry-Howard, oggi noto anche come isomorfismo di Curry-Howard-Lambek, si applica indistintamente a tutti i sistemi deduttivi e ciò vale anche per le dottrine medievali. Sicché non si tratta di giudicarne la validità. Tutti i punti di vista sono ugualmente legittimi e debbono essere considerati storicamente per l'apporto recato allo sviluppo del pensiero logico e filosofico medievale, e non solo. Infatti, come si è visto, le questioni sollevate dalle teorie logiche medievali rimandano direttamente al contesto teorico delle discussioni contemporanee che sono state qui di volta in volta richiamate.

#### **4. Considerazioni conclusive**

Per tirare le fila, come ha mostrato l'esempio degli argomenti entimematici e della teoria dei principi topici, si può fondatamente affermare che gran parte delle discussioni degli autori medievali sulla logica riguarda questioni metalogiche che comportano, sul piano formale, il ricorso a logiche di ordine superiore. Si è anche osservato che si possono scegliere modi diversi e tutti logicamente validi per trovare soluzioni possibili ai problemi fin qui accennati, ma la scelta non è indifferente e priva di conseguenze, poiché rimanda inevitabilmente alle questioni teologiche e filosofiche che il metodo prescelto permette di affrontare in modo più o meno adeguato. È lo stesso sant'Anselmo a chiedersi come si possa onestamente pensare che chi non riesce a distinguere, in termini logici, tra un cavallo e il suo colore possa mai discutere di argomenti trinitari, tanto da scongiurare che «nessuno, prima di esserne in grado,

---

191 PFENNING 2001, 1075.

pretenda di discutere delle più alte questioni della fede». <sup>192</sup>

Per illustrare come l'opzione per una logica del primo o del secondo ordine non sia filosoficamente indifferente, conviene ritornare alla distinzione di Barwise e Etchemendy tra il significato e il contenuto proposizionale di un enunciato ossia, più precisamente, tra la funzione proposizionale espressa dall'enunciato e la proposizione generata da tale funzione. Infatti questo è il modo in cui si può chiaramente «distinguere tra» il tipo o «lo status logico di una premessa e quello di una regola» espresse dallo stesso enunciato, <sup>193</sup> considerato di volta in volta appartenente al linguaggio oggetto o al suo metalinguaggio. La distinzione è cruciale e se ne possono vedere chiaramente gli effetti sulle diverse posizioni filosofiche degli autori medievali. Basti, a questo proposito, richiamare un solo esempio riguardante Ockham e Scoto.

Le posizioni dei due autori divergono radicalmente per quanto riguarda la determinazione del criterio di validità della conseguenza logica. Come si è visto, la logica topica distingue chiaramente tra le premesse asserite e le regole, o principi topici, che appartengono rispettivamente a tipi logici diversi. Infatti, negli argomenti topici, «le parole contenute negli argomenti appartengono al nostro linguaggio oggetto», mentre «le parole che si trovano nelle massime e le parole presenti nelle differenze appartengono a un linguaggio di secondo livello o di livello superiore», cioè al metalinguaggio. <sup>194</sup> Sappiamo che nel secolo XIV la logica topica «era già stata assorbita nella teoria delle conseguenze» e che lo Pseudo-Scoto, nel solco della tradizione scotista, «identificava esplicitamente la topica con un tipo di conseguenza», <sup>195</sup> la *consequen-*

---

192 ANSELMUS 1984, I, 10, 14-15.

193 BUZZETTI 2000, 102. Si rimanda a questo saggio per un'analisi più approfondita del problema.

194 GREEN-PEDERSEN 1987, 412.

195 BIRD 1960, 145.

*tia materialis bona simpliciter*. Egli mantiene una distinzione netta tra conseguenze formali e conseguenze materiali, di cui considera le regole come principi topici di ordine superiore: tutte le conseguenze materiali possono sì essere ridotte a conseguenze formali, ma non viceversa. Ockham invece, escludendo il ricorso a un linguaggio di ordine superiore nella formulazione delle proposizioni condizionali assunte come regole, fa esattamente il contrario: il tipo logico dei condizionali non resta più propriamente quello di ordine superiore delle regole topiche, ma diventa quello del primo ordine proprio delle tesi vero-funzionali. Dunque se come affermerà più tardi Strode «ogni conseguenza che è valida e formale è anche valida e materiale, ma non viceversa»,<sup>196</sup> vengono accettate tutte le tesi vero-funzionali, compresi i paradossi dell'implicazione. Infatti, sempre nel trattato di Strode, si legge che

a proposito della conseguenza materiale ci sono due regole: la prima regola è che *ex impossibili sequitur quodlibet*, cioè ogni conseguenza il cui antecedente è impossibile è valida *de materia*; la seconda regola è che *necessarium sequitur ad quodlibet*, cioè ogni conseguenza il cui conseguente è necessario è valida *de materia*.<sup>197</sup>

Per chiarire, conviene entrare meglio nel dettaglio e mostrare, con un esempio riportato da Bird, come Ockham nella sua «rielaborazione dei principi topici»<sup>198</sup> ne abbia di fatto mutato il tipo logico. Nello spiegare la funzione di un *medium* intrinseco costituito da una proposizione generale vera, Ockham ricorre «alla relazione superiore-inferiore invece che a quella genere-specie».<sup>199</sup> Con questa decisione, per usare la terminologia di Barwise e Etchemendy,

---

196 STRODE 1491, f. 21vb.

197 *Ibid.*

198 BIRD 1962(2), 317.

199 *Ibid.*, 319.



Ockham cambia radicalmente il contenuto proposizionale dell'enunciato che esprime la proposizione generale, assumendola in supposizione personale, per operare un *descensus* dal generale al particolare, anziché in supposizione semplice come definizione semantica di natura concettuale. Questa diversa interpretazione del contenuto proposizionale dell'enunciato conduce alla trasformazione del tipo logico della differenza topica: il suo tipo logico, che è di ordine superiore, passa al tipo logico del *medium* intrinseco, che è di ordine inferiore. In questo modo Ockham riduce una regola a una tesi e, come è già stato osservato, si avvicina «più di ogni altro autore precedente a un punto di vista estensionale».<sup>200</sup>

Ciononostante non c'è un passaggio completo da una concezione semantica a una concezione esclusivamente sintattica della conseguenza logica. È vero che Ockham cerca di ricondurre la validità di tutte le conseguenze «a una proprietà vero-funzionale dell'inferenza», facendo appello come criterio ultimo a un *medium* estrinseco, cioè a un criterio fondato unicamente sulla «forma della proposizione» in virtù di «regole che [ne] permettono la trasformazione *sintattica*».<sup>201</sup> Ma sebbene tutte le conseguenze materiali possano essere ricondotte a un *medium* estrinseco ed essere così «collegate a una proprietà vero-funzionale», ciò avviene sempre «in modo tortuoso»<sup>202</sup>, cioè attraverso un *medium* intrinseco che dipende da una relazione *semantica* tra i suoi termini e che collega il *medium* estrinseco a «condizioni generali delle proposizioni quali la verità o la falsità, la necessità o l'impossibilità»,<sup>203</sup> che sono anch'esse di natura semantica. Quanto poi alle conseguenze formali,

---

200 *Ibid.*

201 SCHUPP 1993, 217.

202 *Ibid.*

203 OCKHAM 1974, I, III-3, 1, 589, 52-53.

esse sono di due tipi e solo «alcune valgono in virtù di un *medium* estrinseco, che riguarda la forma della proposizione»,<sup>204</sup> mentre altre «valgono in modo immediato in virtù di un *medium* intrinseco e in modo mediato grazie a un *medium* estrinseco, che riguarda le condizioni generali delle proposizioni». Di conseguenza, se si può affermare che ogni conseguenza formale valida nel senso di Ockham e Strode, cioè secondo un criterio vero-funzionale, è anche una conseguenza materiale valida, ma non viceversa, si può ugualmente affermare che ogni conseguenza materiale valida nel senso dello Pseudo-Scoto, cioè secondo il criterio della rilevanza, può essere trasformata in una conseguenza formale valida, ma non viceversa. Le due diverse concezioni della validità della conseguenza logica, nonostante la proposta di Ockham di ricondurre la validità di tutte le conseguenze a un *medium* estrinseco, restano chiaramente distinte.

Comprendere questo passaggio che si compie in Ockham è importante dal punto di vista storiografico. L'aspetto rilevante non è tanto l'assorbimento della logica topica nella teoria delle conseguenze, quanto il modo in cui i principi topici vengono reinterpretati, perché questo mutamento non è privo di conseguenze sulla concezione stessa di conseguenza logica. In Ockham essa assume una forma che per molti aspetti si avvicina alla concezione di Tarski. Ora, quello che entra veramente in gioco in questa concezione è il modo di considerare il teorema di deduzione e il tipo di necessità logica che gli sarebbe proprio ossia, come è d'uso dire, il problema della sua necessitazione. Il problema sta nel fatto che i due membri dell'equivalenza sono di tipo logico diverso: il condizionale che esprime la regola è un principio topico di ordine superiore, una definizione concettuale 'quidditativa' o una legge di

---

204 *Ibid.*, 589.46-47.

natura espressa da una proposizione generale assunta come vera; l'implicazione tra l'insieme delle premesse e la conclusione dell'argomento che costituisce il secondo membro è invece un'asserzione del primo ordine. Ma le condizioni di verità della regola sono diverse dalle condizioni di validità dell'argomento: il teorema di deduzione stabilisce infatti le condizioni che giustificano la validità dell'argomento, non le condizioni per giustificare la regola che ne giustifica la validità. Ciò comporta mantenere distinto il tipo logico della regola dal tipo logico delle premesse e della conclusione dell'argomento. Altrimenti si farebbe coincidere la necessità delle condizioni di verità della regola con la necessità delle condizioni di validità dell'argomento. Assumere che queste condizioni siano le stesse costituisce ciò che viene chiamato necessitazione del teorema di deduzione. Ma proprio questo passaggio nasconde una fallacia e solleva un problema.

Entrambe le questioni sono state discusse da Etchemendy. La prima riguarda le condizioni di validità di un argomento:

perché un argomento sia genuinamente valido non basta che abbia una conclusione vera o una premessa falsa, ossia che semplicemente 'preservi la verità.' La verità delle premesse deve garantire in qualche modo la verità della conclusione.<sup>205</sup>

In altri termini, il mero requisito della vero-funzionalità è solo una condizione necessaria, ma non è una condizione sufficiente per la validità dell'argomento. A questo proposito, la discussione medievale presenta posizioni diverse. Abelardo afferma che «sono da considerare necessarie» le condizioni secondo cui «è impossibile che si dia l'antecedente senza il conseguente», ma

---

205 ETCEMENDY 1990, 82.

aggiunge «non concediamo però che ciò sia sufficiente per la necessità della conseguenza».<sup>206</sup> Invece nel secolo XIV, un autore come Biagio Pelacani, influenzato da Strode e da Ockham, nel suo commento al trattato di Pietro Hispano afferma esplicitamente l'equivalenza tra la verità del condizionale e la validità dell'argomento: «ogni proposizione condizionale vera è una conseguenza valida» e su questa base si sente autorizzato a trasferire la necessità della conseguenza al condizionale che ne garantisce la validità e a sostenere che «ogni proposizione condizionale vera è necessaria» e che «ogni condizionale falsa è impossibile».<sup>207</sup> Ma possiamo affermare che la regola secondo cui un certo conseguente segue necessariamente dal suo antecedente è una regola necessaria? A negarlo è proprio la fallacia implicitamente contenuta nella necessitazione del teorema di deduzione.

La fallacia è una fallacia modale ed è imputata da Etchemendy alla stessa definizione di conseguenza logica proposta da Tarski secondo cui, sommariamente, una conseguenza logica preserva la verità, assicurando che non si possa mai dare il caso che tutte le premesse siano vere e la conclusione falsa. Tarski sostiene che la sua definizione «è, negli aspetti essenziali, vicina alla nozione comune»<sup>208</sup> e che «si può dimostrare, sulla base di tale definizione, che ogni conseguenza di enunciati veri *deve* essere vera».<sup>209</sup> Per confutare questa presunta prova, Etchemendy afferma che

dobbiamo solo tener conto della natura fallace (*fallaciousness*) di ogni inferenza da 'Necessariamente (se  $P$  e  $Q$  allora non  $R$ )' a 'Se  $P$  allora necessariamente (se  $Q$  allora non  $R$ )'.<sup>210</sup>

---

206 ABAELARDUS 1956, 407, 8-10.

207 PELACANI 1379-80, 132vb.

208 ETCEMENDY 1983, 413.

209 *Ibid.*, 417 (corsivo dell'autore).

210 ETCEMENDY 1990, 87.

Questa fallacia, di cui «Tarski, con tutta evidenza, sembra essere rimasto vittima»,<sup>211</sup> dipende dall'«ambiguità dell'ambito di applicazione dell'operatore modale»<sup>212</sup> e per quanto ci riguarda qui più direttamente è importante osservare che si tratta della stessa fallacia di cui Duns Scoto ha fornito un'attenta analisi, mettendo in luce l'uso ambiguo dell'operatore modale di necessità in proposizioni condizionali come «Tutto ciò che esiste, quando esiste, è necessario» e «Che un animale corra, se un uomo corre, è necessario». Scoto distingue tra la lettura *in sensu compositionis* e la lettura *in sensu divisionis* di tali proposizioni, ossia tra due diversi modi di intendere l'ambito di applicazione della modalità.<sup>213</sup>

L'analisi di Scoto propone una soluzione della fallacia di necessitazione che si discosta da una concezione esclusivamente vero-funzionale della conseguenza logica, com'è quella di Tarski e di «molti filosofi e logici» contemporanei,<sup>214</sup> alla quale si avvicina invece per molti aspetti anche la posizione di Ockham. A seconda che le proposizioni condizionali che Scoto prende in esame siano intese *in sensu composito* o *in sensu diviso* cambia il senso di ciò che affermano a proposito di ciò che deve essere considerato necessario. In senso composito la necessità si riferisce alla conseguenza che corrisponde al condizionale e quindi si parla di *necessitas consequentiae*, in senso diviso la necessità si riferisce solo al conseguente del condizionale e in questo caso si tratta di *necessitas consequentis*. Nel primo caso il condizionale è costituito da una proposizione categorica e la necessità della conseguenza che esprime presuppone

---

211 *Ibid.*, 92.

212 *Ibid.*, 90.

213 SCOTUS 1966, I, d. 39, qq. 1-5, n. 58, 499, 3-12.

214 ETCHEMENDY 1990, 2.

l'assunzione di una regola di ordine superiore che ne garantisca la validità, ma che può risultare necessaria o non necessaria, come una proposizione generale vera dipendente dai termini che contiene, su una base completamente diversa. Invece nel secondo caso il condizionale è costituito da una proposizione ipotetica e la necessità che viene attribuita al conseguente, anch'esso di natura condizionale, presupporrebbe l'assunzione di una regola di ordine superiore che però, in questo caso, è ovviamente falsa.

Per comprendere la portata della soluzione di Scoto conviene qui richiamare i giudizi, a questo proposito assolutamente pertinenti, di uno storico della logica medievale come Ernest Moody e di un logico contemporaneo, peraltro molto attento alle teorie medievali come Arthur Prior. Secondo Moody,

nella logica medievale, si assumeva che leggi adeguate che governano l'uso del linguaggio potevano, senza generare contraddizioni o paradossi, essere ricavate all'interno del linguaggio. Era compito della logica ricavare queste leggi, da applicare non solo nelle scienze positive e in filosofia, ma anche alla logica stessa.<sup>215</sup>

Questa possibilità è presa in considerazione da Prior in un saggio in cui commenta la «soluzione» del paradosso del mentitore proposta dal «giovane Buridano», trovando «di particolare interesse» che essa «sia stata difesa ai nostri tempi da un logico di indubbia grandezza come Charles Sanders Peirce». In sostanza, essa consiste nel riconoscere che

un linguaggio *può* contenere la propria semantica, cioè la propria teoria del significato, ammesso che questa semantica contenga la legge che per ogni enunciato  $x$ ,  $x$  significa che  $x$  è vero.<sup>216</sup>

---

215 MOODY 1953, 110.

216 PRIOR 1976, 141.

Prior ammette di essere «praticamente sicuro che lo si possa fare»<sup>217</sup> e in effetti Alberto di Sassonia, discepolo di Buridano, e altri con lui, sostenevano che «ogni proposizione significa», ovvero asserisce, «di essere essa stessa vera».<sup>218</sup> Dunque l'idea che sia compito della logica occuparsi di un linguaggio che abbia la proprietà di riferirsi a se stesso non è così estranea agli autori medievali come pare succedere invece per la maggior parte dei logici contemporanei.

Ora la soluzione della fallacia di necessitazione proposta da Scoto è di fatto una soluzione logico-linguistica di questo tipo. Questa soluzione è compatibile con l'ammissione di regole topiche di origine contingente costituite da proposizioni fattuali di ordine superiore vere *de re*, espresse in un discorso 'quidditativo' qual è quello usato da Scoto per trattare di *formalitates*. Viene così garantita la dimensione semantica della nozione di conseguenza logica. Inoltre, Scoto risolve la fallacia di necessitazione ammettendo una dimensione autoriflessiva del linguaggio, rappresentata dalla natura diacritica degli operatori modali, appartenenti al linguaggio oggetto, ma dotati anche di una funzione metalinguistica. In questo modo il problema della «giustificazione della deduzione», o in altri termini il problema dell'interpretazione del teorema di deduzione, può essere trattato all'interno di un linguaggio capace di contenere il proprio metalinguaggio espresso con asserzioni di ordine superiore. Un linguaggio di questo tipo, dotato di capacità autoriflessiva, si presta anche al superamento dell'obiezione di «circolarità che è invocata contro ogni tentativo di giustificare la deduzione».<sup>219</sup> La risoluzione della fallacia di necessitazione può essere infatti considerata un primo passo importante verso la

---

217 *Ibid.*

218 READ 2001, 186.

219 DUMMETT 1973, 207.

soluzione di questo problema.

Da un punto di vista meramente logico, l'alternativa tra «asserzioni *de voce*» sul «significato delle parole» e «asserzioni *de re*» di ordine superiore ad esse equivalenti<sup>220</sup> non impone necessariamente una scelta. Entrambe sono «versioni alternative e ugualmente accettabili» del «discorso sul significato». <sup>221</sup> Tuttavia l'opzione comporta conseguenze rilevanti sul piano filosofico a riprova della stretta connessione tra le dottrine logiche e le posizioni filosofiche degli autori medievali. Il discorso 'quidditativo' di ordine superiore è necessario a Scoto per sostenere la sua teoria della *distinctio formalis a parte rei* che «secondo Ockham non ha nessun senso». <sup>222</sup> Contro la posizione di Scoto, secondo cui esiste una distinzione formale tra la *humanitas* e la *Socrateitas* di Socrate, <sup>223</sup> Ockham ribatte che «se tra questa natura [*humanitas*] e questa differenza [*Socrateitas*] c'è una distinzione di qualunque tipo, è necessario che esse siano due cose realmente distinte». <sup>224</sup> Essendo espressa in un linguaggio *de re*, la distinzione formale è indubbiamente «una verità su come stanno le cose», ma «al tempo stesso», come osserva Desmond Henry, «non ci impegna ad ammettere l'esistenza di oggetti formali e separati di tipo platonico». <sup>225</sup> Ma Ockham e Scoto ragionano, logicamente, su piani diversi: Scoto si riferisce a *formalitates* espresse da funzioni predicative in un linguaggio di ordine superiore, mentre Ockham si riferisce a oggetti realmente esistenti espressi da nomi in un linguaggio del primo ordine. Di nuovo, con Ockham si abbandona la modalità espressiva di ordine superiore e tutto è riportato al

---

220 HENRY 1974, 170.

221 *Ibid.*, 32.

222 FRIEDMAN 2013, 613.

223 SCOTUS 2004, I-A, d. 5, p. 3, q. u., n. 109, 289-290.

224 OCKHAM 1974, I, 16, 54, 13-14.

225 HENRY 1972, 93.



primo ordine, generando una patente incomunicabilità. Sennonché

in un unico caso, quello della trinità, e in modo particolare per quanto riguarda la relazione tra l'essenza divina e ciascuna proprietà delle persone, Ockham ammette che l'unico modo per poter arrivare a comprendere in maniera soddisfacente gli articoli di fede sia presupporre la distinzione formale.<sup>226</sup>

Dunque, a riprova dell'affermazione di Anselmo, il legame tra soluzioni logiche e posizioni filosofiche è di fatto molto stretto.

Per concludere, rammentiamo che la discussione di questo esempio non intendeva avere altro scopo se non quello di mostrare quanto la logica abbia profondamente influenzato lo sviluppo del pensiero medievale, filosofico e teologico insieme, e di suggerire maggior cautela a storici troppo frettolosi nell'accusare di realismo logico autori che si rivelano invece «effettivamente dotati di una perspicace sensibilità per le potenzialità semantiche del linguaggio».<sup>227</sup> Va da sé che tale atteggiamento presuppone un'adeguata riflessione sulle molteplici e complesse questioni teoriche sollevate dagli autori medievali, alle quali si è cercato di fare riferimento senza assumere posizioni preconcepite troppo legate al dibattito contemporaneo. Non dovrebbe quindi stupire l'ampiezza di vedute e l'apertura mentale dei pensatori del periodo medievale, pronti a individuare importanti direzioni di ricerca tuttora centrali nella riflessione contemporanea e tutte effettivamente emergenti nel lungo processo di formalizzazione della logica topica. Ne ricordiamo alcune: il confronto tra la nozione sintattica e la nozione semantica della conseguenza logica; la distinzione tra regole di inferenza e tesi logiche di derivazione assiomatica; la teoria della dimostrazione e le sue varie forme; il rapporto tra linguag-

---

226 FRIEDMAN 2013, 614.

227 HENRY 1972, 95.

gio e metalinguaggio; la connessione essenziale, di derivazione aristotelica, tra la logica e la teoria del metodo delle scienze naturali; il problema della circolarità e dell'autoriferimento; l'analisi dei paradossi; in breve, l'intero ambito della problematica metalogica, che richiede in molti casi il ricorso a una logica del secondo ordine.

Non pare dunque avventato affermare, in conclusione, che gran parte della logica medievale, se non addirittura la sua parte preponderante, si rivolge all'analisi di linguaggi che presuppongono l'uso di asserzioni di ordine superiore, circostanza che impone una più attenta considerazione dei fenomeni logici e linguistici per un'adeguata comprensione di una parte non trascurabile del pensiero medievale. Parafrasando Vignaux, tutta la logica rientra allora a pieno titolo nella storia della teologia, e dunque della filosofia medievale, sicché per una paradossale eterogenesi dei fini si potrebbe quasi assumere il celebre giudizio totalmente anti-anselmiano di Lutero,<sup>228</sup> rivolto ai maestri scolastici reputati più logici che teologi, quale autoironica e indesiderata confutazione della sua stessa tesi.

DINO BUZZETTI

UNIVERSITÀ DI BOLOGNA

---

228 LUTERO 1517, n. 45, 22: «Il teologo che non segue la logica (*Theologus non logicus*) è un mostruoso eretico,» è una mostruosa affermazione eretica».

## BIBLIOGRAFIA

*Nota:* Le opere di Peirce sono citate con riferimento alla segnatura dei manoscritti nel catalogo annotato di S. R. Robin (ROBIN 1967 [R]), a cui vengono aggiunti, ove presenti, i riferimenti alla loro pubblicazione rispettivamente in: PEIRCE 1931-1958 [CP]; 1976 [NEM]; 1992 [RLT]; 1998 [EP].

### Fonti

ABAEWARDUS 1956 = PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica*, edited by LAMBERT M. DE RIJK, Assen, Van Gorcum 1956.

ALBERTUS DE SAXONIA 1522 = ALBERTI DE SAXONIA, *Perutilis logica*, Venezia, Octavianus Scotus 1522.

ANSELMUS 1984 = S. ANSELMI CANTUARIENSIS *Epistola de incarnatione verbi*, in S. ANSELMI CANTUARIENSIS *Opera Omnia*, ad fidem codicum recensuit Franciscus Salesius Schmitt, 2. unverand. Aufl., t. I: voll. I-II; t. II: voll. III-VI, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog 1984 (1. unverand. Aufl. 1968; 1. Aufl. Seckau, Rom, Edinburgh 1938-1961), t. I: vol. II, pp. 1-35.

BOETIUS 1847 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII *De differentiis topicis*, in ANICII MANLII SEVERINI BOETII *Opera omnia*, t. I-II, accurante J.-P. Migne, Parigi, Migne 1847, (*Patrologiae cursus completus*, Series I, T. LXIII-LXIV), t. II, col. 1173-1216.

BRITO 2016 = RADULPUS BRITO, *Quaestiones super Priora Analytica Aristotelis*, ed. Gordon A. Wilson, Leuven, Leuven University Press 2016.

BURLEIGH 1951 = WALTER BURLEIGH, *De puritate artis logicae, Tractatus longior. With a Revised Edition of the Tractatus brevior*, edited by PHILOTHEUS BOEHNER, St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute 1951 (Franciscan Institute Publications. Text Series, 9).

FREGE 1879 = GOTTLLOB FREGE, *Begriffsschrift: eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*, Halle a/S., Nebert 1879.

GALENUS 1891 = CLAUDIUS GALENUS, *De libris propriis liber*, in CLAUDII GALENI PERGAMENI *Scripta minora*, vol. 2, a cura di IOANNES MARQUARDT, IWANUS MUEL-

LER, GEORGIUS HELMREICH, Leipzig, Teubner 1891, pp. 91-124.

GALENUS 1896 = [CLAUDIUS] GALENUS, *Institutio logica*, ed. CAROLUS KALBFLEISCH, Leipzig, Teubner 1896, pp. 3-49.

GENTZEN 1935 = GERHARD GENTZEN, «Untersuchungen über das logische Schließen». I-II, *Mathematische Zeitschrift* 39, 1, (1935), 176-210, 405-431.

HILBERT, BERNAYS 1934 = DAVID HILBERT, PAUL BERNAYS, *Grundlagen der Mathematik: mit besonderer Berücksichtigung der Anwendungsgebiete. I*, Berlin, Springer 1934.

LUTERO 1991 = Martin Lutero, *Disputa contro la teologia scolastica (1517)*, in EMIDIO CAMPI, *Protestantesimo nei secoli: Fonti e documenti I. Cinquecento e Seicento*, Torino, Claudiana 1991, 20-22.

OCKHAM 1974 = GUILLELMI DE OCKHAM, *Summa Logicae*, a cura di PHILOTHEUS BOEHNER, GEDEON GÁL, STEPHEN BROWN, in GUILLELMI DE OCKHAM *Opera Philosophica et Theologica. Opera Philosophica I*, St. Bonaventure, NY, Franciscan Institute Publications 1974.

PEIRCE 1880 = CHARLES S. PEIRCE, «On the Algebra of Logic», *American Journal of Mathematics* 3, 1 (1880), 15-57.

PEIRCE 1895 = CHARLES S. PEIRCE, *Short Logic: Chapter I. Of Reasoning in General*. MS [R] 595. | EP 2, 19.

PEIRCE 1898 = CHARLES S. PEIRCE, *Cambridge Lectures on Reasoning and the Logic of Things: Detached Ideas continued and the Dispute between Nominalists and Realists*. MS 11 [R] 439. | RLT 146; NEM 4, 331.

PEIRCE 1902 = CHARLES S. PEIRCE, *Minute Logic: Chapter I. Intended Characters of this Treatise*. MS [R] 425. | CP 2.93; 2.106

PEIRCE 1903 = CHARLES S. PEIRCE, *Lowell Lectures: Lecture I* [R]. MS [R] 452, 5-7.

PEIRCE 1906 [c.] = CHARLES S. PEIRCE, *On Signs* [R]. MS [R] 793.

PEIRCE n.d. [R] = CHARLES S. PEIRCE, *Letters to Francis C. Russell*. MS [R] L387. |

Lettera del 1908-07-10.

PEIRCE 1911(1) = CHARLES S. PEIRCE, *Letter to J. H. Kehler*, L [R] 231. | NEM 3, 207.

PEIRCE 1911(2) = CHARLES S. PEIRCE, *A Logical Critique of Essential Articles of Religious Faith*. MS [R] 852, 1.

PEIRCE 1931-1958 = CHARLES S. PEIRCE, *Collected Papers*, vols. I-VIII, a cura di CHARLES HARTSHORNE, PAUL WEISS, ARTHUR W. BURKS, Cambridge, MA, Harvard University Press 1958. [CP]

PEIRCE 1976 = CHARLES S. PEIRCE, *The New Elements of Mathematics*, vol. IV, *Mathematical Philosophy*, a cura di CAROLYN EISELE, The Hague, Mouton; Atlantic Highlands NJ, Humanities Press 1976. [NEM]

PEIRCE 1992 = CHARLES S. PEIRCE, *Reasoning and the Logic of Things. The Cambridge Conference Lectures of 1898*, a cura di KENNETH L. KETNER, Cambridge, MA, Harvard University Press 1992. [RLT]

PEIRCE 1998 = CHARLES S. PEIRCE, *The Essential Peirce*, vol. II, 1893-1913, a cura di The Peirce Edition Project: NATHAN HOUSER and CHARLES J. W. KLOESEL, Bloomington, ID, Indiana University Press 1998. [EP]

PELACANI 1379-1380 = BLASII PELACANI *Quaestiones dialecticae*, Ms. Oxford, Bodleian Library, Canon. misc., 421.

PETER OF SPAIN 1972 = PETER OF SPAIN, *Tractatus*, called afterwards *Summulae Logicales*, a cura di LAMBERT M. DE RIJK, Assen, Van Gorcum 1972.

SCOTUS 1591 = IOANNIS DUNS SCOTI subtilis, ac celeberrimi doctoris *In vniuersam Aristotelis Logicam exactissimae quaestiones. Quibus singulis perutiles quaedam adiectae sunt dubitationes cum earum solutionibus; nec non, et Tractatus de secundis intentionibus. Nuper a fratre Constantio Sarnano [COSTANZO BOCCADIFUOCO] S.R.E. cardinali, conuentuali Franciscano in studiosorum gratiam editus. Accedunt denique ipsius doctoris subtilis formalitates... nunc denuo omnia ab ipso met fratre Constantio Sarnano summo recognita studio ac diligentia, Venezia, Franciscum Franciscum Senensem 1591.*

SCOTUS 1966 = IOANNIS DUNS SCOTI *Lectura in librum primum sententiarum*, dd. 8-40, in IOANNIS DUNS SCOTI *Opera Omnia*, vol. XVII, Città del Vaticano, Typis Poliglottis Vaticanis 1966.

SCOTUS 2004 = JOHN DUNS SCOTUS, *The Examined Report of the Paris Lecture: Reportatio I-A*, a cura di ALLAN B. WOLTER, OLEG B. BICHKOV, St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute 2004.

STRODE 1491 = RALPH STRODE, *Consequentiae*, in GULIELMUS HENTISBERUS, *De sensu composito et diviso. Regulae solvendi sophismata*. RADULPHUS STRODUS, *Consequentiae*. HENTISBERUS, *Sophismata*. STRODUS, *Obligationes*. Ed. Ludovicus de Carrera, Papius de Bisiolis, Venezia, per Joannem de forliuio & Gregorium fratres 1491.

TARSKI 1983 = ALFRED TARSKI, «The Concept of Truth in Formalized Languages» in ALFRED TARSKI, *Logic, Semantics, Metamathematics*, 2<sup>nd</sup> edition, a cura di JOHN CORCORAN. Indianapolis: Hackett 1983, pp. 409-420.

## Studi

AMERINI 2011 = FABRIZIO AMERINI, «Intention, Primary and Secondary», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *Encyclopedia of Medieval Philosophy*, Dordrecht, Springer 2011, 555-558.

ARKOUDAS 2005 = KONSTANTINE ARKOUDAS, «Simplifying Proofs in Fitch-Style Natural Deduction Systems», *Journal of Automated Reasoning* 34,3 (2005), 239-294.

ASPERTI 2017 = ANDREA ASPERTI, «Automatic verification and interactive theorem proving», *ArXiv abs/1701.03602* (2017), 1-26, URL=<http://arxiv.org/abs/1701.0360> (ultimo accesso: 13/09/2019).

BARNES 2003 = JONATHAN BARNES, «Proofs and syllogisms in Galen», in JONATHAN BARNES, JACQUES JOUAINA (eds.), *Galien et la philosophie* (Entretiens. Vandoeuvres, Genève 2-6 septembre 2002), Genève, Fondation Hardt 2003, pp. 1-29.

BARNES 2012 = JONATHAN BARNES, «Logical form and logical matter», in JONATHAN BARNES, *Logical matters. Essays in Ancient Philosophy II*, edited by

MADDALENA BONELLI, Oxford, Clarendon Press 2012, pp. 43-146 (1<sup>a</sup> ed. in ANTONINA ALBERTI (ed.), *Logica Mente e Persona*, Firenze, Olschki 1990, pp. 7-119).

BARWISE, ETCEMENDY 1987 = JON BARWISE, JOHN ETCEMENDY, *The Liar: An Essay on Truth and Circularity*, New York, NY, Oxford University Press 1987.

BIRD 1940/1941 = OTTO BIRD, «The Canzone d'Amore of Cavalcanti According to the Commentary of Dino del Garbo: Text and Commentary», pt. 1, *Mediaeval Studies* 2 (1940), 150-203; pt. 2, *Mediaeval Studies* 3 (1941), 117-160.

BIRD 1955 = OTTO BIRD, «Dialectic in philosophical inquiry», *Dialectica* 9, 3-4 (1955), 287-304.

BIRD 1960 = OTTO BIRD, «The formalizing of the topics in medieval logic», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 1, 4 (1960), 138-149.

BIRD 1961(1) = OTTO BIRD, «Topic and consequence in Ockham's logic», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 2, 2 (1961), 65-78.

BIRD 1961(2) = OTTO BIRD, «The Re-discovery of the Topics: Professor Toulmin's inference-warrants», *Mind*, N.S. 70, 280 (1961), 534-539.

BIRD 1962(1) = OTTO BIRD, «What Peirce Means by Leading Principles», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 3, 3 (1962), 175-178.

BIRD 1962(2) = OTTO BIRD, «The Tradition of the Logical Topics: Aristotle to Ockham», *Journal of the History of Ideas* 23, 3 (1962), 307-323.

BIRD 1963 = OTTO BIRD, «The History of Logic», *The Review of Metaphysics* 16, 3 (1963), 491-502.

BOBZIEN 2000 = SUSANNE BOBZIEN, «Wholly Hypothetical Syllogisms», *Phronesis* 45, 2 (2000), 87-137.

BURNYEAT 1994 = MYLES F. BURNYEAT, «Enthymeme: Aristotle on the logic of persuasion», in DAVID J. FURLEY, ALEXANDER NEHAMAS (eds.), *Aristotle's Rhetoric: Philosophical Essays* (Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum) Princeton, NJ, Princeton University Press 1994, pp. 3-55.

BUZZETTI 1987 = DINO BUZZETTI, «La teoria dell'inferenza di John Stuart Mill e i logici di Cambridge», in RAFFAELLA SIMILI (ed.), *L'epistemologia di Cambridge*, Bologna, il Mulino 1987, pp. 101-119.

BUZZETTI 2000 = DINO BUZZETTI, «Blasius Pelacani, the Paradoxes of Implication and the Notion of Logical Consequence», in IGNACIO ANGELELLI, PALOMA PEREZ-ILZARBE (eds.), *Medieval and Renaissance Logic in Spain* (Proceedings of the 12th European Symposium on Medieval Logic and Semantics, Pamplona, 26-30 May 1997), Hildesheim, Olms 2000, pp. 97-135.

CANTINI 2010 = ANDREA CANTINI, Review of HARTRY FIELD, *Saving Truth from Paradox*, *Erkenntnis* 72, 3 (2010), 417-422.

CANTINI, BRUNI 2017 = ANDREA CANTINI, RICCARDO BRUNI, «Paradoxes and Contemporary Logic», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2017 Edition), 1-73, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/paradoxes-contemporary-logic/> (ultimo accesso: 09/09/2019).

CESALLI 2009 = LAURENT CESALLI, «Logique et topique chez Gauthier Burley», in JOËL BIARD, FOSCA MARIANI ZINI (eds.), *Les lieux de l'argumentation: Histoire du syllogisme topique d'Aristote à Leibniz*, Turnhout, Brepols 2009, pp. 293-333.

DE LIBERA 1991 = ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Éditions du Seuil 1991.

DE MAURO 1982 = TULLIO DE MAURO, *Minisemantica dei linguaggi non verbali e delle lingue*, Bari, Laterza 1982.

DE MAURO 2002 = TULLIO DE MAURO, *Prima lezione sul linguaggio*, Bari, Laterza 2002.

DUMMETT 1973 = MICHAEL E. A. DUMMETT, «The Justification of Deduction», *Proceedings of the British Academy* 59 (1973), 201-232.

EBBESEN 1977 = STEN EBBESEN (ed.), *Incertorum Auctorum Quaestiones super Sophisticos Elenchos*, Copenhagen, G.E.C. Gad 1977 (Corpus Philosophorum Danicorum Medii Aevi, 7).



ETCHEMENDY 1990 = JOHN ETCHEMENDY, *The Concept of Logical Consequence*, Cambridge, MA, Harvard University Press 1990.

FIELD 2008 = HARTRY FIELD, *Saving Truth from Paradox*, New York, NY, Oxford University Press 2008.

FITCH 1952 = FREDERIC BRENTON FITCH, *Symbolic Logic. An Introduction*, New York, NY, Ronald Press 1952.

FLANNERY 1995 = KEVIN L. FLANNERY, *Ways into the logic of Alexander of Aphrodisias*, Leiden, Brill 1995.

FRANKS 2018 = CURTIS FRANKS, «The Context of Inference», *History and Philosophy of Logic* 39, 4 (2018), 365-395.

FRIEDMAN 2013 = RUSSELL L. FRIEDMAN, *Intellectual Traditions at the Medieval University: The Use of Philosophical Psychology in Trinitarian Theology among the Franciscans and Dominicans, 1250–1350*, vols. I-II, Leiden, Brill 2013.

GIRARD 1989 = JEAN-YVES GIRARD, *Proofs and Types*, Translated and with appendices by P. Taylor, Y. Lafont, Cambridge, Cambridge University Press 1989.

GREEN-PEDERSEN 1987 = NIELS JØRGEN GREEN-PEDERSEN, «The Topics in Medieval Logic», *Argumentation* 1, 4 (1987) 407-417.

GREGORY 1991 = TULLIO GREGORY, «Ricordo di Paul Vignaux», in *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne* (Actes de la table ronde de Rome 12-14 novembre 1987), Rome, École Française de Rome 1991 (Publications de l'École française de Rome, 147), pp. 1-16, URL=[www.persee.fr/doc/efr\\_0000-0000\\_1991\\_act\\_147\\_1\\_4157](http://www.persee.fr/doc/efr_0000-0000_1991_act_147_1_4157) (ultimo accesso: 06/08/2019).

HENRY 1963 = DESMOND PAUL HENRY, «Was Saint Anselm Really a Realist?», *Ratio* 5, 2 (1963), 181-189.

HENRY 1972 = DESMOND PAUL HENRY, *Medieval Logic and Metaphysics*, London, Hutchinson 1972.

HENRY 1974 = DESMOND PAUL HENRY, *Commentary on 'De grammatico'*, Dordrecht, Reidel 1974.

HENRY 1984 = DESMOND PAUL HENRY, *That Most Subtle Question (Quaestio Subtilissima): The Metaphysical Bearing of Medieval and Contemporary Linguistic Disciplines*, Manchester, Manchester University Press 1984.

HESTENES 1999 = DAVID HESTENES, *New Foundations for Classical Mechanics*, 2<sup>nd</sup> ed., Dordrecht, Kluwer 1999.

HUGHES, SCHAGRIN 2018 = GEORGE E. HUGHES, MORTON L. SCHAGRIN, «Formal Logic», in *Encyclopædia Britannica*, Encyclopædia Britannica Online, 2018, URL=<https://www.britannica.com/topic/formal-logic> (ultimo accesso: 11/09/2019).

JACOBI 1993 = KLAUS JACOBI (hrsg.), *Argumentationstheorie: scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Leiden, Brill 1993.

KANN 1993 = CHRISTOPH KANN, «Zur Behandlung der dialektischen Örter bei Albert von Sachsen», in JACOBI 1993, pp. 59-80.

LAMBEK, SCOTT 1986 = JOACHIM LAMBEK, PHILIP JACOB SCOTT, *Introduction to Higher Order Categorical Logic*, Cambridge, Cambridge University Press 1986.

LAMBERT, VAN FRAASSEN 1972 = KAREL LAMBERT, BAS C. VAN FRAASSEN, *Derivation and Counterexample. An Introduction to Philosophical Logic*, Encino, CA, Dickenson 1972.

LOWE 1983 = E. JONATHAN LOWE, «A Simplification of the Logic of Conditionals», *Notre Dame Journal of Formal Logic* 24, 3 (1983), 357-366.

MARTIN 1986 = CHRISTOPHER J. MARTIN, «William's Machine», *The Journal of Philosophy* 83, 10 (1986), 564-572.

MARTIN 2012 = CHRISTOPHER J. MARTIN, «Logical Consequence», in JOHN MARENBOON (ed.), *The Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, Oxford, Oxford University Press 2012, pp. 289-311.

MEYER, ROUTLEY 1973-74 = ROBERT K. MEYER, RICHARD ROUTLEY, «Classical relevant logics», I-II, *Studia Logica* 32, 1 (1973), 51-66; 33, 2 (1974), 183-194.

MOODY 1953 = ERNEST A. MOODY, *Truth and Consequence in Mediaeval Logic*, Amsterdam, North-Holland 1953.

NAGEL 1954 = ERNEST NAGEL, Review of STEPHEN TOULMIN, *The Philosophy of Science, Mind*, N.S. 63, 251 (1954), 403-412.

ORŁOWSKA 1975 = EWA ORŁOWSKA, «On the Jaśkowski's method of suppositions», *Studia Logica* 34, 2 (1975), 187-200.

PELLETIER, HAZEN 2012 = FRANCIS J. PELLETIER, ALLEN P. HAZEN, «A History of Natural Deduction», in DOV M. GABBAY, FRANCIS J. PELLETIER, JOHN WOODS (eds.), *Handbook of the History of Logic*, vol.11, *Logic: A History of Its Central Concepts*, Amsterdam, North Holland 2012, pp. 341-414.

PFENNING 2001 = FRANK PFENNING, «Logical Frameworks», in ALAN ROBINSON, ANDREI VORONKOV (eds.), *Handbook of Automated Reasoning*, vols. I-II, Amsterdam, Elsevier 2001, vol. II, pp. 1064-1147.

PFENNING, SCHÜRMAN 1999 = FRANK PFENNING, CARSTEN SCHÜRMAN, «System Description: Twelf - A Meta-Logical Framework for Deductive Systems», in HARALD GANZINGER (ed.), *Automated Deduction - CADE-16*, 16th International Conference on Automated Deduction Trento, Italy, July 7-10, 1999, Proceedings, Berlin, Springer-Verlag 1999 (Lecture Notes in Artificial Intelligence, 1632), pp. 202-206.

PRIOR 1976 = ARTHUR N. PRIOR, «Some Problems of Self-Reference in John Buridan», in ARTHUR N. PRIOR, *Papers in Logic and Ethics*, a cura di PETER T. GEACH, ANTHONY J. P. KENNY, London, Duckworth 1976 (*Proceedings of the British Academy* 48 (1962), 281-296), pp. 130-146.

READ 1993 = STEPHEN READ, «Formal and Material Consequence, Disjunctive Syllogism and Gamma», in JACOBI 1993, pp. 233-259.

READ 2001 = STEPHEN READ, «Self-reference and Validity Revisited», in MIKKO YRJÖNSUURI (ed.), *Medieval Formal Logic: Obligations, Insolubles and Consequences*, Dordrecht, Kluwer 2001, pp. 183-196.

ROBIN 1967 = RICHARD S. ROBIN, *Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Pierce*, Amherst, MA, University of Massachusetts Press 1967. [R]

ROUTLEY *et al.* 1982 = RICHARD ROUTLEY, ROBERT K. MEYER, VAL PLUMWOOD, ROSS T. BRADY, *Relevant Logics and their Rivals, Part 1, The Basic Philosophical and Semantical Theory*, Atascadero, CA, Ridgeview 1982.

RYLE 2009 = GILBERT RYLE, *The Concept of Mind*, London, Routledge 2009 (1<sup>st</sup> ed. 1949).

SCHOLZ 1983 = HEINRICH SCHOLZ, *Storia della logica*, introd. di C. Cellucci, trad. it. di E. Melandri, Roma, Bari, Laterza 1983 (ed. or. *Abriß der Geschichte der Logik*, Freiburg, Alber 1959).

SCHUPP 1993 = FRANZ SCHUPP, «Zur Textrekonstruktion der formalen und materialen Folgerung in der kritischen Ockham-Ausgabe», in JACOBI 1993, pp. 213-221.

SIMONS 1992 = PETER SIMONS, «Leśniewski's Logic and its Relations to Classical and Free Logic», in PETER SIMONS, *Philosophy and Logic in Central Europe from Bolzano to Tarski: Selected Essays*, Dordrecht, Kluwer 1992, pp. 271-293.

SIMONS 2015 = PETER SIMONS, «Stanisław Leśniewski», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2015 Edition), 1-51, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/win2015/entries/lesniewski/> (ultimo accesso: 13/09/2019).

SIMONS 2016 = PETER SIMONS, *Who's afraid of higher-order logic?*, in STEWART SHAPIRO (ed.), *The Limits of Logic: Higher-order Logic and the Löwenheim-Skolem Theorem*, Abingdon, Routledge 2016 (Ashgate 1996), pp. 197-204.

SPECA 2001 = ANTHONY SPECA, *Hypothetical Syllogistic and Stoic Logic*, Leiden, Brill 2001.

SPENCER-BROWN 1959 = GEORGE SPENCER-BROWN, *Laws of Form*, London, Allen & Unwin 1969.

STUMP 1982 = ELEONOR STUMP, «Topics: Their Development and Absorption

into Consequences», in NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1982, pp. 273-299.

TOULMIN 1953 = STEPHEN E. TOULMIN, *The Philosophy of Science: An Introduction*, London, Hutchinson 1953.

TOULMIN 2003 = STEPHEN E. TOULMIN, *The Uses of Argument*, Updated Edition, Cambridge, Cambridge University Press 2003 (1<sup>st</sup> ed. 1958).

TWEEDALE 1969 = MARTIN TWEEDALE, Review of OTTO BIRD, «The Logical Interest of the Topics as Seen in Abelard»; «The Formalizing of the Topics in Mediaeval Logic»; «Topic and Consequence in Ockham's Logic»; «The Re-Discovery of the Topics», *The Journal of Symbolic Logic* 34, 3 (1969), 497-499.

VIGNAUX 1974 = PAUL VIGNAUX, «Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie» (séance du 24 novembre 1973), in *Bulletin de la Société française de Philosophie* 68,1 (1974), 1-29.

VIGNAUX 1976 = PAUL VIGNAUX, «Sur la place du Moyen Âge en histoire de la philosophie», in PAUL VIGNAUX, *De saint Anselme à Luther*, Paris, Vrin 1976, pp. 53-54.

WANSING 2016 = HEINRICH WANSING, «Connexive Logic», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016 Edition), 1-30, URL=<https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/logic-connexive> (ultimo accesso: 06/08/2019).

WEINSTEIN 1983 = SCOTT WEINSTEIN, «The Intended Interpretation of Intuitionistic Logic», *Journal of Philosophical Logic* 12, 2 (1983), 261-270.

WILKS 2016 = IAN WILKS, «Latin Logic up to 1200», in STEPHEN READ, CATARINA DUTILH NOVAES (eds.), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge, Cambridge University Press 2016.

WILSON 2016 = AARON B. WILSON, *Peirce's Empiricism: Its Roots and Its Originality*, Lanham, MD, Lexington Books 2016.

# RIFLESSIONI SUL CONCETTO DI NECESSITÀ NELLA PRIMA METÀ DEL XII SECOLO

IRENE BININI

## 1. Modalità e logica modale nei testi logici del XII secolo

Nei testi di Pietro Abelardo e dei logici suoi contemporanei, attivi nei primi decenni del XII secolo, è evidente un particolare interesse per l'analisi dei concetti modali di *possibilità* e *necessità*, che acquisirono grazie a essi un ruolo centrale non solo nella logica ma anche nelle teorie metafisiche e teologiche del tempo. Le ragioni dietro a questa rinnovata attenzione per la natura delle modalità sono molteplici. In primo luogo, essa dipese dai mutamenti subiti dal *curriculum* e dall'insegnamento della logica a partire dalla fine del X secolo, che portarono a un progressivo abbandono di alcuni testi particolarmente influenti durante l'Alto Medioevo per focalizzarsi quasi esclusivamente sui trattati logici di Boezio e sui suoi commenti ad Aristotele<sup>1</sup>. Di questo nuovo *curriculum*, stabilitosi definitivamente nell'XI secolo, due erano i testi che ispirarono - e addirittura richiesero - una riflessione più approfondita sulle modalità: il primo era il *De interpretatione* di Aristotele, nel quale tre interi capitoli erano dedicati ai concetti di contingenza, possibilità e necessità e al loro

---

<sup>1</sup> Sui mutamenti nel *curriculum* logico dalla tarda antichità al XII secolo si vedano in particolare MARENBOON 2008 e MARENBOON 2011, 182-185.

comportamento logico; il secondo era il *De hypotheticis syllogismis* di Boezio, in cui l'autore - riprendendo alcuni punti chiave della tradizione greca di commenti ad Aristotele - presentava una distinzione fra diversi tipi di possibilità e necessità. Un altro testo del nuovo *curriculum* che favorì l'interesse di Abelardo e dei suoi contemporanei per la logica modale furono gli *Analitici Primi*. Infatti, nonostante i logici di questo periodo avessero una conoscenza solo superficiale e spesso indiretta dell'opera, erano tuttavia consapevoli che Aristotele aveva presentato al suo interno un sistema di sillogistica modale e mista, e molte delle loro riflessioni erano quindi indirizzate a un'analisi delle proposizioni modali che le rendesse adatte alla formazione di sillogismi validi, conformemente all'autorità di Aristotele.

Una seconda ragione per la quale il concetto di necessità assunse una particolare rilevanza nelle riflessioni logiche di inizio XII secolo fu l'enfasi posta dalla logica di questo periodo sulle teorie dell'argomentazione e dei condizionali, ispirate dai testi di Boezio sulla topica. Abelardo e i suoi contemporanei definirono i criteri per la validità degli argomenti in termini modali, che richiedevano l'esistenza di una relazione *necessaria* fra le loro premesse e conclusione. Offrire una caratterizzazione della natura di possibilità e necessità era dunque un requisito imprescindibile per il fondamento delle loro teorie dei *loci*. Questo è particolarmente evidente nella *Dialectica* di Abelardo, in cui la lunga discussione sui condizionali che occupa il terzo trattato è fondata sulla definizione di necessità in termini di *immutabilità* e *omnitemporalità* proposta nella trattazione precedente sulle proposizioni modali.

Infine, un'ulteriore motivazione per l'interesse di Abelardo e dei suoi contemporanei nella natura delle modalità fu il loro desiderio di confrontarsi e prendere posizione rispetto ai dibattiti teologici riguardanti l'onniscienza e

onnipotenza di Dio, sollevati in antichità da Agostino e Boezio e ulteriormente sviluppati nell'XI secolo da autori come Pier Damiani, Anselmo d'Aosta e Guglielmo di Champeaux. Incoraggiati dall'esempio di Boezio, Abelardo e i logici di inizio XII secolo approcciarono questi temi con una metodologia dialettica e analitica, che richiese loro di offrire innanzitutto una chiara definizione delle nozioni di *necessità*, *potenza* e *contingenza*. Grazie alla riflessione approfondita sulla semantica degli operatori modali, la logica di questo periodo riuscì a offrire nuovi strumenti dialettici per la discussione degli antichi problemi di determinismo teologico, come ad esempio la compatibilità fra l'esistenza di eventi contingenti e l'infallibilità della conoscenza di Dio. La distinzione fra modalità *de re* e *de dicto* ad esempio, sviluppata da Abelardo e da diversi autori in ambito puramente logico, fu applicata spesso in ambito teologico per dimostrare la compatibilità fra la libertà di un uomo di commettere un peccato e il fatto che Dio conosca in anticipo che quest'uomo sarà necessariamente dannato<sup>2</sup>. Inoltre, una sofisticata analisi degli operatori modali con determinazioni temporali e la conseguente distinzione tra *necessità assoluta* e *necessità temporale* o *determinata* (che sarà analizzata nell'ultima parte di questo articolo) venne utilizzata sempre in ambito filosofico e teologico per caratterizzare lo statuto modale degli eventi presenti o passati, e per spiegare come passato e presente possano essere fissi e inalterabili pur rimanendo in senso assoluto contingenti. Questa molteplicità di interessi spiega perché le riflessioni sulla logica, sulla metafisica e sulla semantica modale – pur già presenti nella filosofia di autori alto-medievali – si moltiplicarono a partire dall'inizio del XII secolo fino a diventare uno dei temi dominanti nelle fonti logiche del periodo.

---

2 Si veda MARENBOON 2005; BININI 2017.



In questo articolo verranno analizzate alcune definizioni del concetto di necessità fornite nei testi di logica di inizio XII secolo. Prima di addentrarsi in questa discussione, è opportuno dunque offrire una panoramica sulle fonti e gli autori che saranno presi in considerazione. In linea generale, possiamo dire che quello dei testi logici della prima metà del XII secolo è un campo d'indagine avvincente e problematico al tempo stesso. Questo perché il patrimonio di fonti disponibili è estremamente numeroso e complesso e, pur avendo oggi a disposizione diversi cataloghi, trascrizioni e alcune edizioni di questi testi<sup>3</sup>, la maggior parte di essi è tuttora inedita e in attesa di uno studio approfondito e sistematico. Fatta eccezione per le opere di Abelardo, sappiamo ancora molto poco riguardo alla paternità, datazione e interrelazioni delle decine di commenti e trattati di carattere logico risalenti ai primi decenni del 1100. In questa moltitudine di testi perlopiù inesplorata, le fonti che contengono una discussione sulle modalità e che saranno oggetto di questo articolo possono essere distinte in tre gruppi principali.

Il gruppo più ampio è quello che comprende i commenti al *De interpretatione* di Aristotele (catalogati da Marenbon come commenti H)<sup>4</sup>, dove i pro-

---

3 Un importantissimo lavoro in questo campo è stato fatto da Yukio Iwakuma, che ha trascritto e generosamente condiviso con altri studiosi molti dei commenti e trattati logici tuttora inediti a cui farò riferimento in questo articolo. Il lavoro di edizione dei testi logici di inizio XII secolo è stato portato avanti, in tempi recenti, da diversi autori come E.P. Bos, I. Rosier-Catach, S. Ebbesen, A. Grondeux, H. Hansen, P. King, C.H. Kneepkens, C.J. Martin, J. Spruyt and C. Tarlazzi. I testi logici di questo periodo sono stati catalogati sia da Green-Pedersen, che ha compilato un catalogo sui commenti al *De differentiis topicis* di Boezio in GREEN-PEDERSEN 1984, 419-427, sia da John Marenbon, che ha catalogato i commenti all'*Isagoge*, *Categorie* e *De Interpretatione* in MARENBNON 1993. Tale catalogo è poi stato ulteriormente esteso in MARENBNON 2000 e MARENBNON 2013. Altri cataloghi dei commenti al *De divisione*, al *De syllogismis categoricis* e al *De syllogismis hypotheticis* di Boezio sono stati compilati da Iwakuma, ma al momento non sono ancora stati pubblicati. Una panoramica generale sull'insegnamento della logica a inizio XII secolo e sui manoscritti contenenti i trattati e commenti logici a cui farò riferimento in quest'articolo è proposta in MARENBNON 2011 e MARENBNON, TARLAZZI 2018.

4 Si veda MARENBNON 1993.

blemi riguardanti la necessità e la possibilità sono trattati in relazione ai capitoli 9, 12 e 13 del testo aristotelico. Come Marenbon ha notato, pur essendo stato oggetto di analisi già durante l'Alto Medioevo, il *De interpretatione* di Aristotele comincia a essere glossato e commentato soprattutto a partire dalla fine dell'XI e inizio del XII secolo: nel suo catalogo troviamo più di 20 commenti databili tra il 1100 e il 1150, molti dei quali contengono una discussione sulle modalità. Tra questi, di particolare interesse sono i due commenti inediti catalogati come *H9* e *H11*<sup>5</sup>, risalenti probabilmente al primo quarto del secolo e molto simili tra loro. Questi commenti sono entrambi preservati in due manoscritti, il che è piuttosto inusuale per i testi logici del periodo, per i quali molto spesso disponiamo di un'unica copia, e potrebbe essere un segnale della loro particolare influenza sugli autori successivi. Si è ipotizzato che i due commenti siano connessi alla scuola di Guglielmo di Champeaux, e che costituiscano una delle fonti di Abelardo negli anni in cui egli scrive il suo primo importante trattato di logica, la *Dialectica*. Abbiamo poi due ulteriori commenti catalogati come *H4* e *H5*, il primo edito da Dal Pra come opera di Abelardo (il che è stato oggi messo in dubbio con argomenti convincenti), il secondo tuttora inedito e simile al primo per terminologia e contenuto dottrinale<sup>6</sup>. Tra i vari commenti al *De interpretatione* c'è poi quello di Abelardo (*H8*),

5 *H9*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 5a-43a; ms. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, 573, fols. 48rb-67vb. *H11*: ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, fols. 225r-231r; ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, reg. lat. 230, fols. 80r-7r. Ringrazio C.H. Kneepkens per avermi dato accesso alla sua trascrizione di *H9*, la cui edizione è attualmente in corso.

6 *H4*: ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, fols. 128r-144v. Questo commento, edito in ANONYMOUS 1969, è stato attribuito dal suo editore Dal Pra a Pietro Abelardo, anche se l'attribuzione è stata recentemente messa in dubbio da diversi interpreti (si vedano CAMERON 2011 e MARTIN 2011). *H5*: ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14779, fols. 44r-66r. Questo commento, che ha molte somiglianze con *H4*, è tuttora inedito. Sono molto grata a Yukio Iwakuma per aver condiviso con me la sua trascrizione di *H5*. Una descrizione di entrambi i commenti si può trovare in CAMERON 2011 e MARTIN 2011.

incluso nella *Logica 'Ingredientibus'* e databile intorno al 1115-1120 (ma molto probabilmente soggetto a revisione da parte dell'autore negli anni tra il 1121 e il 1127). A qualche anno più tardi, indicativamente tra il 1125 e il 1150, risalgono i due commenti inediti *H13* e *H20*<sup>7</sup>, che sembrano invece connessi alla scuola di Gausleno di Soissons, e infine i commenti *H15* (recentemente edito da King come *Glossae 'Doctrine Sermonum'*) e *H17*<sup>8</sup>, i cui autori dimostrano una conoscenza almeno parziale delle teorie esposte da Abelardo nella *Logica 'Ingredientibus'*, e che sono quindi databili a partire dagli anni '20 o '30 del 1100. Oltre all'insegnamento di Abelardo, gli autori di questi ultimi testi riportano alcune dottrine legate all'insegnamento di due maestri suoi rivali, Gausleno di Soissons e Alberico di Parigi. Alla prima metà del XII secolo risalgono anche diversi commenti ad altri testi della *logica uetus*. Nel corso dell'articolo saranno presi in esame alcuni commenti all'*Isagoge* di Porfirio (catalogati da Marenbon come commenti *P*) e al *De hypotheticis syllogismis* di Boezio (commenti *SH*).

Un secondo gruppo di testi include dei trattati di lunghezza medio-breve interamente dedicati a tematiche di logica modale. Tra questi abbiamo due trattati anonimi catalogati da Iwakuma come *M1* e *M3*, fortemente connessi tra loro e probabilmente collegati all'insegnamento di Gausleno di Soissons, che viene citato come «Magister G.» o «Gos.» nei testi. Entrambi i trattati fanno poi riferimento anche alle teorie di un certo «Magister W.», probabilmente Guglielmo di Champeaux. La datazione dei due trattati è incerta, ma è possi-

7 *H13*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 237-257; *H20*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, pp. 257-263.

8 Per l'edizione di *H15* si veda ANONYMOUS 2016b. *H15* è preservato nei manoscritti: ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 15015, fols. 180r-199r, e Vienna, ms. Österreichische Nationalbibliothek, cvp. 2486, fol. 6r (nel quale è conservato però solo un breve frammento del testo). Il commento inedito *H17* si trova nel ms. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, lat. 624, fols. 87v-96v.

bile supporre che essi siano scritti negli stessi anni in cui Abelardo scrive la *Dialectica*, intorno al 1110-1115. I due autori sembrano infatti conoscere, almeno in parte, alcuni dibattiti presenti in *H9* e *H11*, così come forse alcune parti della *Dialectica*, mentre sembrano ignorare interamente le teorie modali esposte da Abelardo nella *Logica 'Ingredientibus'*. Un terzo trattato di contenuto modale, preservato nello stesso manoscritto di Milano che contiene anche le glosse di Abelardo al *De interpretatione*, è stato edito recentemente da Jacobi e Strub come *'De propositionibus modalibus'*, ed è databile probabilmente dopo il 1120, in quanto l'autore mostra di conoscere almeno parzialmente il commento *H8* di Abelardo<sup>9</sup>. L'autore riporta anche idee di origine non abelardiana, probabilmente derivanti dall'insegnamento di Gausleno, che si trovano in formulazioni simili anche nei testi sopracitati *M1*, *M3*, *H13* e *H20*. Infine, un breve trattato sulle modalità (più simile a dire il vero a una collezione di note che a un trattato indipendente) è preservato nel manoscritto di Avranches che contiene il *De intellectibus* di Abelardo, ed è copiato dalla stessa mano<sup>10</sup>.

L'ultimo gruppo di testi contenenti una discussione sui concetti modali di possibilità e necessità comprende una serie di trattati indipendenti di lunghezza e respiro più ampi, articolati in diversi libri e in cui i contenuti logici sono disposti secondo uno schema sistematico. Uno di questi è la *Dialectica* di Garlandus<sup>11</sup>, attribuita da De Rijk al logico dell'XI secolo Garlandus Compotista, ma la cui paternità e datazione è stata recentemente messa in dubbio<sup>12</sup>.

---

9 Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana M 63 sup., fols. 44ra-72rb; edito in ANONYMOUS 2016a.

10 Ms. Avranches, Bibliothèque Municipale, 232, fols. 68v-71v.

11 Si veda GARLANDUS 1959.

12 Su questo si veda IWAKUMA 1992, 47-54, in cui Iwakuma identifica l'autore della *Dialectica* con Gerlandus di Besançon, morto dopo il 1148, e non con il Garlandus precedente, al quale de Rijk aveva attribuito il testo. Sui dubbi circa la paternità e datazione della *Dia-*

Un altro è la *Dialectica* di Abelardo<sup>13</sup>, scritta probabilmente intorno al 1110-1115, in cui tematiche relative alle modalità sono trattate all'interno della teoria delle proposizioni categoriche<sup>14</sup>, e successivamente all'interno della teoria dei condizionali e degli argomenti topici<sup>15</sup>. Altri trattati logici del periodo, tutti anonimi ma legati ognuno all'insegnamento di una particolare scuola, sono le *Introductiones Montanae Maiores* (scritte negli anni '30 del 1100 e legate alla scuola dei *Montani*, dipendente dall'insegnamento di Alberico di Parigi)<sup>16</sup>, il *Compendium Logicae Porretanum* (risalente alla metà del XII secolo e legato a Gilberto di Poitiers e alla scuola dei *Porretani*), l'*Ars Meliduna* (sempre della seconda metà del secolo e connessa alla scuola dei *Meludinenses*) e il più tardo *Summa Dialectice Artis*<sup>17</sup> (scritto probabilmente negli anni '80 e contenente un compendio delle teorie logiche dei *Nominales*, seguaci di Abelardo).

Come è stato notato recentemente da Marenbon e Tarlazzi, i testi logici dei primi decenni del 1100 condividono una serie di caratteristiche comuni, e i testi citati finora non sembrano fare eccezione<sup>18</sup>. Come già accennato, la maggior parte di essi è preservata in singola copia in un unico manoscritto, e

---

*lectica* si veda anche MARENBNON 2011, 194-196.

13 Si veda ABELARDO 1970.

14 *Ibid.*, 191-210.

15 *Ibid.*, 253-413.

16 Le *Introductiones Montanae Maiores* sono una collezione di note di contenuto logico elaborata dalla scuola dei *Montani*, che si stabilì sul Mont St. Geneviève di Parigi a partire dagli anni '30 del 1100, insieme con altre scuole di logica come quella dei *Nominales*, dei *Parvipontani*, dei *Meludinenses* e dei *Porretani*. Le *Maiores* sono una testimonianza dell'insegnamento di Alberico di Parigi, ma incorporano anche alcune teorie di Abelardo e di Roberto di Melun. Un'edizione critica del testo è stata recentemente pubblicata in ANONYMOUS 2017. Sulle *Maiores* e la Scuola dei *Montani* si vedano anche DE RIJK 1966; IWAKUMA 2004; e BOS, SPRUYT, 2017, IX-XLIV.

17 Editto in GUILLELMUS LUCENSIS 1975.

18 Per una descrizione più dettagliata delle caratteristiche comuni ai testi logici di inizio XII secolo si veda MARENBNON, TARLAZZI 2018, 221-226.

i pochi che disponiamo in duplice manoscritto (come ad esempio *H9*, *H11*, *M1* e gli scritti di Abelardo) presentano notevoli differenze nelle loro due versioni, tanto da mettere in dubbio che si tratti dello stesso testo e non piuttosto di due rielaborazioni differenti a partire da un unico scritto o un unico insegnamento. Queste variazioni sono un segno del concetto 'fluidò' di testo che caratterizza la logica di questo periodo<sup>19</sup> e ben si accostano all'idea di composizione 'stratificata' e costantemente in evoluzione con cui diversi studiosi hanno descritto la produzione filosofica dei primi decenni del XII secolo<sup>20</sup>. Inoltre, anche se molti testi citano esplicitamente alcuni maestri del tempo (come Abelardo, Guglielmo di Champeaux, Gausleno, Alberico), o sono ascrivibili alle diverse scuole logiche del periodo sulla base di riferimenti personali o dottrinali, quasi tutti i trattati e commenti pervenutici sono anonimi, con l'eccezione degli scritti di Abelardo. Marenbon ha suggerito che questa anonimità si debba interpretare non tanto come un'anonimità "contingente", come cioè se non avessimo ancora abbastanza elementi per stabilire l'autore di un certo testo ma questo potesse essere prima o poi identificato, ma piuttosto come un'anonimità "essenziale", nel senso che nessun singolo autore può essere ritenuto responsabile dei diversi livelli o strati di cui il testo è composto<sup>21</sup>. Così come questo processo di stratificazione progressiva del testo rende difficile parlare di 'autore' o 'paternità' per i vari trattati o commenti pervenutici, allo stesso modo esso complica la possibilità di attribuire una data precisa a molte di queste fonti, per le quali bisogna dunque accontentarsi di stabilire un certo decennio o un quarto di secolo come probabile periodo di appartenenza.

---

19 MARENBN, TARLAZZI 2018, 222.

20 Si vedano in particolare ROSIER-CATACH 2011, xiii e MARENBN 2011, 186; 196-197.

21 MARENBN 2011, 197.

Ora che è stato delineato un catalogo dei testi logici contenenti discussioni sulle modalità e che ne sono state descritte alcune caratteristiche principali, il lettore avrà un'idea spero più chiara della cornice in cui ci muoviamo parlando di teorie e logiche modali nella prima metà del XII secolo. Nelle prossime pagine, mi concentrerò su alcune discussioni contenute in questi testi che hanno per oggetto il concetto di *necessità*, e in particolare su come questo concetto viene definito e applicato nelle teorie logiche e filosofiche del periodo.

## 2. Definizioni della *necessità* nei primi decenni del XII secolo: *necessità* come “inevitabilità”

Una delle definizioni più frequenti che viene data nei testi del periodo è quella che equipara il concetto di “necessità” a quello di “inevitabilità” (*inevitabilitas*). Abelardo caratterizza in questo modo il termine “*necessarium*” sia nella *Logica ‘Ingredientibus’*<sup>22</sup> che nella *Dialectica*, dove afferma che questo è il significato più proprio e usuale del termine:

“*Necessarium*” autem id dicit quod ita sit et aliter esse non possit. Hoc loco “*necessarium*” idem accipiatur quod “*inevitabile*”; quae quidem consueta et propria significatio est “*necessariū*”<sup>23</sup>.

Come Tarlazzi ha recentemente mostrato, questa definizione è molto comune anche nei commenti a Porfirio risalenti agli inizi del XII secolo, nei quali è spesso fornita una *diuisio* dei vari significati di “*necessarium*” che ne distingue tre principali: necessario come “utile” (*pro utile*), come “amico” o

---

22 ABELARDO 2010, 407, 412-408, 425.

23 Si veda ABELARDO 1970, 194, 7-8; anche 272, 11-2.

“compagno” (*pro amicus seu familiari*) e infine come “inevitabile” (*pro ineuitabile*)<sup>24</sup>. Quest’ultimo è spesso ritenuto essere il significato più proprio del termine, in quanto denota qualcosa che è necessario di per sé, e non in relazione a qualcos’altro, come nel caso dei primi due significati<sup>25</sup>. Troviamo questa tripartizione ad esempio nei commenti *P14*, *P15*, *P16*, *P17*, risalenti ai primi decenni del XII secolo, e nei commenti più tardi *P19*, *P20* e *P25*, databili intorno al 1130-1140<sup>26</sup>. Altri testi che presentano una simile tripartizione dei significati di *necessarium* e che includono sempre una definizione di necessità come inevitabilità sono il trattato sulle modalità *M1* e i due commenti a Porfirio conosciuti come *Glossae ‘secundum Vocales’* (commento *P11* nel catalogo di Marenbon)<sup>27</sup> e *Logica ‘Nostrorum Petitioni Sociorum’* (*P12*)<sup>28</sup>, questi ultimi entrambi connessi all’insegnamento di Abelardo.

Secondo Tarlazzi, alcuni di questi significati del termine “necessario”

24 Si veda TARLAZZI forthcoming.

25 Si veda, ad esempio, il commento *P14* (preservato nel Ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 17813, fols. 1ra-16va). La discussione su “*necessarium*” è in fol. 1vb: «*Necessarium autem tribus dicitur modis: scilicet pro amico seu familiari, unde Tullius “suis quisque necessariis adesse cogetur”; alio modo accipitur pro utili, tertio pro ineuitabili. Pro amico accipi hic non potest, sed pro ineuitabili uel pro utili, quia scientia harum rerum ad praedicamenta et ad alia ineuitabilis est et utilis, sine qua illa non possunt sciri. Quia tamen proprie ineuitabile in se aliquid dicitur, utile uero respectu alterius, conuenientius accipitur hic necessarium pro utili quam pro ineuitabili, cum hic quod dicitur necessarium non in se ipso consideratur sed ad aliud refertur*». Nel commento *P16* (Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14458, fols. 83'-93') non viene usata la stessa identica tripartizione dei significati di *necessarium*, poiché il testo ha «*pro simplici necessario*» anziché «*pro ineuitabile*», ma l’autore chiarisce più oltre che la necessità “semplice” deve essere intesa come *ineuitabilitas* (cfr. fol. 84rb).

26 TARLAZZI forthcoming.

27 Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, M63 sup., fol. 73vb: «*Sunt autem necessarii tres consuetae significationes, cum scilicet modo pro ineuitabili ponitur ut “Necesse est substantiam non esse qualitatem”, modo pro utili ut “Necesse est me ire ad forum”, modo pro determinato ut “Necesse est hominem quandoque mori”*».

28 Si veda ANONYMOUS 1933, 510, 25-29: «*Sunt autem huius uocabuli necessarium tres consuetae significationes: pro ineuitabili scilicet ponitur, ut “necesse est Deum esse immortalem”; modo pro utili, ut “necesse est me ire ad forum”; modo pro determinato, ut “necesse est hominem mori quandoque”*».



erano già di uso comune nelle glosse e nei commenti a Porfirio dei secoli precedenti, che facevano riferimento al secondo commento di Boezio all'*Isagoge* come principale fonte. Ad esempio, nota che "*necessarium*" è glossato come "*utile*" già nel X e XI secolo. Questa osservazione non vale però per l'associazione tra *necessitas* e *ineuitabilitas*, della quale non si trovano tracce nella tradizione di glosse e commenti a Porfirio dei secoli precedenti, e che sembra peculiare ai testi logici del XII secolo, nei quali è presentata come definizione standard<sup>29</sup>. La caratterizzazione del concetto di necessità come *inevitabilità* non ha riscontro nemmeno nei testi di Boezio, che – pur essendo la principale autorità per i commenti del periodo – non vi fa mai riferimento nei suoi testi<sup>30</sup>. Più probabilmente, all'origine di tale definizione vi è un'influenza di Agostino, nei cui scritti il termine "*inevitabile*" è spesso associato a quello di "*necessità*" in contesti modali, in cui l'autore parla ad esempio di "*ineuitabilis*

---

29 L'associazione tra necessità e inevitabilità ricorre una volta in un testo preservato nel ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 4621, fol. 80v, dove viene detto che «*necessarium duobus modis accipitur, pro ineuitabili et pro utili*». Il testo è stato datato nell'undicesimo secolo da Iwakuma, ma questa datazione è tutt'altro che certa, e questo testo potrebbe in effetti risalire anch'esso al secolo successivo.

30 In un passaggio dal secondo commento all'*Isagoge*, Boezio propone una *diuisio* tra i significati del termine greco 'ἀναγκαῖον' (*necessarium*), in cui afferma che esso può essere inteso o nel senso di "*utilitas*" o in quello di "*necessitas*". Boezio non commenta né analizza ulteriormente in questo contesto cosa intende per il secondo senso, ma offre ad esempio di tale "*necessitas*" la proposizione "è necessario che il sole sia in movimento": «NECESSARIUM in Latino sermone, sicut in Graeco "*anagkaion*", plura significat. Diuersa enim significatione Marcus Tullius dicit necessarium suum esse aliquem atque nos cum nobis necessarium esse dicimus ad forum descendere, qua in uoce quaedam utilitas significatur. Alia quoque significatio est qua dicimus solem necessarium esse moueri, id est necesse esse. [...] namque, ut dictum est, necessarium et utilitatem significat et necessitatem» (BOEZIO 1906, 149, 10 – 151, 9). Il termine "*inevitabile*", che abbiamo visto essere usato nelle glosse del XII secolo allo stesso passaggio di Porfirio, non è qui impiegato da Boezio. Nonostante questo termine sia usato da Boezio in altri testi (ad esempio nella *Consolatio*), non è mai impiegato dall'autore nella definizione del concetto di necessità. Solo in un'occasione, all'interno del primo commento al *De interpretatione*, Boezio usa l'espressione "*ineuitabilis necessitas*", ma anche in questo caso l'aggettivo "*inevitabile*" sembra più un rafforzativo del termine "*necessità*", che un'analisi del suo significato.

*et fixa necessitas*<sup>31</sup>. I passi in cui Agostino usa questa espressione (che sono quelli in cui argomenta in favore della compatibilità tra la prescienza divina dei peccati umani e il fatto che questi peccati sono il risultato di una libera scelta) erano ben noti a Guglielmo di Champeaux, Abelardo e ai logici loro contemporanei, che si soffermano ampiamente su questo stesso tema. Il termine “inevitabile” è inoltre associato spesso alla necessità anche in alcune fonti di ambito teologico dell’XI secolo, come ad esempio il *Monologion* di Anselmo d’Aosta e le *Epistulae* di Pier Damiani. Un’eco di questa terminologia di origine agostiniana potrebbe essere quindi in sottofondo alla riflessione dei contemporanei di Abelardo sul concetto di necessità, e da loro trasportata in ambito teologico.

Nei commenti a Porfirio citati finora, è piuttosto raro che la definizione di necessità come inevitabilità sia ulteriormente chiarita ed elaborata: il più delle volte gli autori citano questo significato, aggiungendo magari che è il significato principale e più proprio del termine, senza darne ulteriore analisi. Al contrario, il concetto di inevitabilità è esaminato in modo approfondito in altri testi del XII secolo, in particolare nei commenti al *De interpretatione* di Aristotele, in riferimento ai capitoli 9, 12 e 13, e nei commenti al *De hypotheticis syllogismis* di Boezio. Uno studio comparativo di questi testi permette di identificare due sensi principali in cui il termine “inevitabile”, quando associato a “*necessarium*”, viene inteso: nel primo caso, inevitabile è detto di ciò che è *immutabile* (*impermutabile*) e quindi anche omnitemporale o sempiterno; nel secondo caso, inevitabile è detto di ciò che è necessario in senso *assoluto* e *incondizionato*, in opposizione a ciò che invece è detto necessario “determinatamente”, vale a dire soltanto date certe condizioni o in alcuni momenti di

---

31 Due occorrenze di questa espressione si trovano nel *De libero arbitrio* di Agostino (AGOSTINO 1970, III, ii, 14-15; III; iii, 21-22).

tempo. Questi due sensi si intrecciano poi l'un l'altro, dal momento che spesso la necessità "assoluta" (non determinata) è a sua volta caratterizzata in termini di immutabilità o omnitemporalità. A differenza della definizione di necessità come inevitabilità – che come abbiamo accennato sembra diventare standard, almeno in ambito logico, solo a partire dal 1100 – l'analisi della necessità in termini di immutabilità e omnitemporalità ha origini antiche, ed è utilizzata in diversi contesti già da Aristotele e da Boezio, pur essendo rielaborata in modo originale nella logica del XII secolo, come vedremo nelle prossime pagine.

### 3. Necessità come immutabilità e omnitemporalità

All'inizio del suo secondo commento al *De interpretatione*, Boezio scrive che se un certo stato di cose è tale da essere sempre in un certo modo e non poter mutare, allora questo stato di cose è necessario<sup>32</sup>. Espressioni di questo tipo sono molto frequenti nei commenti di Boezio<sup>33</sup>, in cui sono detti necessari sia gli enti che hanno esistenza sempiterna e non sono oggetto di generazione o corruzione, sia le proprietà che appartengono a una certa sostanza per tutta la durata della sua esistenza, sia infine le proposizioni il cui valore di verità è

---

32 Si veda BOEZIO 1880, II 383, 9-12: «si quid enim nunc alicui inest, hoc esse praedicatur, quod uero ita inest, ut semper sit et numquam mutetur, illud necesse esse dicitur, ut soli motus lunaeque cum terra obstitit defectus».

33 *Ibid.* II, 186, 24 – 187, 2: «harum [categoricarum propositionum] autem quaedam sunt quae cum sempiterna significant, sicut hae res quas significant semper sunt et numquam a propria natura discedunt, ita quoque ipsae propositiones inmutabili significatione sunt: ut si quis dicat "deus est", "deus immortalis est". Hae namque propositiones sicut de immortalibus dicuntur, ita quoque sempiternam habent et necessariam significationem»; II 205, 13-15: «necessaria sunt ea quae semper actu sunt, quae autem semper actu sunt sempiterna sunt»; II 384, 15-17: «necessitas enim non modo inesse uult aliquid, sed etiam inmutabiliter inesse, ut illud quod esse dicitur numquam esse non possit». Si veda anche *Ibid.* II 236, 5 – 237, 9. Sulla connessione tra necessità e omnitemporalità in Boezio e nella logica antica si veda KNUUTTILA 1993, 1-18 e 45-62.

immutabile, come ad esempio “Dio è immortale” o “i cieli sono in movimento”. Tramite i commenti di Boezio, questa caratterizzazione temporale della necessità viene incorporata nelle teorie modali dei logici medievali già a partire dall’Alto Medioevo. Ne troviamo traccia ad esempio nel primo commento sistematico al *De interpretatione* pervenutoci, risalente probabilmente al X secolo, preservato nel manoscritto Leiden, Bibliothek der Rijksuniversiteit, Voss. Lat. F. 70 (sez. I), fols 5<sup>n</sup>-9<sup>134</sup>. All’interno del commento al capitolo 9, si trova un’interessante discussione sulle modalità in cui l’autore offre una definizione temporale della necessità e dell’impossibilità, sostenendo un’equipollenza tra “*necesse est esse*” e “*semper est*”, e tra “*impossibile est esse*” e “*semper non est*”. L’autore sostiene anche che i due termini modali “necessario” e “impossibile” sono da intendere sulla base di ciò che è *aeternaliter*, vale a dire eternamente in atto o non in atto, al contrario del termine “contingente”, che si riferisce a quanto accade in un certo momento di tempo ed è quindi da intendersi *temporaliter*.<sup>35</sup> Come vedremo essere il caso anche per le fonti logiche del XII secolo, la definizione dei concetti modali non è data soltanto in termini temporali, ma anche in termini di *mutabilità* e *immutabilità*: l’autore si riferisce ad esempio agli enti “contingenti” come a quelli che hanno una natura

---

34 Su questo manoscritto e la discussione modale in esso contenuta si veda MARENBNON 1997, 30.

35 Questo è il testo contenuto nel commento, trascritto in MARENBNON 1997, 30, nota 31: «Quicquid est quod impossibile est non esse, semper est. Quicquid impossibile est esse, semper non est. Et quicquid est quod possibile est non esse, non semper est. Quicquid [non] est quod possibile est esse, non semper non est. Duo uero aeternaliter et duo temporaliter. Nam ignis, cum numquam frigidus sit, semper calet. Idcirco alterum aeternaliter et semper inest, alterum uero semper abest. Eorum autem quae sunt temporaliter, alia sunt substantialiter, alia per accidens. Et substantialiter non semper est quicquid corrumpitur, et non semper etiam est quicquid generatur. Per accidens quoque non semper est et non semper non est quicquid alicuius accidentis mutabilitate ita uariatur ut de esse in non esse et de non esse in esse mutetur. Sunt itaque haec duo contingentia, quoniam eueniunt utrumlibet. Duo uero superiora ex simplicibus necessitate et numquam possunt contingere» (fol. 7r).

mutabile e possono essere soggetti a cambiamento sia rispetto alla propria esistenza (essendo passibili di generazione e corruzione) sia rispetto alle proprie proprietà.

Sempre nel X secolo ed in ambito logico, la caratterizzazione del concetto di necessità in termini di omnitemporalità è riscontrabile nel *De rationali et ratione uti* di Gerberto d'Aurillac, che parla di enti necessari definendoli come quelli che sono eternamente in un certo stato e non possono essere diversamente da come sono<sup>36</sup>. Pur non presentando particolari caratteri di originalità dottrinale, le glosse del manoscritto di Leiden e la discussione di Gerberto mostrano che i logici alto medievali avevano familiarità con la connessione tra necessità e omnitemporalità che sarà ampiamente utilizzata nelle teorie modali di inizio XII secolo.

Questa stessa caratterizzazione della necessità è molto comune nei commenti al *De interpretatione* di Aristotele risalenti ai primi anni del 1100. Nel commento *H9*, che è probabilmente una delle fonti più antiche di cui disponiamo tra quelle elencate sopra, i significati di "*necessarium*" sono esaminati in relazione al capitolo 9 del testo di Aristotele. Qui, l'autore distingue cinque diversi usi del termine: (i) *inevitabile*, come nel caso in cui si affermi che "È necessario che Dio sia immortale", (ii) *determinato*, come quando si afferma "Il morire è necessario per l'uomo"; *modale*, come in: "È necessario per un uomo vivere mentre vive (*dum uiuit*)"; *utile*, come in: "È necessario andare al foro"; *corretto o appropriato*, come quando si dice: "L'andare in chiesa è necessario"<sup>37</sup>.

<sup>36</sup> Si veda, ad esempio, GERBERTO D'AURILLAC 2007, 82: «Quae enim necessaria semper ex necessitate sunt, nec unquam non esse possunt»; anche 80, 7-10: «Quae necessaria sunt, inquit, in actu sunt, eo scilicet, quem relinquere nequeunt, ut coelum et sol proprium motum. Item quae necessaria sunt, sempiterna sunt».

<sup>37</sup> Si veda *H9*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 18b: «Necesse enim aliud ineuitabile ut Deum esse immortalem, aliud determinatum ut hominem mori, aliud modale ut hominem uiuere dum uiuit, aliud utile ut ire ad forum, aliud conueniens ut ire

Possiamo escludere per il momento le ultime tre accezioni del termine, non rilevanti in questo contesto, e concentrarci sulle prime due. La necessità del primo significato, quello di inevitabilità, è detta dall'autore di *H9* anche necessità "semplice" o "assoluta" (*simplex, absoluta*), ed è da lui attribuita soltanto alle cose che sono sempiterni e mai diverse dal loro stato attuale ("*res quae a sempiterno [sunt] et a proprio esse numquam descendunt*"). Parallelamente, sul piano del linguaggio, tale necessità si applica alle proposizioni non in quanto esse esistono sempre, ma in quanto il loro valore di verità è immutabile, come la proposizione "Dio è immortale"<sup>38</sup>. Altri enti o proposizioni possono essere detti necessari pur non essendo sempiterni, come ad esempio quando diciamo che l'uomo è necessariamente mortale, sebbene in questo caso non si tratti di necessità assoluta o semplice ma di necessità "determinata", vale a dire che tali proposizioni sono necessarie solo fintantoché sono date certe condizioni, ad esempio che esista l'uomo. Questo secondo tipo di necessità è detto anche "*necessitas quamdiu*" (necessità "fintantoché")<sup>39</sup>.

Nel commento al *De interpretatione* 13, l'autore di *H9* rinforza ulterior-

---

ad ecclesiam. Potest enim dici "necessarium" equiuocum ad omnia illa». Il significato principale di *necessarium* è dato in termini di inevitabilità anche nel commento al *De interpretatione* 12, in cui l'autore considera il significato degli operatori usati da Aristotele nella logica modale e scrive che «Necessarium autem hic accipitur ineuitabile» (*ibid.*, p. 33b).

38 *Ibid.*, p. 17b: «Res ergo quedam sunt que a sempiterno et a proprio esse numquam discedunt, et dicuntur habere simplicem necessitatem in suo esse, quia ita sunt ut dicuntur et aliter esse non possunt, ut "*Socrates necessario est substantia*". Ista propositio, que huiusmodi rem enuntiat, ut "*Socrates est substantia*", dicitur habere necessariam ueritatem, non quod semper propositio fiat, sed cum fit, <non> potest esse non uera».

39 *Ibid.*, p. 17b: «Sunt quedam res que in aliqua natura cum simplici necessitate non perdurant, sed tamen quamdiu sunt, in ea natura ex necessitate sunt, ut res hominis non cum simplici necessitate est mortalis. Sed tamen eum esse mortalem necesse est, quamdiu est. Ita etiam propositio de huiusmodi re ut "*homo est mortalis*" dicitur necessario uera, quamdiu est res illa de qua agit. Hec ita est uera, que agit de re que necessario est in illa proprietate, quamdiu ipsa est».

mente l'associazione tra necessità e omnitemporalità dicendo che necessario è detto delle cose che sono sempre in atto e quindi sempiterni («*Ea namque que necessaria sunt, semper actu sunt; sed que actu semper sunt, sempiterna sunt*») e ripetendo ancora che ciò è necessario è omnitemporale e immutabile rispetto alla propria esistenza e alle proprie proprietà, come ad esempio il cielo rispetto al suo essere in movimento:

Ea enim que in sempiterno actu sunt, ab eo quod sunt, immutari non possunt, ut celum, quoniam semper mouetur, a motu immutari non potest<sup>40</sup>.

Molti degli elementi presenti nella discussione sulle modalità inclusa nel commento *H9* tornano in altri testi del periodo. Una terminologia molto simile si trova ad esempio nel commento *H11*, fortemente connesso al precedente per terminologia e contenuto, in cui l'autore commentando il *De Int.* 9 distingue tre significati di “*necessarium*”: (i) come necessità “assoluta” e “inevitabile”, che viene attribuita a ciò che è sempre in un certo modo e mai altrimenti («*necessarium absolutum et ineuitabile, illud scilicet quod dicitur semper ita est et numquam aliter esse potest*»), come ad esempio quando diciamo che è necessario per Dio essere immortale; (ii) come necessità “determinata”, che si applica alle proprietà necessarie degli enti contingenti, come quando diciamo che è necessario che ogni uomo muoia; e (iii) necessità “modale”, che caratterizza le proposizioni modali in cui è inclusa una certa determinazione temporale, come “è necessario che quest'uomo sia mortale mentre esiste”<sup>41</sup>. La divisione

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 22b.

<sup>41</sup> Si veda *H11*: ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, fols. 229vb-230ra: «*Solet autem aliter accipi necessarium, scilicet necessarium absolutum et ineuitabile, illud scilicet quod [non] dicitur semper ita est et numquam aliter esse potest, ut est deum esse immortalem. Vel necessarium pro determinato, ut est hunc hominem mori. Determinatum enim est quod hic homo aliquando morietur. Vel etiam accipitur necessarium*

fra questi tre significati (*inevitabile-determinatum-modalis*) è identica a quella presentata in *H9*, così come gli esempi utilizzati, che d'altra parte ritroviamo anche in vari altri testi del periodo, in particolare nei testi di Abelardo o di stampo abelardiano, come la *Logica 'Nostrorum'* o 1 e *Glossae 'secundum Vocales'*. Un altro passaggio all'inizio della discussione sul *De interpretatione 9* contenuta in *H11* evidenzia una connessione tra necessità "semplice" o inevitabile e sempiternità. Qui, l'autore propone una divisione tra lo statuto modale delle cose (o degli eventi) distinguendo quelle che hanno una natura sempiterna e immutabile, come Dio, le quali sono dette avere *simplex necessitas*, da quelle che hanno una natura immutabile solo fintatoché esistono (*quamdiu sunt in ea natura ex necessitate sunt*), come gli esseri umani rispetto alla loro mortalità, le quali sono dette avere *necessitas quamdiu*. C'è poi una terza categoria di cose che non hanno né necessità semplice né necessità "fintatoché", e che sono quindi contingenti, come il fatto che Socrate cammini. La stessa tripartizione, continua l'autore, può essere proposta per lo statuto modale delle proposizioni, alcune delle quali sono eternamente vere e quindi semplicemente necessarie, altre sono sempre vere date certe condizioni e sono quindi necessarie *quamdiu*, altre ancora sono mutevoli rispetto al proprio valore di verità e dunque contingenti.<sup>42</sup>

Nei due commenti al *De interpretatione* catalogati come *H4* e *H5*, anch'essi risalenti ai primi anni del XII secolo, viene presentata una definizione del concetto di necessità non tanto nei termini temporali di sempiternità ma piuttosto in termini di *immutabilità*<sup>43</sup>. In *H5*, troviamo una tripartizione dei si-

---

modale, ut est hunc hominem necessarium esse mortalem dum est atque vivit».

42 *Ibid.*, fols. 229rb-229va. Un passaggio pressoché identico si trova in *H9* (ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 17b).

43 La stessa definizione era suggerita già in *H9* e *H11*, nei quali veniva detto necessario ciò che «*immutari non potest*». Questa caratterizzazione rimaneva però solo in sottofondo,



gnificati di “*necessarium*” in: (i) necessario *ineuitabile*, che è detto di ciò che non può essere soggetto ad alcun mutamento («*ineuitabile est quod nullo modo potest permutari*»), come le due proposizioni “è necessario che il sole sorga” e “è necessario che ogni uomo muoia”; (ii) necessario *determinato*, che è ciò la cui causa non si può più impedire, pur non essendo di per sé immutabile («*determinatum necessarium est cuius causa non potest impediri per casum vel per utrumlibet [...] licet possit permutari*»), come ad esempio ogni proposizione riguardante gli eventi presenti e passati, che non possono più essere impediti in quanto già avvenuti; (iii) necessario *conseguente* (*necessarium consequens*), che è attribuito solo a ciò che è detto necessario in virtù di una relazione di necessità esistente fra l’antecedente e il conseguente di un condizionale, come quando diciamo che “se Socrate è un uomo, egli è necessariamente un animale”<sup>44</sup>. Quest’ultimo significato di necessità è un’aggiunta alla lista tradizionale

---

mentre la caratterizzazione temporale della necessità era predominante.

44 Si veda, ad esempio, *H5*: ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14779, fol. 51r: «Necessarium aliud ineuitabile, aliud determinatum, aliud consequens, id est conueniens. Ineuitabile est quod nullo modo potest permutari, ut “necesse est hominem mori”, “solem oriri”. Determinatum necessarium est cuius causa non potest impediri per casum uel per utrumlibet, ut <in> propositionibus de praesenti et de praeterito est determinata ueritas, id est determinatum necessarium quarum ueritatis uel falsitatis causa non potest impediri per casum uel per utrumlibet, ut in hac propositione “Socrates est albus” est determinata ueritas, cuius causa, id est albedo inhaerens subiecto, non potest impediri, licet possit permutari. Impediri enim tantum dicimus de rebus futuris. Consequens necessarium est quod consideratur in propositionibus secundum modum actionum ipsarum propositionum. Modum actionis ipsarum propositionum dicimus cohaerentiam terminorum, siue cohaereant permutabiliter siue impermutabiliter, ut in hac propositione quae dicit “si Socrates est homo, necessario est animal” ponitur necessarium consequens, id est conueniens, et non necessarium ineuitabile, quia, cum animal sequatur ad hominem, necessario non sequitur impermutabile consequens, quia animal potest permutari circa idem subiectum; sed, cum dicimus “si Socrates est homo, necessario est substantia”, hic ponitur necessarium consequens et impermutabile, quia substantia ita cohaeret subiecto ut non possit separari. Et nota quia consequens necessarium, id est conueniens, continet [continet] ineuitabile necessarium et determinatum. Continetur etiam necessarium ineuitabile a determinato necessario; sed non continetur ab illo necessarium determinatum, quia, quicquid est ineuitabile necessarium, est indeterminatum et consequens, sed non conuertitur».

dei significati del termine peculiare ai due commenti *H 4* e *H5*. L'autore conclude affermando che qualsiasi cosa è detta necessaria nel primo senso, è anche necessaria nei sensi (ii) e (iii), mentre non si dà il caso opposto, poiché una proposizione può essere necessaria nel senso di "*necessarium determinatum*" o "*necessarium consequens*" senza essere inevitabile.

Una simile spiegazione del concetto di necessità assoluta in termini di immutabilità si può trovare nel commento al *De hypotheticis syllogismis* di Boezio catalogato come *SH2*<sup>45</sup>, che è preservato nello stesso manoscritto di *H5* e viene immediatamente dopo di esso (copiato dalla stessa mano). In questo testo, ritroviamo la distinzione standard tra necessario "inevitabile" e "determinato". Il primo significato è associato al concetto di necessità *assoluta*, che viene caratterizzata come necessità incondizionata o "*omni tempore*", e riferita a quegli enti o proposizioni che "*non possunt permutari*". L'esempio che viene dato di tale necessità è la proposizione "è necessario per Socrate essere una sostanza"<sup>46</sup>, il cui significato viene parafrasato in "Socrate è immutabilmente una sostanza" (*Socrates impermutabiliter est substantia*)<sup>47</sup>. L'autore dice poi che la necessità determinata è l'unica a poter essere attribuita con verità a enti 'mutevoli', la cui esistenza è transitoria e contingente, come ad esempio quando diciamo "è necessario per Socrate essere un uomo fintantoché esiste"<sup>48</sup>.

---

45 Si veda *SH2*: ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14779, fols. 67v-86v.

46 Lo stesso esempio è dato per *necessarium ineuitabile* in *H9*.

47 Per la discussione della necessità come inevitabilità in *SH2* si veda in particolare ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 14779, fol. 74r-v.

48 Anche se questo non viene affermato esplicitamente, può essere inferito dal fatto che l'autore di *SH2* sostiene che le proposizioni assolutamente necessarie che riguardano le sostanze eterne, come ad esempio "è necessario che Dio sia immortale" inferiscono e sono a loro volta inferite dalle corrispondenti proposizioni aventi necessità determinata, come "è necessario che Dio sia immortale fintantoché Dio esiste". Le due proposizioni sono quindi considerate equipollenti. Ciò non vale nel caso di proposizioni necessarie che hanno per soggetto enti contingenti e transitori, perché la verità di "è necessario che Socrate sia un uomo fintantoché esiste" non inferisce la verità di "è necessario che So-

Anche il commento al *De interpretatione H4* mostra diverse somiglianze con le teorie modali espresse in *H5*, compresa la stessa lista dei significati di *necessarium* posta all'inizio della discussione su *De interpretatione 9*. L'autore di *H4*, anziché parlare di necessità "inevitabile" o "assoluta", parla di necessità "semplice", che oppone a quella "determinata" e che spiega in termini di immutabilità («*necessarium simplex*» è inteso qui «*pro impermutabile*»). Come diversi altri autori suoi contemporanei, l'autore di *H4* impiega il concetto di necessità determinata per caratterizzare lo statuto modale degli eventi passati e presenti, i quali sono detti necessari non in quanto di per sé inevitabili o immutabili, ma in quanto la causa del loro accadere non può più essere impedita (torneremo su questo nella prossima sezione)<sup>49</sup>.

La caratterizzazione del concetto di necessità come *inevitabilità* – e la ulteriore analisi di quest'ultima in termini di omnitemporalità e immutabilità – è frequente anche nelle opere logiche di Abelardo il quale, come accennato sopra, sostiene che *inevitabile* sia il significato più proprio e comune di *neces-*

---

crate sia un uomo". In questo, la posizione dell'autore di *SH2* è simile a quella di diversi altri autori del periodo, come quello di *H9*, *H11* e dello stesso Abelardo nella *Dialectica*, i quali non ammettono che si possa attribuire necessità assoluta a sostanze non sempiternne. Gli autori di *H4* e *H5* sembrano invece ammettere tale possibilità, dal momento che danno come esempi di necessità inevitabile proposizioni come "è necessario che ogni uomo muoia".

<sup>49</sup> Si veda *H4*: ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, fol. 134va: «Multis modis accipitur "*necesse*". Accipitur enim pro consequenti, ut in hac consequentia "*si albus est, necesse est*", id est consequens est, ut habeat albedinem. Accipitur etiam pro impermutabili, ut "*necesse est (pro impermutabile est) hominem mori, solem oriri*". Dicitur quoque "*necesse*" determinatum, ut in propositionibus singularibus et contradictoriis agentibus de praesenti et de praeterito, necesse est, id est determinatum, alteram esse ueram, alteram falsam; et istud est determinatum necesse quod non potest impediri per casum uel per utrumlibet». Per la connessione fra *impermutabilitas* e *necessitas simplex* si veda anche fol. 137ra: «Sed hoc non possumus dicere quod omne, quod est, necesse est esse simpliciter, nec omne, quod non est, necesse est non esse simpliciter, id est impermutabiliter ita quod habeat impermutabilem necessitatem'; 'Si necesse est esse simpliciter, id est impermutabiliter, necesse est esse determinate; sed non conuertitur».

*sarium*<sup>50</sup>. Nel suo trattato sui topici, Abelardo utilizza espressioni molto simili a quelle già usate nel commento *H9*, dicendo ad esempio che «necessario è ciò il cui atto è sempiterno, sia rispetto all'essere che al non essere»<sup>51</sup>. La connessione tra necessità e sempiternità è nuovamente ripetuta nella *Dialectica*<sup>52</sup>, dove Abelardo afferma che «*quod autem necessarium est, sempiternum est nec principium novit*». Come in *H9* e in altri trattati del periodo, Abelardo associa la necessità anche all'*immutabilità* (*incommutabilitas*), dicendo che necessarie sono le cose che non sono suscettibili di mutamento e le proposizioni il cui valore di verità rimane immutato in ogni tempo<sup>53</sup>.

Nei suoi scritti, Abelardo alterna però questa caratterizzazione temporale della *necessità* con due definizioni differenti del termine: una che interdefinisce il termine *necessarium* con *possibile*, secondo la quale è necessario ciò che il cui contraddittorio non può essere vero («*Necesse autem hic quod ineuitabile dicitur accipimus, [...] id est cum sit, non potest non esse, uel cum non sit, non potest esse*»)<sup>54</sup>; l'altra secondo la quale necessario è ciò che è richiesto o "imposto" dalla natura delle cose («*quod natura rerum exigit*» o «*compellit*»)<sup>55</sup>. Que-

50 Si veda ABELARDO 1970, 194, 7-9: «Hoc loco "*necessarium*" idem accipiatur quod "*ineuitabile*"; quae quidem consueta et propria significatio est "*necessarii*"».

51 *Ibid.*, 272, 11-15: «Necesse autem hic quod ineuitabile dicitur accipimus, cuius quidem sempiternus est actus, siue circa esse siue circa non esse, id est cum sit, non potest non esse, uel cum non sit, non potest esse, nec in esse uel in non esse principium habuit, sed semper uel est ita uel non est».

52 ABELARDO 1970, 279, 13-14.

53 Si veda, ad esempio, *ibid.*, 282, 20-22: «necessitas autem determinata et incommutabilis ueritas eius consistit, unde non alia firma est cuiuslibet ostensio nisi quae necessitate fulcitur»; 279, 10-13: «Cum ita per "est" uerbum "animal" "homini" copulatur, actus tantum eius inhaerentiae demonstratur; cum uero per "si" conditionem idem eidem coniungitur, incommutabilis consecutionis necessitas ostenditur». Si veda anche 282, 27-29; 282, 30-33; 284, 2-3.

54 *Ibid.* 272, 11-15. Si veda anche 194, 7-9: «Necessarium autem dicit quod ita sit et aliter esse non possit. Hoc loco necessarium idem accipiatur quod ineuitabile; quae quidem consueta et propria significatio est necessarii». Questa definizione era già accennata, anche se mai pienamente sviluppata, in *H9* (si veda *supra*).

55 Si veda, ad esempio, ABELARDO 1970, 96, 33-7; 200, 22-32; 201, 12-7; 204, 12.

st'ultima definizione della necessità, che sembra non avere riscontro in testi precedenti alla *Dialectica*, potrebbe essere stata introdotta da Abelardo per due ragioni. Una è l'interesse a fornire una definizione di necessità parallela a quella di possibilità maggiormente in uso all'inizio XII secolo, che era data in termini di *natura* e definiva il possibile come "ciò che non è incompatibile con la natura delle cose" («*quod natura rerum non repugnat*», «*quod natura patitur*»)<sup>56</sup>. Un'altra possibile ragione è il fatto che la definizione tradizionale di necessità, secondo la quale sono necessarie solo le proposizioni il cui valore è immutabile e sempre vero, poneva un problema piuttosto serio per la logica delle proposizioni modali. Secondo tale definizione, infatti, soltanto le proposizioni il cui soggetto è sempiterno possono essere considerate propriamente necessarie, perché qualsiasi proposizione riguardante enti transitori, come ad esempio "Socrate è un uomo" o "ogni uomo è animale", risulterebbe essere falsa in quei momenti di tempo in cui il soggetto non esiste, e non avrebbe quindi un valore di verità immutabile. In effetti, molti autori del tempo – come Garlandus, gli autori di *H9* e *H11*, lo stesso Abelardo nella *Dialectica* – affermano esplicitamente che si hanno proposizioni *assolutamente necessarie* solo riguardanti enti eterni, mentre per esprimere le proprietà necessarie di enti contingenti occorre usare proposizioni modali *determinate*, come "è necessario che Socrate sia un uomo fintantoché esiste" (*Necesse est Socratem esse hominem quamdiu Socrates est*) o "ogni uomo è animale fintantoché ci sono degli

---

56 Si veda, ad esempio, ABELARDO 1970, 196-198; 200-204; 176, 27-31; 280, 8-12; 385, 3-5; ABELARDO 2010, 266, 541-545; 408, 426-427; 414, 568-415, 594; 429, 993-996. La stessa definizione di possibilità è riscontrabile in diversi testi di inizio XII secolo, come ad esempio nella *Dialectica* di Garlandus (GARLANDUS 1959, 83, 35 – 84, 1); nel commento *H9* (ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 39b); nel trattato *M3* (ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 255a); nel commento al *De divisione* di Boezio *B9* (ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 225b); nel commento alle *Categorie* di Aristotele *C27* (ms. Milano, Archivio Capitolare della Basilica Ambrosiana, M2, fol. 10va-b); e nel *De propositionibus modalibus* (ANONYMOUS 2016a, 233, 64-66).

uomini" (*necesse est hominem esse animal quamdiu est homo*).<sup>57</sup> Una conseguenza di ciò è però che l'equivalenza tra due proposizioni del tipo (i) "è necessario che P" e (ii) "non è possibile che non P", considerata una regola standard della logica modale, non è più valida nel caso in cui la proposizione "P" abbia un soggetto non sempiterno. Se consideriamo infatti la coppia di proposizioni "è necessario che Socrate sia un uomo" e "non è possibile che Socrate non sia un uomo", la prima risulta falsa, poiché esistono momenti di tempo in cui Socrate non esiste, mentre la seconda è vera, poiché la sua contraddittoria è falsa sia quando Socrate esiste (dato che l'esser uomo è una proprietà essenziale di Socrate) sia quando egli non esiste (dato che l'importo esistenziale implicito in "è possibile che Socrate non sia un uomo" non sarebbe soddisfatto in tale situazione). Questo problema, che mette a rischio il sistema di inferenze e equipollenze usualmente accettato nella logica di inizio XII secolo, non è segnalato da nessun contemporaneo di Abelardo, ma Abelardo sembra invece esserne consapevole almeno nella *Logica 'Ingredientibus'*, dove cerca di offrire una soluzione sostenendo che le regole di inferenza tra possibilità e ne-

---

<sup>57</sup> Si veda, ad esempio, *H9*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 17b: «Sunt quedam res que in aliqua natura cum simplicibus necessitate non perdurant, sed tamen quamdiu sunt, in ea natura ex necessitate sunt, ut res hominis non cum simplicibus necessitate est mortalis, sed tamen eum esse mortalem necesse est, quamdiu est. Ita etiam propositio de huiusmodi re ut "homo est mortalis" dicitur necessario uera, quamdiu est res illa de qua agit. Hec ita est uera, que agit de re que necessario est in illa proprietate, quamdiu ipsa est». Si veda anche GARLANDUS 1959, 84, 25 - 85, 9; ABELARDO 1970, 200, 36 - 201, 12: «Sed sic uera erit haec propositio: "necesse (est) Socratem esse corpus"; cum enim sit corpus, non potest existere sine corpore. Atque falsa mihi omnino uidetur illa propositio, quamuis Magistro nostro placeat. In his enim quae sempiterna sunt, solis necessitas ista contingit. Socrates autem semper corpus non habuit, quia, antequam esset, non erat corpus; cum enim omnino non esset, corpus esse non poterat. Videtur itaque mihi sic exponendum "necessarium" quod illud ex necessitate est (illud) quod ita est illud quod non potest aliter esse, idest non potest non esse, ut "Deus necessario immortalis est"; sic enim est immortalis quod non potest aliter esse, idest non potest contingere ut non sit (im)mortalis. At uero de Socrate potest contingere quod non sit corpus, quia adhuc continget quod non erit corpus; mortuo enim Socrate uerum erit dicere quia non est Socrates corpus, sicut et antequam crearetur, uerum erat».

cessità sono valide solo sotto certe condizioni, e cioè solo se nessun termine vuoto è incluso nelle proposizioni modali. La sua logica modale è dunque valida solo se presupponiamo che ogni termine del linguaggio denota qualcosa di esistente nella situazione attuale<sup>58</sup>.

Forse proprio per superare questa e altre complicazioni dovute a una definizione temporale della necessità, nella *Logica 'Ingredientibus'* Abelardo abbandona progressivamente la connessione tra necessità e sempiternità, che non ricorre in questo testo con la stessa frequenza in cui invece ricorreva nella *Dialectica*<sup>59</sup>. Tale definizione sembra essere abbandonata anche in altri trattati di periodo successivi alla *Logica 'Ingredientibus'*, come le *Glossae Doctrinae Sermonum*, il *De propositionibus modalibus*<sup>60</sup> o la *Summa Dialectice Artis*<sup>61</sup>, che preferiscono adottare la definizione abelardiana di *necessarium* in termini di “ciò che la natura delle cose esige o richiede”. Allo stesso modo, la definizione temporale di necessità è abbandonata in alcuni testi risalenti al periodo tra il 1125 e il 1150 di ispirazione non abelardiana, come ad esempio il commento *H13*, in cui l'autore, pur preservando la distinzione tradizionale tra necessità determinata e necessità assoluta, propende per una caratterizzazione di quest'ultima interdefinendola con il concetto di possibilità: necessarie in questo senso sono dette quelle proposizioni *le cui contraddittorie non possono essere*

---

58 Si veda su questo BININI 2018.

59 Ci sono però due passaggi nel commento letterale di Abelardo al *De interpretatione* 13 in cui viene riproposta un'associazione tra necessità e sempiternità. Uno è il passaggio in ABELARDO 2010, 472, 620-630, in cui l'autore afferma che le cose necessarie sono sempiternie («*quae necessariae sunt, sempiternae sunt et principia aliarum rerum, ut Deus et mens ex ipso nata, quae eterna sunt*»); un altro è a p. 428, 962-963, dove Abelardo scrive che ogni proposizione necessaria è immutabilmente vera («*Si enim necesse est, incommutabiliter verum est*»).

60 ANONYMOUS 2016a, 233, 64-66: «De sensu. Modi isti diuerso habent sensus. Possibile tantum ualet quantum: natura patitur; impossibile: natura repugnat; necesse: natura exigit. Natura autem dicitur prima rerum creatio».

61 GUILLELMUS LUCENSIS 1975, pp. 105-106, §7.09.

*vere*, come ad esempio la proposizione (standard) “Dio è immortale” ma anche le proposizioni (più inusuali) “l’uomo non è una pietra” e “le chimere non sono irrocervi”<sup>62</sup>. Anche se questa definizione di necessità come “ciò che non può non essere” era già menzionata in testi precedenti (come *H9*, *H11*, la *Dialectica* di Abelardo), è interessante che l’autore di *H13* la proponga come unica definizione della necessità, tralasciando completamente qualsiasi caratterizzazione “metafisica” del concetto in termini temporali o di immutabilità.

#### 4. La distinzione fra necessità assoluta e necessità determinata

Una distinzione avanzata in molti trattati e commenti di inizio XII secolo e in parte già emersa nelle sezioni precedenti è quella fra necessità assoluta e necessità determinata. Esattamente come nel caso della caratterizzazione temporale del concetto di necessità, anche per quanto riguarda questa distinzione la principale ispirazione per i logici di questo periodo è Boezio, che nel trattato sui sillogismi ipotetici presenta una divisione fra tre tipi di proposizioni modali:

proposizioni in cui il termine modale è predicato senza alcuna qualificazione o determinazione temporale (*absolute*), come nel caso di “è necessario che Dio sia immortale” (*Necesse est Deum esse immortalem*) o “è possibile che gli uccelli volino” (*Possibile est auem uolare*). Boezio afferma che questo è il modo più proprio e comune di esprimere le proposizioni modali;

---

<sup>62</sup> Si veda *H13*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 246a: «Postquam uidimus de rebus, uideamus cur propositiones dicantur necessariae, determinate, contingentes. “Deus est immortalis”, “homo non est lapis”, “chimaera non est hircoceruus”, istae propositiones sunt necessariae absolute uerae, id est ita uerae sunt quod diuidentes earum uerae esse non possunt».



proposizioni in cui la predicazione modale è seguita da una subordinata temporale introdotta dagli avverbi *dum* o *quamdiu*, in cui è posta l'esistenza o permanenza del soggetto della modale, come in "è possibile che Socrate abbia un cuore mentre vive" o "è possibile che Socrate legga fintantoché esiste" (*Necesse est Socratem habere cor dum uiuit; Possibile est Socratem legere quamdiu permanet*). Qualificazioni temporali di questo genere saranno chiamate *determinationes extrasumptae* dai logici del XII secolo;

proposizioni in cui la predicazione modale è seguita da una subordinata temporale, sempre introdotta dall'avverbio *dum*, il cui verbo e soggetto sono gli stessi della proposizione infinitiva che segue il modo, come in "è necessario che Socrate sieda mentre siede" (*Necesse est Socratem sedere dum sedet*). Questo tipo di qualificazioni temporali saranno chiamate *intrasumptae* nella logica di Abelardo e dei suoi contemporanei. Secondo Boezio, le proposizioni modali di questa forma sono equivalenti alle corrispondenti proposizioni *de puro inesse* (nel caso in esempio, "Socrate siede")<sup>63</sup>.

Simili distinzioni fra diversi tipi di proposizioni modali erano state avanzate anche nella tradizione greca dei commenti ad Aristotele, anche se non da Aristotele stesso. La divisione boeziana ricalca fundamentalmente

---

<sup>63</sup> BOEZIO 1969, 236-238 (I, vi, 6-7): «Ea [...] quae ex necessitate aliquid inesse designat, tribus dicitur modis. Uno quidem quo ei consimilis est propositioni quae inesse significat, ut cum dicimus, "Necesse esse Socratem sedere, dum sedet". Haec enim eandem uim obtinet ei quae dicit: "Socrates sedet". Alia uero necessitatis significatio est, cum hoc modo proponimus: "Hominem necesse est habere cor dum est atque uiuit" hoc enim significare uidetur haec dictio, non quoniam tamdiu eum necesse sit habere quamdiu habet sed tamdiu eum necesse est habere quamdiu fuerit ille qui habeat. Alia uero necessitatis significatio est uniuersalis et propria, quae absolute praedicat necessitatem, ut cum dicimus: "Necesse est Deum esse immortalem" nulla conditione determinationis appositae. Possibile autem idem quoque tribus dicitur modis: aut enim quod inest possibile esse dicitur, ut: "Possibile est Socratem sedere, dum sedet" aut quod omni tempore contingere potest, dum ea res permanet cui aliquid contingere posse proponitur, ut: "Possibile est Socratem legere quamdiu enim Socrates est", legere potest; item possibile est quod absolute omni tempore contingere potest, ut "a uem uolare"».

quella già proposta da Teofrasto e riportata da Alessandro di Afrodisia, che distingueva tra (i) proposizioni necessarie assolute, in cui nessuna determinazione temporale era posta a qualificazione del termine modale, (ii) proposizioni necessarie “condizionate” (μετὰ διορισμοῦ), e (iii) proposizioni necessarie equivalenti alle corrispondenti predicazioni semplici, cioè non modali<sup>64</sup>. La distinzione tra necessità assolute e temporali è comune anche in autori più tardi, come Ammonio e Stefano di Alessandria<sup>65</sup>. A differenza di Teofrasto e altri commentatori greci di Aristotele, però, Boezio applica questa tripartizione non solo alle proposizioni necessarie, ma anche a quelle possibili.

Un secondo contesto in cui Boezio presenta una distinzione fra diversi tipi di necessità è il commento al *De interpretatione* 9 di Aristotele, in cui distingue fra necessità “semplice”, che sembra corrispondere a ciò che in altri contesti chiama necessità “assoluta” (la proposizione proposta qui ad esempio è “*solem moueri necesse est*”), e necessità determinata o *cum conditione*, in cui una determinazione temporale introdotta da *dum* segue la predicazione del modo (“*Socratem sedere necesse est dum sedet*”)<sup>66</sup>. Nel testo che Boezio sta qui commentando, Aristotele suggerisce una distinzione simile parlando di cose che sono necessarie *simpliciter* (ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης) e cose che invece

<sup>64</sup> Questa distinzione è riportata da Alessandro di Afrodisia nel suo commento agli *Analisti Primi* di Aristotele. Si veda ALESSANDRO DI AFRODISIA 1991, 36, 25-29 [ad A, 2, 25a9]) e ALESSANDRO DI AFRODISIA 1999, 156, 29 - 157, 2 [ad A, 13, 32a18]. Si veda anche THOM 2003, 22.

<sup>65</sup> THOM 2003, 21-36.

<sup>66</sup> BOEZIO 1880, 241, 1-14: «Duplex modus necessitatis ostenditur: unus qui cum alicuius accidentis necessitate proponitur, alter qui simplici praedicatione profertur. Et simplici quidem praedicatione profertur, <ut> cum dicimus “*solem moueri necesse est*”. Non enim solum quia nunc mouetur sed quia numquam non mouebitur, idcirco in solis motu necessitas uenit. Altera uero quae cum conditione dicitur talis est: ut cum dicimus “*Socratem sedere necesse est dum sedet*”, et “non sedere necesse est cum non sedet”. Nam cum idem eodem tempore sedere et non sedere non possit, quicumque sedet non potest non sedere, tunc cum sedet: igitur sedere necesse est. Ergo quando quis sedet tunc cum sedet eum sedere necesse est».

sono necessariamente *nel momento in cui sono* (εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν).<sup>67</sup> Mentre il concetto di necessità semplice non è qui ulteriormente spiegato o analizzato da Aristotele<sup>68</sup>, Boezio lo caratterizza in termini di necessità “in ogni tempo” (*omni tempore*), utilizzando un’espressione che diventerà molto popolare nel XII secolo, e presupponendo che la distinzione aristotelica possa essere espressa come un’opposizione tra cose eternamente necessarie e cose necessarie solo rispetto a un certo momento temporale o durante un determinato periodo di tempo.

Diversamente da Boezio, che si limita a classificare i diversi tipi di necessità e possibilità senza approfondire il loro utilizzo in campo logico, Abelardo e alcuni logici a lui contemporanei mostrano un particolare interesse per la semantica delle proposizioni modali contenenti determinazioni temporali come *dum* e *quamdiu*, *omni tempore*, *ante*, *postea* (ulteriormente estesa da alcuni autori con determinazioni non temporali come *ubi*, *solum* e *tantum*), e per i vari modi in cui tali proposizioni possono essere interpretate, a seconda dello *scope* assegnato alla qualificazione temporale, al termine modale e ad altri operatori logici come la particella negativa e i quantificatori. Un’analisi della logica di proposizioni di questo tipo si può trovare, oltre che negli scritti di Abelardo<sup>69</sup>, nella *Dialectica* di Garlandus, nei due trattati dedicati alle modalità e catalogati da Iwakuma come *M1* e *M3*, nel breve trattato sulle modalità che segue il *De intellectibus* di Abelardo nel manoscritto Ms. Avranches 232, oltre che in diversi commenti al *De hypotheticis syllogismis* di Boezio e al *De interpretatione* 9 di Aristotele. Pur non potendo qui andare nei dettagli dei siste-

---

67 ARISTOTELE 1949, 58, 19a25-26.

68 Alcuni interpreti ne hanno proposto un’analisi in termini di necessità *atemporale*, o *indipendente dal tempo*. Si veda, ad esempio, VON WRIGHT 1984, 72.

69 Cfr. ABELARDO 1970, 206, 7 – 210, 180; ABELARDO 2010, 422, 778 – 432, 1085.

mi presentati in questi testi<sup>70</sup>, possiamo però accennare al carattere estremamente sofisticato della logica modale arricchita con determinazioni temporali in essi presentata, che va ben oltre la logica modale di Aristotele e Boezio e che è stata recentemente paragonata da Christopher Martin alla contemporanea *logica ibrida*, un'estensione della logica modale che combina tempo e modalità utilizzando dei cosiddetti “*nominals*” per fissare rigidamente alcuni riferimenti temporali (come ad esempio l'operatore “*now*”)<sup>71</sup>.

Oltre che in ambito logico, il concetto di necessità determinata è applicato dai contemporanei di Abelardo nella discussione relativa ai futuri contingenti e al determinismo logico, in particolare per interpretare l'espressione di Aristotele nel *De interpretatione* 9 che “ogni cosa necessariamente è quando è” e per caratterizzare lo statuto modale degli eventi passati e presenti, che sono solitamente detti necessari pur non essendo inevitabili, cioè non necessari in senso assoluto. L'autore del commento *H9*, ad esempio, segnala che la necessità che Aristotele attribuisce agli eventi presenti, affermando che essi necessariamente sono nel momento in cui sono, non è la necessità semplice o assoluta che egli ha caratterizzato in termini di inevitabilità, ma bensì un tipo di necessità che definisce “modale” (*necessitas modalis*), la stessa che viene espressa in proposizioni come “è necessario che Socrate sieda mentre siede”, il cui significato e valore di verità sono identici a quelli della corrispondente proposizione semplice “Socrate siede”<sup>72</sup>. L'autore afferma anche che il presen-

---

70 Un'analisi parziale di tale logica è offerta in MARTIN 2016.

71 Per una presentazione introduttiva della logica ibrida si veda ad esempio BRAÜNER 2006; BLACKBURN, JØRGENSEN 2012, 144-160.

72 Si veda *H9*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 23a: «Postquam probauerat non omnia habere necessitatem determinati euentus, docet qua modalis necessitas inest rebus, scilicet quod quelibet res necessario est dum est; quod equiualeat tamquam si diceretur “simpliciter est” [...] Quandoquidem determinata necessitas non est rebus; ergo modalis est ibi, cum altera debeat ibi esse. Et hoc est: “Igitur quod est necesse est esse hoc modo quando est”, idest “dum est”, et “quod non est necesse est non esse quando

te è detto necessario solo “*in respectu praesentis existentiae*”, il che non implica la sua necessità in senso assoluto («*Quamuis hec necessitas existendi et non existendi conueniat rebus eo respectu quo presentialiter sunt uel non sunt, non tamen conuenit eis absolute eadem necessitas*»)<sup>73</sup>.

Un’opinione molto simile a quella riportata in *H9* si può ritrovare nel commento *H4*, in cui l’autore sostiene che l’affermazione di Aristotele sulla necessità degli eventi presenti va intesa nel senso di necessità determinata: tutti gli eventi presenti e passati sono necessari in questo senso, ma non tutti sono necessari anche in senso proprio, cioè quello di “immutabilità” («*Hoc ha-*

---

non est”, idest “dum non est”».

<sup>73</sup> *H9*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 22a: «Ergo non omnia sunt ex necessitate, idest non omnia habent determinatum euentum. [...] quamuis remouerit omnibus rebus non conuenire necessitatem determinati euentus, tamen conuenit bene presentibus rebus non in quantum fuerunt futura, sed *in respectu presentis existentie, ut Socrates sedens necessario sedet, idest ita sedet quod determinatum est eum sedere respectu presentis sessionis*. Non autem omnibus presentibus rebus conuenit hec necessitas determinate euentus in quantum aliquando fuerunt futura, quia dum non erant, determinatum esse in futuro non habebant. Et hanc sententiam explicat Aristoteles sic inferendo ab immediatis. Quandoquidem non omnia sunt ex necessitate determinati euentus, ergo presentia habent hanc necessitatem determinati euentus in respectu presentis existentie, cum alterum horum debeat esse. Et hoc est: Ergo “illud quod est, necesse est esse”, idest *determinatum euentum habere, “quando est”, idest in eo respectu quo presentialiter existit*. Et illud quod non est, necesse est non esse, idest determinatum est non esse quando non est in eo respectu quo presentialiter non existit. “Sed non omne quod est.” Quasi dicit: *Quamuis hec necessitas existendi et non existendi conueniat rebus eo respectu quo presentialiter sunt uel non sunt, non tamen conuenit eis absolute eadem necessitas, scilicet in quantum fuerunt futura*. Et hoc est. Sed *non omne quod est, necesse est esse absolute*, idest aliqua sunt que non habent euentum determinatum in quantum aliquando fuerunt futura». Sulla necessità determinata degli eventi passati e presenti si veda anche *ibid.*, p. 18a: «Quia res alie preterite, alie presentes, alie future, sic et propositiones alie de preterito, alie de presenti, alie de futuro. Et de preteritis quidem et de presentibus dicendum quod ut res ipse stabilem et definitum habent euentum, sic et propositiones determinatam ueritatem. Et si enim quedam presentia uobis uideantur incerta, ut an paria sint astra an imparia, cognitioni nostre incertum est, alterum tamen eorum teste Boetio diffinitum est in natura stellarum, etsi nobis incognitum, nature notissimum, idest secundum naturam rei bene notum [...] Sed hoc ut predictum est in preterito et presenti diffinitum et constitutum habent euentum. *Que autem enim euenerunt postquam euenerunt, euenisse determinata sunt; et que nunc sunt, ex quo sunt, determinata sunt esse.*” Per la stessa idea si veda anche *H11*: ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, lat. 13368, fol. 229va.

*bemus in rebus de praesenti quod omnes habent determinatam necessitatem, sed non omnes habent impermutabilem necessitatem»*). Infatti, l'autore prosegue, ogni evento che è necessario nel senso di *impermutabile* è anche necessario determinatamente, ma l'inferenza opposta non è valida:

Hoc possumus dicere quod illud, quod est, necesse est esse quando est, id est determinate, et illud, quod non est, necesse est non esse quando non est, id est determinate. Sed hoc non possumus dicere quod omne, quod est, necesse est esse simpliciter, nec omne, quod non est, necesse est non esse simpliciter, id est impermutabiliter ita quod habeat impermutabilem necessitatem. [...] Et unde hoc habes quod illud, quod necesse est determinate, non ponat necesse esse simpliciter. Ideo quia non est idem, id est par in significatione, illud, quod est necessarium esse determinate, ad illud quod est necessarium esse simpliciter. Nec est inferius illo sed superius, quia infertur ab illo, hoc modo: si necesse est esse simpliciter, id est impermutabiliter, necesse est esse determinate; sed non convertitur<sup>74</sup>.

In modo simile, l'autore del commento *H5* afferma che le proposizioni che fanno riferimento ad eventi presenti e passati, come ad esempio "Socrate è bianco", sono dette necessarie non in quanto inevitabili, ma in quanto la causa della loro verità (cioè il fatto che la proprietà di esser bianco inerisca a Socrate nel momento presente) non può più essere impedita. Ciò che è espresso da questa proposizione rimane tuttavia "mutabile" di per sé, e dunque non necessario in senso assoluto:

Determinatum necessarium est cuius causa non potest impedi per casum uel per utrumlibet, ut in propositionibus de praesenti et de praeterito est determinata ueritas, id est determinatum necessarium quarum ueritatis uel falsitatis causa non potest impedi per casum uel per utrumlibet, ut in hac propositione "Socrates est albus" est determinata ueritas, cuius causa, id est albedo inhaerens subiecto, non potest impedi, licet possit permutari. Impedi enim tantum dici-

---

74 *H4*: ms. Paris, Bibliothèque Nationale, Lat. 13368, fols. 136vb-137ra.

mus de rebus futuris<sup>75</sup>.

Affermazioni simili riguardanti lo statuto modale degli eventi passati e presenti si trovano in diversi altri testi di periodo più tardo, come ad esempio il commento *H13*<sup>76</sup> e le *Glossae Doctrinae Sermonum (H15)*, in cui l'autore afferma che ogni evento, dopo essere avvenuto, è detto avvenire necessariamente, nel senso però di necessità determinata<sup>77</sup>. Una voce in parte fuori dal coro è invece quella dell'autore del commento *H20*, il quale sostiene, come i suoi contemporanei, che la necessità degli eventi presenti è da considerarsi solo nel senso di necessità determinata, ma afferma che invece tutti gli eventi passati e le proposizioni che si riferiscono ad essi, come ad esempio "*Socrates amavit*" o "*Socrates non fuit asinus*", sono da ritenersi necessarie in senso assoluto, e hanno quindi lo stesso statuto modale di proposizioni come "Dio è immortale"<sup>78</sup>.

Abelardo è probabilmente, tra i logici del suo tempo, quello più disturbato dal principio della necessità del passato ereditata dalla filosofia antica, e che più insiste sul fatto che la contingenza possa essere attribuita agli eventi passati e presenti così come lo è agli eventi futuri. Pur ammettendo anch'egli la *determinatezza* di tali eventi, e del valore di verità delle proposizioni che ad

---

75 *H5*: ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14779, fol. 51r.

76 *H13*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 246a.

77 Si veda ANONYMOUS 2016b, 129, 726 – 130, 729: «Sed in praeterito et praesenti definitum habent eventum; postquam enim aliqua eveniunt, evenisse necesse est, et determinata sunt. Et quae sunt, postquam sunt, determinata sunt».

78 See *H20*: ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266, p. 260a. In questo passo, l'autore argomenta prima che alcune proposizioni come "*Deus est immortalis*" sono da ritenersi necessarie in senso assoluto poiché le proposizioni modali corrispondenti (come "*Necesse est deum esse immortalem*") sono vere nonostante non sia inclusa in esse alcuna determinazione temporale. Egli continua quindi dicendo che sia le affermazioni che le negazioni *de praeterito*, come "*Socrates amavit*" o "*Socrates non fuit asinus*", sono necessarie nello stesso senso, poiché esse sono vere in modo tale che non è possibile per le cose accadere diversamente da come esse affermano, e questo significa che tali proposizioni sono "assolutamente necessarie".

essi si riferiscono, Abelardo evita di dare una definizione modale del concetto di “evento determinato”, optando piuttosto per una sua caratterizzazione in termini epistemologici, secondo la quale sono determinati tutti gli eventi che sono accessibili alla conoscenza, in virtù del fatto che sono accaduti in un certo momento di tempo (“*cognoscibilis ex existentia sui, cognoscibilis ex actu*”)<sup>79</sup> o che sono espressione di una certa legge naturale (“*cognoscibilis ex natura*”)<sup>79</sup>. Questa definizione permette ad Abelardo di preservare l’idea – unanimemente accettata tra i suoi contemporanei – che ogni evento presente e passato è determinato, evitandogli però di considerare tale determinatezza come un particolare tipo di necessità<sup>80</sup>.

Ci sono poi alcuni passi in cui Abelardo sembra ammettere esplicitamente la contingenza del presente e del passato. Nel suo commento al *De interpretatione* 9, ad esempio, egli scrive che il principio secondo il quale dalla necessità della disgiunzione tra due proposizioni contraddittorie “*p o non-p*” non è possibile inferire la necessità dei singoli disgiunti vale non soltanto per le proposizioni future contingenti, ma anche per le proposizioni presenti e

---

79 ABELARDO 1970, 211, 5-10: «Determinatos autem eos rerum euentus dicimus quicumque uel ex existentia sui cognosci possunt uel ex natura rei certi sunt. Ex existentia quidem sui cognosci potuerunt tam praesentia quam praeterita. Ipsa namque praeterita, quia quandoque praesentia fuerunt, [quare] ex praesentia sui cognosci ualuerunt». Sulla determinatezza degli eventi passati e presenti si veda anche 210, 35 – 211, 5: «Quia enim omnium praesentium vel praeteritorum vel futurorum necessariorum vel naturalium euentus in natura sui determinatus est, quaecumque propositiones de istis uerae sunt, determinate uerae sunt, et quaecumque falsae, determinate sunt falsae, in eo scilicet quod determinatos euentus rerum enuntiant de quibus agunt» e ABELARDO 2010, 250, 171-176: «Propositiones uero de praesenti uel praeterito, quaecumque uerae sunt uel falsae, uera uel falsa determinate iudicant, quia etsi nobis actualiter cognita non sit ueritas earum uel falsitas, in natura tamen definita est, quia iam in rerum praesentia uel est uel fuit. Vnde notitiam de se conferre possunt et, quantum in ipsis est, cognosci».

80 Per la discussione di Abelardo sulla distinzione tra determinatezza del passato e del presente e indeterminatezza del futuro – e per il modo in cui questa distinzione viene utilizzata nella riflessione sua e dei suoi contemporanei contro gli argomenti di determinismo logico – si veda BININI 2019.



passate, poiché anche se sono necessarie le proposizioni disgiuntive “io ora siedo o non siedo” o “ero seduto o non ero seduto”, gli eventi presenti o passati a cui le proposizioni componenti si riferiscono sono contingenti<sup>81</sup>. In una riflessione sul concetto di possibilità e *potentia* incluso nella *Dialectica*, inoltre, Abelardo difende la verità della proposizione “è possibile per qualsiasi uomo, anche cieco, vedere”, sulla base del fatto che alcuni eventi passati avrebbero potuto accadere altrimenti da come sono di fatto accaduti, e cioè che lo stesso individuo che è attualmente cieco avrebbe potuto conservare la vista per l’intera durata della sua esistenza, in qualche situazione alternativa a quella attuale.<sup>82</sup> Tale situazione alternativa, benché mai realizzata, è comunque possibile, perché compatibile con la natura di quell’individuo («*Bene enim tota eius natura pateretur ut et tempore suo uisionem suscipisset et eam in uita sua custodisset, ut numquam in eo caecitas contingisset*»). Abelardo sembra dunque ammettere la contingenza di alcuni eventi passati nel senso che – data una molteplicità di situazioni possibili alternative a quella attuale – alcuni di questi eventi avrebbero potuto non verificarsi in tali situazioni. Possibili in questo senso sono tutti gli eventi passati, presenti e futuri che non siano in qualche relazione di incompatibilità (*repugnantia*) con la natura delle cose. Per quanto solo abbozzata, l’intuizione di Abelardo sulle modalità controfattuali di questo tipo non ha riscontro nei testi logici dei suoi

---

81 ABELARDO 1970, 248, 130-134.

82 *Ibid.* 384, 2 – 385, 8: «*Quilibet enim homo, etiam ille qui caecus est, possibile est uidere. Bene enim tota eius natura pateretur ut et tempore suo uisionem suscipisset et eam in uita sua custodisset, ut numquam in eo caecitas contingisset. Quod enim in uno particularium uidemus contingere, id in omnibus eiusdem speciei indiuiduis posse contingere credimus; “potentiam” enim et “impotentiam” secundum naturam accipimus, ut id tantum quisque possit suscipere quod eius natura permittit, idque non possit quod natura expellit. Cum autem omnia eiusdem speciei particularia eiusdem sint naturae – unde etiam dicitur ipsa species tota indiuiduorum substantia esse –, idem omnia recipere potentia sunt et impotentia*».

contemporanei, che restano ancorati al principio della necessità del presente e del passato ereditata da Boezio, pur cercando di rendere questo principio innocuo distinguendo tra diverse specie di necessità.

## Conclusione

In questo articolo ho cercato di offrire un'analisi comparativa delle diverse definizioni del concetto di *necessità* proposte nei commenti e trattati logici dei primi decenni del XII secolo, e di alcuni modi in cui tali definizioni vengono applicate da Abelardo e dai suoi contemporanei in ambito logico e filosofico. Il quadro emerso dallo studio di questi testi è di una sostanziale uniformità: si è visto infatti che le stesse definizioni del termine *necessarium* tornano, spesso corredate dagli stessi esempi e da una terminologia e argomentazione simile, in testi di autori o scuole differenti e in tutto il periodo compreso fra il 1100 e il 1150. In particolare, tre sono le modalità standard in cui questo concetto viene caratterizzato: necessità come *inevitabilità*, necessità come *omnitemporalità* e *immutabilità*, e necessità *semplice* o *assoluta* in opposizione a necessità *temporalmente determinata*. Se pure le origini di tali caratterizzazioni sono antiche (probabilmente agostiniana la prima, aristoteliche e boeziane la seconda e la terza), esse vengono rielaborate in modo originale da Abelardo e dai logici di inizio XII secolo, che le incorporano nelle loro riflessioni sulla natura delle modalità pur individuandone alcuni punti di debolezza e modificandole di conseguenza. Un quadro molto meno uniforme, d'altra parte, si incontra nel momento in cui si cerchi di approfondire i particolari dei sistemi di logica e semantica modale che gli autori del periodo costruiscono a partire da queste definizioni tradizionali. È infatti nei dettagli e nelle sottigliezze logiche e grammaticali relative alle proposizioni modali che si combatte lo scontro fra

Abelardo e gli altri maestri suoi contemporanei, ma questo campo è per tanti aspetti ancora in attesa di uno studio approfondito.

IRENE BININI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA\*

---

\* Acknowledgements: This research has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation program, under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement n° 845061.

## BIBLIOGRAFIA

### Manoscritti

Ms. Assisi, Biblioteca del Sacro Convento di San Francesco, 573.

Ms. Avranches, Bibliothèque Municipale, 232.

Ms. Berlin, Deutsche Staatsbibliothek, Lat. 624.

Ms. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Reg. Lat. 230.

Ms. Leiden, Bibliotheek der Rijksuniversiteit, Voss. lat. F. 70.

Ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 13368.

Ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 15015.

Ms. Paris, Bibliothèque Nationale de France, Lat. 17813.

Ms. Milano, Archivio Capitolare della Basilica Ambrosiana, M2.

Ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, M63 sup.

Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 4621.

Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14458.

Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14779.

Ms. Orléans, Bibliothèque Municipale, 266.

Ms. Wien, Österreichische Nationalbibliothek, Cvp. 2486.

### Fonti

ABELARDO 1970 = PETRUS ABAELARDUS, *Dialectica* (2 ed.), ed. LAMBERT MARIE DE RIJK, Assen, Van Gorcum 1970.

ABELARDO 2010 = PETRUS ABAELARDUS, *Glossae super Peri Hermeneias*, edd. KLAUS JACOBI e CHRISTIAN STRUB, Turnhout, Brepols 2010 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 206 A).

ANONYMOUS 1933 = [PETRUS ABAELARDUS?], *Logica 'nostrorum petitori sociorum'*, in BERNHARD GEYER (ed.), *Peter Abaelards philosophische Schriften*, Münster, Aschendorff 1933, pp. 505-588 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, 21).

ANONYMOUS 1969 = [PETRUS ABAELARDUS ?], *Editio super Aristotelem De Interpretatione*, in MARIO DAL PRA, *Abelardo: Scritti di logica*, 2 ed., Firenze, La Nuova Italia 1969, pp. 69-154.

ANONYMOUS 2016a = ANONYMOUS, *De Propositionibus Modalibus*, edd. KLAUS JACOBI e CHRISTIAN STRUB, Turnhout, Brepols 2016, pp. 227-240 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 206 A).

ANONYMOUS 2016b = ANONYMOUS, *Glossae Doctrine Sermonum*, ed. PETER KING, Turnhout, Brepols 2016, pp. 1-226 (Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis 206 A).

ANONYMOUS 2017 = ANONYMOUS, *Introductiones Montane Maiores. An Edition of the Text with an Introduction, Notes and Indices* (Vol. Philosophes Médiévaux, 63), edd. EGBERT P. BOS e JOKE SPRUYT, Leuven, Peeters Publishers 2017.

AGOSTINO 1970 = AURELIUS AUGUSTINUS, *De Libero Arbitrio*, ed. WILLIAM M. GREEN, Turnhout, Brepols 1970 (Corpus Christianorum Series Latina, 29).

ARISTOTELE 1949 = Aristoteles, *Categoriae et Liber de Interpretatione*, ed. L. Minio-Paluello, Oxford, Clarendon Press 1949.

BOEZIO 1969 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII, *De hypotheticis syllogismis*, ed. LUCA ORBETELLO, Brescia, Paideia 1969.

BOEZIO 1880 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII, *Commentarii in librum Aristotelis PERIHERMENIAS editio secunda*, ed. KARL MEISER, Leipzig, Teubner 1880.

BOEZIO 1906 = ANICII MANLII SEVERINI BOETII, *In Isagogen Porphyrii Commenta-*

*rius maior*, ed. SAMUEL BRANDT, Vienna/Leipzig, Tempsky-Freitag 1906, pp. 133-348 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 48).

GARLANDUS 1959 = GARLANDUS COMPOTISTA, *Dialectica*, ed. LAMBERT MARIE DE RIJK, Assen, Van Gorcum 1959.

GERBERTO D'AURILLAC 2007 = GERBERTO D'AURILLAC, *De Rationali et Ratione Uti*, in FABIO SIGISMONDI, *Gerberto d'Aurillac, il trattato De Rationali et Ratione Uti e la logica del X secolo*, Roma, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum 2007, pp. 69-105.

GUILLELMUS LUCENSIS 1975 = GUILLELMUS LUCENSIS, *Summa Dialectice Artis*, ed. LORENZO POZZI, Padova, Liviana Editrice 1975.

## Studi

BININI 2017 = IRENE BININI, «Contingenza e infallibilità divina nei testi logici di Pietro Abelardo», in MARIALUCREZIA LEONE, LUISA VALENTE, *Libertà e determinismo. Riflessioni Medievali*. Roma, Aracne Editrice 2017, pp. 111-142. (Flumen Sapientiae, 4).

BININI 2018 = IRENE BININI, «My Future Son is Possibly Alive'. Existential Pre-supposition and Empty Terms in Abelard's Modal Logic», *History and Philosophy of Logic* 39, 4 (2018), 341-356.

BININI 2019 = IRENE BININI, «Abelard's Treatment of Logical Determinism in Its Twelfth-Century Context», *Vivarium* 58, 1-2 (2019), 1-28.

BLACKBURN, JØRGENSEN 2012 = PATRICK BLACKBURN, KLAUS FROVIN JØRGENSEN, «Indexical Hybrid Tense Logic», in THOMAS BOLANDER, TORBIN BRÄUNER, SILVIO GHILARDI, LAWRENCE S. MOSS (eds.) *Advances in Modal Logic*, vol. 9, London, King's College, pp. 144-160.

BOS, SPRUYT 2017 = EGBERT P. BOS, JOKE SPRUYT, «Introduction», in *Anonymi Introductiones Montane Maiores. An Edition of the Text with an Introduction, Notes and Indices*, edd. EGBERT P. BOS, JOKE SPRUYT, Leuven, Peeters Publishers 2017, pp. IX-XLIV.

BRAÜNER 2006 = TORBEN BRAÜNER, «Hybrid Logic», EDWARD N. ZALTA (ed.),

*The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, URL=<http://plato.stanford.edu/entries/logic-hybrid/> (ultimo accesso: 30/09/2019).

CAMERON 2011 = MARGARET CAMERON, «Abelard's Early Glosses: Some Questions», in IRÈNE ROSIER-CATACH (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIIe siècles*, Turnhout, Brepols 2011, pp. 647-662 (*Studia Artistarum*, 26).

DE RIJK 1966 = LAMBERT MARIE DE RIJK, «Some New Evidence on Twelfth Century Logic: Alberic and the School of Mont Ste. Geneviève (Montani)», *Vivarium* 4 (1966), 1-57.

GREEN-PEDERSEN 1984 = NIELS GREEN-PEDERSEN, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages: The Commentaries on Aristotle's and Boethius' Topics*. Monaco/Vienna, Philosophia Verlag 1984.

IWAKUMA 1992 = YUKIO IWAKUMA, «Vocales, or Early Nominalists», *Traditio* 47 (1992), 47-54.

IWAKUMA 2004 = YUKIO IWAKUMA, «Influence», in JEFFREY E. BROWER, KEVIN GUILFOY (eds.), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press 2004, pp. 305-335.

KNUUTTILA 1993 = SIMO KNUUTTILA, *Modalities in Medieval Philosophy*, London/New York, Routledge 1993.

MARENBNON 1993 = JOHN MARENBNON, «Medieval Latin Commentaries and Glosses on Aristotelian Logical Texts, Before c. 1150 A.D.», in CHARLES BURNETT (ed.) *Glosses and Commentaries on Aristotelian Logical Texts: The Syriac, Arabic and Medieval Latin Traditions*, The Warburg Institute, London, 1993, pp. 77-127 (ripubblicato, con un *Supplement*, in MARENBNON 2000, pp. 128-140).

MARENBNON 1997 = JOHN MARENBNON, «Glosses and Commentaries on the *Categories* and *De interpretatione* before Abelard», in JOHANNES FRIED (ed.), *Dialektik und Rhetorik im früheren und hohen Mittelalter*, Munich, Oldenbourg 1997, pp. 21-49 (*Schriften des historischen Kollegs, Kolloquien*, 27).

MARENBNON 2000 = JOHN MARENBNON, *Aristotelian Logic, Platonism, and the Context of Early Medieval Philosophy in the West*, Aldershot-Burlington, Ashgate

2000 (Variorum Collected Series).

MARENBNON 2005 = JOHN MARENBNON, *Le Temps, l'Éternité et la Prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin 2005.

MARENBNON 2008 = JOHN MARENBNON, «The Latin Tradition of Logic to 1100», in DOV M. GABBAY, JOHN WOODS (eds.), *Handbook of the History of Logic. Volume 2: Medieval and Renaissance Logic*, Amsterdam, North-Holland 2008, pp. 1-63.

MARENBNON 2011 = JOHN MARENBNON, «Logic at the Turn of the Twelfth Century: a Synthesis», in IRÈNE ROSIER-CATACH (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, Turnhout, Brepols 2011, pp. 181-217 (Studia Artistarum, 26).

MARENBNON 2013 = J. MARENBNON, «The Tradition of Studying the Categories in the Early Middle Ages (until c. 1200): A Revised Working Catalogue of Glosses, Commentaries and Treatises», in STEN EBBESEN, JOHN MARENBNON, PAUL THOM (eds.), *Aristotle's Categories in the Byzantine, Arabic and Latin Traditions*, Copenhagen, The Royal Danish Academy of Sciences and Letters 2013, pp. 139-173 (Scientia Danica. Series H, Humanistica, 8, 5).

MARENBNON, TARLAZZI 2018 = JOHN MARENBNON, CATERINA TARLAZZI, «Logic», in ERIK KWAKKEL, RODNEY THOMSON (eds.), *The European Book in the Twelfth Century*, Cambridge, Cambridge University Press 2018, pp. 215-239.

MARTIN 2011 = CHRISTOPHER J. MARTIN, «A Note on the Attribution of the Literal Glosses in Paris, BnF, lat. 13368 to Peter Abaelard», in IRÈNE ROSIER-CATACH (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe et XIIe siècles: Textes, maîtres, débats*, Turnhout, Brepols 2011, pp. 605-646 (Studia Artistarum, 26).

MARTIN 2016 = CHRISTOPHER J. MARTIN, «Modality without the Prior Analytics: Early Twelfth Century Accounts of Modal Propositions», in MAX CRESWELL, EDWIN MARES, ADRIANE RINI (eds.), *Logical Modalities from Aristotle to Carnap*, Cambridge, Cambridge University Press 2016, pp. 113-132.

ROSIER CATACH 2011 = IRÈNE ROSIER-CATACH, «Introduction», in IRÈNE ROSIER-CATACH (ed.), *Arts du langage et théologie aux confins des XIe-XIIe siècles. Textes, maîtres, débats*, Turnhout, Brepols 2011, pp. IX-XXVII (Studia Artistarum, 26).



TARLAZZI forthcoming = CATERINA TARLAZZI, «Criticising Peter Abelard: the Unpublished Commentary on Porphyry's Isagoge of manuscript Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3237, ff. 123-130 (P17)», *Vivarium*, di prossima pubblicazione.

THOM 2003 = PAUL THOM, *Medieval Modal Systems: Problems and Concepts*, Aldershot, Ashgate 2003.

VON WRIGHT 1984 = GEORG HENRIK VON WRIGHT «Omne quod est quando est necesse est», in GEORG HENRIK VON WRIGHT, *Truth, Knowledge, and Modality*, Oxford, Blackwell 1984, . pp. 72-85.

## IL FILOSOFO, IL POETA E L'ARCIVESCOVO.

### QUALCHE PRECISAZIONE SULLA FINE DI SIGIERI DI BRABANTE

PASQUALE PORRO\*

A Stefano Caroti,  
maestro innanzi tutto di sobrietà,  
con profonda ammirazione e grande amicizia

#### 1. Una breve premessa

A partire almeno dagli studi di Mandonnet e Van Steenberghen,<sup>1</sup> è accettata praticamente *senza eccezioni* dagli storici del pensiero medievale la ricostruzione secondo cui Sigieri sarebbe morto in Italia, presso la Curia pontificia, prima del novembre 1284. *Molti* ritengono del tutto verosimile che egli sia stato ucciso dal suo o da un suo segretario in una crisi di follia. *Alcuni* – nonostante le cautele già espresse a questo proposito da figure di indiscutibile autorevolezza come Gauthier e Bataillon – continuano a dare per scontato che

---

\* Questo contributo è stato elaborato nell'ambito del progetto PRIN 2017 «Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition» (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR\_001). Ringrazio Marienza Benedetto e Maria Evelina Malgieri per i loro commenti e le loro correzioni, e Fabrizio Amerini per la sua grande pazienza.

1 MANDONNET 1911, in part. I, 262-286; VAN STEENBERGHEN, 1977, in part. 11-27 e 159-165 (un riassunto sintetico della ricostruzione a cui facciamo riferimento è a p. 159).

Sigieri si sia recato presso la Curia per sfuggire al processo inquisitoriale avviato nei suoi confronti in Francia, o comunque in quanto perseguitato, per ragioni dottrinali, a Parigi. Ma su cosa si fonda in realtà questo insieme di convinzioni? Come si è formato? Quanto si ritrova effettivamente nelle fonti, e quanto viene invece presupposto, a partire da un'immagine precostituita della figura di Sigieri? Ciò che mi propongo in questo contributo – che trae origine da alcune considerazioni che avevo sviluppato intorno alla presenza di Sigieri nel *Paradiso* dantesco<sup>2</sup> – è appunto di riconsiderare il sistema delle fonti su cui si basa il racconto della fine del maestro brabantino, e di sollevare qualche dubbio su alcuni degli elementi che lo compongono, o quanto meno mostrare che essi potrebbero anche essere interpretati diversamente.

## 2. L'assassinio di Sigieri

Per riassumere i dati essenziali, la ricostruzione comunemente accettata è questa. Il 23 novembre 1276 l'inquisitore di Francia, il domenicano Simone du Val, convoca tre maestri parigini, tutti canonici a Liegi – e cioè Bernieri di Nivelles, Gosvino de la Chapelle e Sigieri di Brabante – a presentarsi presso di lui a Saint-Quentin (nell'Aisne, in Piccardia, a metà strada tra Liegi e Parigi) il 18 gennaio dell'anno successivo in quanto «de crimine heresis probabiliter et vehementer suspect[i]». <sup>3</sup> Sigieri e forse Gosvino<sup>4</sup> non si sarebbero presentati

---

2 PORRO 2020.

3 L'atto di citazione fu pubblicato per la prima volta in MARTÈNE, DURAND 1717 [t. V] (sulla base del ms. Paris, Mazarine 2015), poi, in forma di estratto, in QUÉTIF, ÉCHARD 1719, 395a (s.v. Simon de Valle) e infine, in forma completa e corretta (sulla base del ms. Vat. Lat. 3978), in DONDAINE 1947, 85-194, in part. 186-192. A Dondaine si deve la precisazione della data esatta dell'atto, che Mandonnet e Van Steenberghe, tra gli altri, collocavano nel novembre 1277, e dunque dopo la grande condanna parigina del 7 marzo 1277, e non *prima* di essa.

4 È quanto si ipotizza per esempio in DONDAINE 1947, 189-191; NARDI 1948, 122; VAN STEENBERGHEN 1977, 161-162 e 164-165.

davanti all'inquisitore, avendo anzi probabilmente già lasciato la Francia al momento della convocazione: l'atto di citazione sembra in effetti riferirsi a persone che, essendo sospettate di aver commesso un crimine (di eresia) in Francia, non sono tuttavia in quel momento presenti nel territorio francese (la rubrica sotto cui il documento di citazione è conservato come *forma* o modello è infatti: *Forma citandi eos qui regnum exierunt et in regno commiserunt*). Il caso di Bernieri appare diverso perché lo si ritrova a Parigi qualche anno dopo, e non più come maestro alle Arti, ma come maestro di Teologia: di conseguenza, la citazione inquisitoriale non sembra aver avuto alcuna conseguenza sulla sua carriera. Sigieri invece si sarebbe recato in Italia per sottrarsi alla procedura, appellandosi alla superiore giurisdizione papale. Qui, qualche anno più tardi, e precisamente a Orvieto, dove Martino IV (Simone di Brion) aveva trasferito la Curia nel marzo 1281 (un mese dopo l'elezione), sarebbe stato pugnalato o comunque trafitto (*perfossus*) dal suo segretario (*clericus suus*) in una crisi di follia. L'assassinio sarebbe avvenuto prima del 10 novembre 1284, data in cui il teologo francescano Giovanni Peckham, noto per i suoi conflitti con Tommaso d'Aquino e i suoi seguaci inglesi, divenuto nel frattempo arcivescovo di Canterbury, indirizza una lettera all'Università di Oxford menzionando due «secolari» che sarebbero morti miseramente in Italia, pur non essendo originari di quelle parti («[...] miserabiliter dicuntur conclusisse dies suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi»)<sup>5</sup>.

Tornerò tra breve su questa lettera e sugli altri testi da cui sono stati ricavati tutti gli elementi appena citati. Occorre però intanto sottolineare come questo quadro si sia progressivamente arricchito di particolari che non sono

---

5 Il passaggio sarà citato in forma più estesa ed esaminato più oltre.

affatto presenti nelle fonti disponibili, e che hanno contribuito a creare un alone quasi romanzesco intorno alla fine di Sigieri. Per esempio, molti danno per scontato che il maestro sia stato trattenuto dal papa in stato di detenzione o semi-detenzione;<sup>6</sup> Gaston Paris aveva ipotizzato che l'assassinio di Sigieri fosse stato commissionato dallo stesso Martino IV, che altri non era se non Simone di Brion, cioè colui che – in qualità di legato pontificio – aveva in qualche modo ‘pilotato’ a Parigi le campagne del vescovo Tempier, negli anni Settanta, contro alcuni *artistae* e alcuni teologi;<sup>7</sup> Van Steenberghen riteneva plausibile che il segretario impazzito che avrebbe pugnalato Sigieri fosse proprio Gosvino de la Chapelle, e che l'evento non fosse del tutto indipendente dalle persecuzioni dottrinali di cui i due erano stati vittime;<sup>8</sup> Benoît Patar riprende da Van Steenberghen, dando maggior risalto a quella che era una semplice congettura, un ulteriore dettaglio: Gosvino stesso fu immediatamente «abattu sur place».<sup>9</sup> La morte di Sigieri si è così trasformata in una scena degna di *Pulp fiction*. Tutte queste aggiunte non solo non hanno

---

6 Per Van Steenberghen, Sigieri non fu veramente imprigionato, ma condannato a una forma di «résidence surveillée», «une détention sous forme mitigée», in cui poteva disporre comunque di un *clericus*, «sorte de secrétaire mis à son service» (VAN STEENBERGHEN 1977, 164).

7 «Caractère passionné, violent et impérieux», Martino IV avrebbe colto l'occasione della presenza di Sigieri alla Curia per sbarazzarsi di un avversario pericoloso «en le frappant [...] du glaive de la justice». Cfr. PARIS 1895, 177-178. Con ben più fine ironia Putallaz e Imbach si limitano a osservare che Sigieri «ebbe l'indelicatezza di morire sotto il pontificato di Simone di Brion, e per di più nella curia» (PUTALLAZ, IMBACH 1998, 151).

8 VAN STEENBERGHEN 1977, 26: «Notons enfin que cette mort violente n'est pas sans rapport avec la détention, car elle en est la conséquence, accidentelle mais réelle: on peut imaginer aisément que Siger et son clerc, aigris ou déprimés par leur condition précaire et sans issue, ont eu un conflit qui s'est terminé par une scène de violence et une crise de folie furieuse».

9 PATAR 2000, 236: «Voyant le vent tourner et se sentant directement visé, Siger quitte Paris dès 1276 et se réfugie à la curie romaine. Il est accompagné de son secrétaire et disciple Gosvin de la Chapelle. Il demeurera à Rome le restant de sa vie (1276-1283). Il meurt, semble-t-il, poignardé par son ami Gosvin devenu feu furieux (qui lui-même est abattu sur place)» (cfr. VAN STEENBERGHEN 1977, 165).

- come detto - alcun riscontro diretto nelle fonti, ma restano per più aspetti anche piuttosto difficili da comprendere. Se fosse stato Martino IV a commissionare l'omicidio, si sarebbe trattato di una vera e propria inedita e inaudita esecuzione extragiudiziaria, perpetrata per di più ai danni di chi si sarebbe (ipoteticamente) rivolto alla Curia proprio per trovare protezione; si dovrebbe poi spiegare come mai a un detenuto (o semi-detenuto) fosse stato concesso di avere un *clericus* nel senso di *socius*, cioè un segretario, di cui di solito i maestri si avvalevano per dettare le loro opere. Così come si dovrebbe spiegare come mai un collega di Sigieri, anch'egli maestro alle Arti a Parigi, e al pari di Sigieri canonico a Liegi, fosse stato improvvisamente demansionato fino a fungere da semplice segretario di Sigieri stesso.

Come già ricordato, molti elementi di questo racconto erano stati già decostruiti da due grandi studiosi della Commissione Leonina come Bataillon e Gauthier:<sup>10</sup> se Sigieri era stato a lungo considerato come un leader che aveva provocato gravi lacerazioni nella Facoltà parigina delle Arti in ragione della radicalità delle sue idee, il suo ruolo tanto nel conflitto del 1265-1266 tra la Nazione dei Francesi e quella dei Piccardi dell'Università quanto nella crisi del 1272-1275, con la scissione della Nazione dei Normanni, doveva in realtà essere considerato come sostanzialmente secondario, e comunque legato a questioni propriamente accademico-corporative, e non dottrinali. La *pars Sigierii* a cui si fa riferimento in occasione degli eventi del 1272-1275 non doveva essere intesa come la "fazione averroista" della Facoltà delle Arti - come si era pure a lungo preteso - ma semplicemente come la fazione che sosteneva la candidatura di Sigieri come rettore della Facoltà in opposizione a quella di Alberico di Reims: in caso contrario - come è stato ironicamente osservato - il

---

<sup>10</sup> BATAILLON 1981; GAUTHIER 1983 e 1984.

presunto “averroismo” parigino avrebbe avuto una bizzarra e incomprensibile connotazione strettamente geografica, dal momento che “averroisti” sarebbero stati i 3/4 dei maestri della Nazione Normanna (ad esclusione di quelli dell’arcidiocesi di Rouen), e un solo maestro delle altre tre Nazioni.<sup>11</sup> Mi permetto per altro di far notare – non mi sembra che alla cosa finora sia stato dato il giusto rilievo<sup>12</sup> – un’altra bizzarra peculiarità ‘geofilosofica’: i tre maestri messi sotto inchiesta inquisitoriale alla fine del 1276 sono tutti e tre canonici a Liegi; se essi fossero stati denunciati in quanto esponenti di punta del cosiddetto “averroismo latino” (tenendo conto del fatto che non sappiamo se Boezio di Dacia sia stato mai messo sotto inchiesta, e neppure se possa essere considerato anche lontanamente “averroista”),<sup>13</sup> si dovrebbe concludere che se qualcosa come un “averroismo latino” è mai esistito, la sua casa o la sua roccaforte dovrebbe essere ricercata nel Capitolo della Diocesi di Liegi – *un averroismo strettamente “vallone”*, verrebbe da dire (e brabantino per cooptazione di qualche canonico ed espansione territoriale della diocesi).

Bataillon, seguito da Gauthier, aveva sollevato perplessità anche sulla ‘persecuzione’ di Sigieri: nulla in effetti ci vieta di pensare che Sigieri non si sia presentato davanti all’inquisitore Simone du Val nel gennaio 1277, e che sia stato prosciolto al pari di Bernieri di Nivelles che era stato convocato in-

---

11 BATAILLON 1981, 107. Cfr. anche DE LIBERA 1991, 164-165.

12 Con la parziale eccezione di Dondaine, che concede la «couleur locale», ma a cui la cosa appare tuttavia naturale; gli “averroisti latini” sono una piccola cerchia di amici creata e dominata dalla forte personalità di Sigieri (DONDAINE 1947, 188-189): «Quoiqu’il en soit, nous voici désormais en présence de trois clercs brabançons compromis dans une même cause doctrinale et tous trois, se sentant menacés, ont pris le large; ceci donne à l’affaire un aspect particulier. On a l’impression d’un cercle restreint d’amis, nous n’osons pas dire d’une coterie, dont Siger serait l’augure; l’averroïsme parisien prend une couleur locale significative, due sans doute à la forte personnalité de son principal auteur».

13 Cfr. BIANCHI 2017.

sieme a lui.<sup>14</sup> A quel punto – come suggerito dai due studiosi domenicani – Sigieri si sarebbe probabilmente ritirato a Liegi, dove lontano dalle beghe accademiche parigine, avrebbe continuato la sua carriera ecclesiastica come canonico di Saint-Paul. Bataillon e Gauthier non si spingevano tuttavia a mettere in discussione la parte finale del racconto tradizionale: Sigieri si sarebbe recato effettivamente a Orvieto, e tuttavia non per sottrarsi al procedimento inquisitoriale o appellarsi contro di esso, ma per discutere e risolvere presso la Curia una questione relativa al proprio Capitolo; qui sarebbe stato inaspettatamente ucciso dal suo segretario/accompagnatore in un'improvvisa crisi di follia.

### 3. Sigieri e l'inquisitore

Vediamo allora di ricondurre alle fonti disponibili i vari elementi fin qui riportati. Il primo documento a disposizione è probabilmente il più affidabile di tutti, ed è rappresentato dalla citazione da parte dell'inquisitore di Francia.<sup>15</sup> Ma anche in questo primo caso una piccola precisazione è comunque

---

14 Questo per altro era quanto si poteva leggere, nel XVIII secolo, in QUÉTIF, ÉCHARD 1719, 395a (s.v. Simon de Valle): «Sigerus de Brabantia et Bernerus de Nivella erant S.T. magistri et socii Sorbonici ea aetate scriptis etiam clari, qui in suspicionem erroris venerant, quam tamen purgarint, cum in communionem Ecclesiae obierint, multosque codices Sorbonae legarint, inter alios Sigerus primam partem Summae S. Thomae, primam Secundae, Quodlibeta, et quaestiones disputatas de potentia Dei, Bernerus primam Secundae et secundam Secundae, codices certe summi pretii» (è più che probabile che Sigieri di Brabante possa essere stato confuso qui con Sigieri di Kortrijk o Courtrai, morto nel 1341, cfr. VAN STEENBERGHEN 1977, 14-19).

15 Ecco il testo del ms. Vat. Lat. 3978 nella trascrizione di Dondaine: «*Rub.* "Forma citandi eos qui regnum exierunt et in regno commiserunt. – Frater S[ymon] de Valle ordinis fratrum predicatorum, inquisitor heretice pravitate auctoritate apostolica in regno Francie deputatus religiosus viris [priori] predicatorum fratrum et Gardiano fratrum minorum et eorum vices gerentibus salutem in auctore et consummatore fidei iesu Christo. Cum in autentico apostolico nobis inquisitoribus misso contineatur expresse, quod nos citationes, examinationes testium, denunciationes sententiarum fratribus ordinis Predicatorum et Minorum possimus committere, non obstante quocumque privilegio a Sede apo-



necessaria: la citazione non si è conservata in quanto tale (in un *archivio* di documenti inquisitoriali), ma all'interno di una raccolta di *modelli* per le citazioni inquisitoriali, la *Doctrina de modo procedendi contra haereticos* – in altri termini, in quello che è un vero e proprio *manuale* o meglio ancora un *prontuario* giuridico a uso degli inquisitori (“manuale” è il termine scelto da Dondaine nella sua edizione).<sup>16</sup> Questa circostanza deve essere tenuta in debito conto e imporre una minima cautela (spesso del tutto trascurata) nella lettura e interpretazione del documento: chi conosce il cosiddetto *Epistolario* di Pier della Vigna (e cioè una raccolta di modelli di lettere a uso delle cancellerie), per non citare che un esempio, sa bene che molti documenti in esso raccolti non sono di Pier della Vigna, e che altri sono stati invece modificati in più aspetti (dalla data al contenuto) perché fossero maggiormente fruibili come modelli da utilizzare in circostanze meno specifiche.<sup>17</sup> Una raccolta di modelli, in altri termini, *non è un regesto*, e non ha

---

stolica sibi dato. Necnon et quod nos contra eos, qui in crimine heresis in regno Francie predicaverunt et se ad partes alias transtulerunt, libere procedamus. Qua fungimus (!) auctoritate districte vobis et cuilibet vestrum precipiendo mandamus, quatenus [magistrum] Suggestum de brebancio canonicum sancti Pauli Leodiensis et Magistrum Gosvionum de Capella canonicum sancti Martini Leodiensis et magistrum Bernerum de Vuulla (leg. Niuilla) concanonicum eiusdem, de crimine heresis probabiliter et vehementer suspectos, et qui in regno Francie dicuntur in tali crimine commisisse, citetis peremptorie presentibus testibus fide dignis, ut die Dominica post octavam Epiphanie, apud sanctum quintinum in Viromandia noviomensis diocesis, compareant personaliter coram nobis, Responsuri de fide, et dicturi tam de se quam de aliis vivis et mortuis super crimine heresis et super contingentibus ipsum crimen puram et plenariam veritatem. In signum vero et testimonium recepti et executi mandati presentibus sigilla vestra faciatis apponi. Datum parisius, anno domini m cc lxxvi die lune in festo beati Clementis» (DONDAINE 1947, 191-192; la grafia riproduce – anche per quel che riguarda l'uso un po' incoerente delle maiuscole – quella della stessa edizione Dondaine). Vale forse la pena di sottolineare che nel ms. Vat. Lat. 3978, fol. 87<sup>ra</sup>, su cui si basa l'edizione di Dondaine, Sigieri non è qualificato come maestro, a differenza di Bernieri e Gosvino, e lo stesso accade nel ms. Ottob. 1761; l'aggiunta si trova nel ms. Mazarine 2015.

16 Van Steenberghen parla invece di un «exemplaire des actes de Simon du Val» (VAN STEENBERGHEN 1977, 20).

17 DELLE DONNE 2010, 71-81.

lo scopo di archiviare fedelmente i documenti che vi sono compresi. Non abbiamo tuttavia ragione di dubitare che i canonici di Liegi prima ricordati – tra cui Sigieri – siano stati effettivamente convocati da Simone du Val, e che non si trovassero in Francia al momento dell’invito a comparire. Non si può invece desumere dal documento che i tre si trovassero già in Italia, presso la Curia papale, o che questo fosse il caso di due di essi o del solo Sigieri. Questa interpretazione è già il risultato di una interpretazione precostituita o puramente congetturale. La lettura più naturale della citazione potrebbe e anzi dovrebbe andare invece in una direzione più semplice, tenendo anche conto del fatto che essa si riferisce a tutti e tre i destinatari, e non solo a uno o due di essi: i tre canonici di Liegi sospettati di eresia rientravano nella tipologia di coloro che si trovano all’estero perché si trovavano appunto a... Liegi, e cioè in un Principato esterno rispetto alla giurisdizione dell’inquisitore di Francia. Prova ne è che quest’ultimo viene in qualche modo incontro alle esigenze degli inquisiti convocandoli in una località che come detto è a metà strada tra Liegi e Parigi – il che non avrebbe molto senso se i maestri (o due di loro) fossero invece già in Italia. Il fatto poi che Sigieri – come viene spesso ripetuto – possa aver deciso di fare *appello* al papa prima ancora che il procedimento giungesse a un esito, e anzi addirittura prima ancora che iniziasse, è piuttosto bizzarro, per non dire poco plausibile: la Curia sarebbe stata infatti in questo caso sede giuridica di prima istanza, non di *appello*. Ma non sappiamo nulla di un tale processo (che Mandonnet e Van Steenberghen assumono per certo) presso la Curia: su questo mi sembra abbia perfettamente ragione Thijssen.<sup>18</sup>

---

18 THIJSSSEN 1997, 96. Dondaine mi sembra invece confondere i piani quando considera la condanna del 1277 come la conclusione dell’azione inquisitoriale avviata da Simone du Val; cfr. DONDAINE 1947, 187: «Les prévenus ne s’étant vraisemblablement pas présentés devant le tribunal de l’inquisition au jour fixé (dimanche 18 janvier 1277), l’excommuni-

#### 4. Sigieri e il poeta (o i poeti?)

Il documento trasmesso dal manuale inquisitoriale non lascia dunque trape-  
lare nulla di determinato circa una possibile fine italiana di Sigieri. Questa in-  
formazione proviene in effetti da altre fonti, la prima delle quali è il sonetto  
XCII del *Fiore*, e in particolare i vv. 9-11, in cui Falsembiante si vanta della  
fine di Sigieri:

Mastro Sighier non andò guari lieto:  
a ghiado il fe' morire a gran dolore  
nella corte di Roma ad Orbivieto.<sup>19</sup>

La presenza di Sigieri nel *Fiore* è stata sempre considerata un elemento im-  
portante a favore della paternità dantesca dell'opera: in effetti, si tratta di  
un'aggiunta 'locale', che non si trova nel *Roman de la Rose* (al contrario dei ri-  
ferimenti a Guglielmo di Saint-Amour), e che sembra invece trovare una  
sponda nella presenza di Sigieri nel *Paradiso* dantesco, tanto da far scrivere a  
Contini che l'assassinio menzionato nel *Fiore* «corrisponde esattamente al re-  
quisito posto dal testo del *Paradiso*» e che la «tessera del *Fiore* s'incastona  
perfettamente nella *Commedia*». <sup>20</sup> Ora, questi versi vengono da un lato utiliz-  
zati per collocare la morte di Sigieri tra il marzo 1281, data in cui Martino IV  
sposta effettivamente la corte papale a Orvieto, e il novembre 1284, data della  
già citata lettera di Peckham; dall'altra, in senso inverso, per datare la stessa

---

cation solennelle de leurs doctrines suspectes fut promulguée le 7 mars». Pur conside-  
rando ugualmente contumaci i tre canonici di Liegi, Dondaine non spiega perché la con-  
danna avrebbe colpito Sigieri e Gosvino, ma non – come sembra – Bernieri di Nivelles.

19 DANTE ALIGHIERI 2012, 148, vv. 9-11.

20 DANTE ALIGHIERI 1984, LXXIV.

composizione del *Fiore*, assumendo come possibili termini *post quos* le date appena citate.<sup>21</sup>

Un terzo elemento che i versi del sonetto introducono a proposito della morte di Sigieri – al di là della collocazione geografica e della possibile cronologia – è il suo carattere violento: un assassinio perpetrato con una spada o un pugnale («a ghiado», «a gran dolore»)<sup>22</sup> Responsabile o ‘mandante’ di questo omicidio è lo stesso Falsembiante, figura dell’ipocrisia degli ordini religiosi: all’Autore del *Fiore* non risulta dunque che sia stato un segretario impazzito a uccidere Sigieri, né che il delitto possa essere ascritto a Martino IV, che – per quanto autore della contestatissima bolla *Ad fructus uberes* – era comunque un prelado, non un religioso. L’accostamento di Sigieri a Guglielmo di Saint-Amour, citato nella terzina immediatamente successiva dello stesso sonetto,<sup>23</sup> colloca comunque la macchinazione di Falsembiante ai danni di Sigieri nel contesto dello scontro tra Ordini Mendicanti e clero secolare: il Mastro Sighier del *Fiore* non sembra dunque pagare con la vita le sue convinzioni filosofiche o dottrinali, ovvero gli «invidiosi veri» sillogizzati nel Vico de li Strami, come dirà poi Dante (*Par. X*, 137).

D’altra parte, il fatto di accomunare Sigieri a Guglielmo di Saint-Amour non è una scelta isolata dell’Autore del *Fiore*: si ritrova significativamente nell’*Ystoria sancti Thome de Aquino* di Guglielmo di Tocco. Il confronto tra questo insieme di testi – il sonetto XCII del *Fiore*, il decimo canto del *Paradiso* e ap-

---

21 DANTE ALIGHIERI 2012, XL-XLI.

22 Espressione che tuttavia Mandonnet interpretava in senso metaforico («mourir dans les souffrances ou dans les peines»); cfr. MANDONNET 1911, I, 281-283 (l’espressione citata si trova a p. 282).

23 DANTE ALIGHIERI 2012, 149, vv. 12-14: «Mastro Guglielmo, il buon di Sant’Amore, / fec’i di Francia metter in divieto / e sbandir del reame a gran romore». Si noti che la pena di Guglielmo (esilio) è qui ben distinta da quella di Sigieri.

punto l'*Ystoria* – è anzi in qualche modo istruttivo.<sup>24</sup> Quando Guglielmo di Tocco parla del conflitto tra Tommaso d'Aquino e i sostenitori parigini della dottrina averroista dell'unicità dell'intelletto possibile (c. 19), menziona (*forse*, come vedremo) il *vicus stramineus*, esattamente come Dante, ma non Sigieri, che è invece citato esplicitamente nel capitolo successivo (c. 20), insieme appunto a Guglielmo di Saint-Amour, a proposito dell'offensiva (o controffensiva?) del clero secolare contro i Mendicanti.<sup>25</sup> Nel c. 19 Guglielmo scrive:

Quantum autem fuerit Ecclesie utilis huius doctrina doctoris, non solum ad manifestationem utriusque Testamenti catholice ueritatis, sed ad confutationem prauitatis heretice, Deus in ipso principio sui magisterii et deinceps miseratus ostendit. Nam preter predicta magna uolumina, quasi fidei christiane in sanctis montibus posita fundamenta, quibus antiquas hereses sicut alii doctores elisit, quasdam nouas hereses suo exortas tempore diuino Spiritu reuelante destruxit. Quarum heresum prima fuit error Averrois, qui dixit unum esse in omnibus hominibus intellectum. Quem errorem cum essent scolares \*de uico straminum\* imitantes, qui Averrois erant communiter sectatores, poterat predictus error plures inficere, quibus potuissent predictum errorem sophisticis rationibus suadere. Vnde contra hunc errorem predictus doctor fecit scriptum mirabile, in qua preter rationes fidei, quibus predictus error eliditur, per dicta etiam Aristotilis, que Averrois male intellexerat, a radice euellitur et nichil rationis habere monstratur; ut nullus qui possit dicta Aristotilis capere, possit quam sit predictus error irrationabilis dubitare.<sup>26</sup>

Lasciamo da parte il fatto che Guglielmo colloca la stesura del *De unitate intellectus* – a cui il passo sembra riferirsi – nel periodo della prima, e non della seconda reggenza parigina di Tommaso. L'aspetto interessante è che l'espressione *de uico straminum* non compare nelle prime redazioni, che portano invece *scolares garlandie*.<sup>27</sup> Ci si può chiedere se non sia stata la circolazione del *Pa-*

---

24 Van Steenberghen si limita a osservare che «[l']autorité de Tocco dans les questions de chronologie et de critique est très faible» (VAN STEENBERGHEN 1977, 13).

25 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 135-140; GUGLIELMO DI TOCCO 2015, 139-145.

26 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 135-136, ll. 3-24.

27 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 136, *app. ad lin.* 17.

*radiso* a dettare direttamente o indirettamente la modifica. In ogni caso, dei seguaci parigini di Averroè non viene citato esplicitamente alcun nome, e dunque neppure quello di Sigieri. Che compare invece esplicitamente, come già anticipato, nella rubrica del capitolo successivo: *De errore Guillelmi de Sancto Amore, Sigeri et eorum sequacium*. Qui non è appunto più in questione il monopsichismo averroista, o una qualunque altra dottrina filosofica, ma l'opposizione agli Ordini Mendicanti:

Post hunc errorem predictus doctor Parisius destruxit alium de nouo exortum. Qui error *non fuit ab infideli commentatore exortus*, sed a fidelibus in hoc non fidelibus, Guillelmo de Sancto Amore, Sigerio et aliis eorum sequacibus, adinuentus. Qui errando dicebant quod religiosi mendicantes, non laborantes manibus, non poterant in sola studii contemplatione saluari, consiliorum perfectioni et supererogate iustitie detrahentes, addentes et multa alia erronea simul et falsa sophismata contra religiosos paupertatis et eorum salutaria instituta, uolentes funditus paupertatis religiones suffodere quas, sola eos stimulante inuidia, non poterant tolerare.<sup>28</sup>

È appena il caso di notare come per Guglielmo di Tocco l'errore di Sigieri combattuto da Tommaso non sia in alcun modo collegato all'averroismo («qui error non fuit ab infideli commentatore exortus»); il termine *inuidia* ricorre più volte nel c. 20 («sola eos stimulante inuidia», e poco oltre: «Quanta erat iniquitas sanctos Dei ex sola inuidia impugnare!»; «ueritatis emula et inimica caritatis inuidia»), ma non in connessione a elementi filosofico-dottrinali (gli «invidiosi veri» a cui fa invece riferimento Dante). Comunque, per l'*Ystoria*, l'allontanamento dall'università e da Parigi di Guglielmo di Saint-Amour e di Sigieri è sì un effetto della controffensiva tommasiana, ma solo in rapporto allo scontro tra clero secolare e religiosi:

---

28 GUILIELMUS DE TOCCO 1996, 137-138, ll. 2-10 (il corsivo è nostro).

In quo cum omnia tela hostis nequissima predictus doctor penitus extinxisset, prefatus summus pontifex ipsum libellum et libelli nefarii condemnans auctoritates, ipsos magistros errorum cum suis complicibus de cathedra magistratus deposuit et expulsos de Parisiensi studio omni dignitate priuauit.<sup>29</sup>

Il *Fiore* e *l'Ystoria* sembrano quindi far riferimento – sia pure da posizioni opposte e speculari – a una stessa tradizione (probabilmente agiografica, in relazione a Tommaso) in cui Sigieri non è tanto il filosofo 'eterodosso' che impone a Parigi le dottrine di Averroè, quanto uno dei principali avversari degli Ordini Mendicanti – un elemento che invece non è presente nel *Paradiso*. Come ho già precisato occupandomi del Sigieri dantesco, non intendo entrare in alcun modo nell'annosa questione relativa alla paternità del *Fiore*. Non posso però non ribadire, in tutta franchezza, che non scorgo affatto una consonanza, anche solo parziale, tra il *Fiore* e il decimo canto del *Paradiso*: al di là della differenza appena menzionata, mi sfugge come possa sembrare «tarda» (*Par. X*) una morte violenta («a ghiado») e inaspettata, con buona pace ancora di Contini per il quale al contrario il desiderio di morte «si chiarisce esaurientemente quando si sappia che Sigeri morì di morte improvvisa [...]».<sup>30</sup> La verità è che Dante (o, almeno, il Dante del *Paradiso*) non sembra sapere nulla né della possibile morte di Sigieri in Italia, presso la Curia papale di Orvieto, né della sua natura violenta. Se ne fosse stato veramente a conoscenza, difficilmente si sarebbe lasciato sfuggire l'occasione per costruirci un episodio efficace ed istruttivo nel contesto della *Commedia*. Per esempio, avrebbe potuto chiederne conto a Sigieri stesso, così come chiede a Ulisse (considerato tradizionalmente la controfigura negativa di Sigieri) di raccontare la sua morte

---

29 GUILLELMUS DE TOCCO 1996, 139, ll. 46-50.

30 DANTE ALIGHIERI 1984, LXXIV.

(*Inf.* XXVI, 83-84: «l'un di voi dica / dove, per lui, perduto a morir gissi») o come chiede a Bonconte, nel V canto del *Purgatorio*, che cosa sia stato di lui e del suo corpo (*Purg.* V, 91-93).

Anche l'accostamento che molti sostengono tra l'esilio e 'martirio' di Boezio – altra figura che compare nella cerchia degli spiriti sapienti del X canto del *Paradiso* – e l'esilio e 'martirio' di Sigieri mi sembra il risultato di una sovrapposizione indebita, da parte degli interpreti novecenteschi, delle informazioni raccolte intorno alla fine di Sigieri a partire da fonti diverse. Per rendercene conto, sarà sufficiente prestare attenzione a un altro piccolo dettaglio che molti dei più autorevoli interpreti del X canto del *Paradiso* – fuorviati dall'immagine consolidata di Sigieri di cui dispongono, e dalla contrapposizione precostituita e stilizzata tra Tommaso d'Aquino (campione dell'ortodossia) e Sigieri (testimone del valore autonomo e 'laico' della filosofia) – sembrano mettere da parte, ma che un qualunque lettore avvertito dell'intera *Commedia* non dovrebbe invece pretendere di ignorare. Quando Dante incontra in *Paradiso* Tommaso e Sigieri, chi ha seguito il suo viaggio sa già che uno dei due è morto assassinato: e tuttavia, per quanto paradossale ciò possa apparire, si tratta di Tommaso, non di Sigieri. Nel canto XX del *Purgatorio* Dante riprende e accredita infatti il racconto secondo cui Tommaso sarebbe stato fatto uccidere da Carlo I d'Angiò (*Purg.* XX, 68-69: «e poi / ripinse al ciel Tommaso, per ammenda»), presumibilmente per timore di ciò che Tommaso avrebbe potuto dire contro di lui al Concilio di Lione. È dunque Tommaso – agli occhi di Dante – colui che paga con la vita la propria scelta di restare fedele alla verità; è Tommaso il vero «martire della verità».<sup>31</sup> Si tratta di nulla più che una leg-

---

31 PORRO 2020. Che Dante abbia voluto invece presentare Sigieri come «martire della verità», ingiustamente assassinato a Orvieto, è tesi largamente condivisa: già Momigliano scorgeva nel Sigieri dantesco «un pensoso ritratto di martire» (DANTE ALIGHIERI 1946-



genda, si dirà; ma in tal caso si dovrebbe avere la pazienza di spiegare per quale motivo si prenda (giustamente) per leggenda quel che Dante scrive *esplicitamente*, e si prenda invece per vero e scontato quel che Dante, nella *Commedia*, *non scrive affatto*: che cioè Sigieri sia stato assassinato (per le sue idee, o per colpa di un segretario impazzito). Il racconto della morte di Sigieri a Orvieto prima del 1284 potrebbe dunque essere considerato, fino a questo punto, tanto attendibile quanto quello dell'avvelenamento di Tommaso su mandato di Carlo d'Angiò.

Le informazioni che si ricavano dalle fonti poetiche su Sigieri (*Fiore* e *Paradiso X*) non sono, in definitiva, coerenti tra loro. Il che ci permette di cominciare a trarre una prima e duplice conclusione provvisoria:

(i) o Dante non è l'autore del *Fiore*, e questo spiega perché nel *Paradiso* non si faccia alcun riferimento a un'ipotetica morte violenta presso la corte di Orvieto;

(ii) o, se Dante è il Durante del *Fiore*, al momento della stesura del *Paradiso* non ha ritenuto di dover riprendere quanto aveva scritto, a proposito di Sigieri, nel *Fiore* stesso, magari perché consapevole dell'infondatezza o inattendibilità del racconto.

## 5. Sigieri e il cronista

La notizia dell'assassinio di Sigieri da parte del suo 'chierico' impazzito de-

---

1951, III, 632); per Dronke, Dante ha inteso accomunare Boezio e Sigieri in quanto vittime dell'«ingiustizia» (DRONKE 1998, 149); Tulone considera esplicitamente Sigieri «l'emblema del giusto vittima dell'empietà», individuando la causa della sua morte nell'«invidia, per il fatto di aver disvelato l'ipocrisia ecclesiastica» (TULONE 2000, 355, 370 e 377); Petagine afferma che è stato proprio «lo zelo della verità» a procurare a Sigieri «immeritate sofferenze» (SIGIERI DI BRABANTE 2007, 358).

riva in realtà non dal *Fiore* (e men che meno dalla *Commedia*), ma dall'anonima *Continuatio brabantina* della *Cronaca* di Martino di Opava o Troppau († 1278), ovvero Martino Polono. Nella *Continuatio* (la *Cronaca* originaria di Martino si fermava al 1247) si legge appunto che Sigieri, non potendo restare più a Parigi (*Parisius subsistere non valens*), si era recato presso la Curia dove sarebbe appunto stato ucciso dal suo segretario diventato 'quasi' (!) demente:

Huius tempore floruit Albertus de ordine Predicatorum, doctrina et scientia mirabilis, qui magistrum Sygerum in scriptis suis multum redarguit. Qui Sygerus, natione Brabantinus, eo quod quasdam opiniones contra fidem tenuerat, Parisius subsistere non valens, Romanam curiam adiit ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit.<sup>32</sup>

La *Continuatio* risale molto probabilmente al 1319-1323, e dista dunque in questo caso circa quarant'anni dagli avvenimenti descritti; ma soprattutto è un testo da prendere con più di una cautela, come già suggerito per esempio da Gauthier. Per intenderci, già la *Cronaca* contiene numerosi elementi del tutto inattendibili, come la leggenda della papessa Giovanna e altre amenità dello stesso genere. Nella *Continuatio*, la menzione di Sigieri è del tutto accidentale: s'incontra quando il cronista descrive gli anni dell'imperatore Rodolfo (1273-1291), e cita tra le figure di spicco del periodo Alberto Magno, che avrebbe criticato severamente Sigieri nei suoi scritti. Già il fatto che il principale antagonista di Sigieri sia individuato in Alberto più che in Tommaso e Bonaventura non è del tutto insignificante (anche se è indubbiamente vero che anche Alberto prende talora le distanze da alcune delle tesi attribuite a Sigieri). Anche la cronologia della sequenza narrata non è del tutto coerente: Sigieri, stando alla *Continuatio*, dovrebbe aver lasciato Parigi più o meno al mo-

---

32 ANON. [*Continuatio brabantina*] 1879, 263, ll. 36-40.

mento della citazione inquisitoriale, e dunque nel 1276, ed essere assassinato poco dopo presso la Curia romana; tuttavia, se Sigieri fosse morto a Orvieto durante il pontificato di Martino IV, il *parvum tempus* che sarebbe intercorso tra la venuta in Italia e l'uccisione sarebbe in realtà uno spazio di un quinquennio (Simone di Brion diventa papa solo nel febbraio 1281, e la corte papale si trasferisce a Orvieto, come detto, un mese dopo).<sup>33</sup> In realtà la *Continuatio* non menziona né Martino IV né Orvieto, ma genericamente la Curia Romana, così come non dice nulla in verità della data in cui Sigieri avrebbe lasciato Parigi: tutti questi elementi derivano – di nuovo – solo dalla sovrapposizione o incrocio con le altre fonti. Il motivo della morte di Sigieri è evidentemente slegato da qualsiasi motivazione dottrinale, e nonostante un certo clima persecutorio sia chiaramente evocato nella prima parte della notizia (quando si dice che Sigieri non era più nelle condizioni di restare a Parigi per aver sostenuto alcune opinioni *contra fidem*), dalla cronaca non si evince che Sigieri sia stato mai censurato o condannato. Per quanto il cronista possa aver attinto alla stessa tradizione che aveva ispirato l'Autore del *Fiore*, i due testi non dicono in realtà la stessa cosa, perché evidentemente la morte «a ghiado» voluta da Falsembiante ha in comune con il gesto folle e dunque *casuale* del chierico evocato dalla *Continuatio* solo la tipologia, non il contesto o le motivazioni. Resta da stabilire se si debba attribuire maggior peso all'elemento comune, o piuttosto alle divergenze.

---

<sup>33</sup> GAUTHIER 1984, 28: «Le chroniqueur n'est évidemment pas au courant de ce que fut à Paris la crise "averroïste": il y donne un rôle de premier plan à Albert, qui n'y joua aucun rôle, et il met un lien entre le départ de Siger de Paris où sa position serait devenu intenable, et son voyage à la Curie, ce qui contredit sa chronologie: si Siger avait été directement à la Curie en quittant Paris en 1275 ou 1276, il n'y aurait pas péri "post parvum tempus", mais plusieurs années plus tard, puisqu'il est mort après le 22 février 1281».

## 6. Sigieri e l'arcivescovo

L'ultimo documento su cui si regge il racconto comunemente accettato della fine di Sigieri è, dal punto di vista storico-dottrinale, il più importante di tutti: si tratta della lettera di Peckham all'Università di Oxford del 10 novembre 1284. A differenza di quel che accade per le altre fonti, l'informazione trasmessa da questa lettera è accettata senza riserve da tutti – perfino da Gauthier, che pure, come detto, offre un'interpretazione degli ultimi anni di vita di Sigieri radicalmente alternativa a quella tradizionale. Non si può tuttavia fare a meno di notare come il passaggio che qui ci interessa venga un po' troppo frettolosamente isolato dal suo contesto, che conviene dunque richiamare almeno per sommi capi. Dopo aver ricordato che tra gli errori condannati dal suo predecessore Kilwardby a Oxford il 18 marzo 1277, ve n'era uno che si segnalava per la sua gravità – e cioè quello relativo all'unicità della forma sostanziale nell'uomo («Unum vero illorum expresse notavimus articulum, quorundam dicentium “in homine esse tantummodo formam unam”») <sup>34</sup> – Peckham cerca di allontanare da sé il sospetto di aver voluto scatenare intorno a questo tema una campagna contro Tommaso d'Aquino e i suoi seguaci, di aver voluto insomma dar vita a uno scontro frontale, in campo dottrinale, tra francescani e domenicani. Per sottrarsi a questa accusa, Peckham dapprima ricorda che il primo artefice della condanna dell'articolo incriminato, e cioè appunto Kilwardby, era egli stesso domenicano, e poi aggiunge l'argomento che qui ci interessa, e cioè che la dottrina dell'unicità della forma sostanziale non era originariamente propria dell'ordine domenicano, ma sareb-

---

<sup>34</sup> Sul contesto delle condanne inglesi di Tommaso cfr. i contributi classici di GLORIEUX 1927(1); PELSTER 1946; CALLUS 1952 (1<sup>a</sup> ed 1946); ROENSCH 1964. Sulle implicazioni genuinamente filosofiche della dottrina tommasiana dell'unicità della forma sostanziale cfr. soprattutto PASNAU 2002; AMERINI 2009; FITZPATRICK 2017. Sulla dottrina pluralista di Peckham COLLEY 2015.

be stata diffusa e forse inventata da due secolari che 'si dice' siano morti 'miseramente' (infelicamente) al di là delle Alpi:

Sed quod volebamus praedecessoris nostri ratificare processum, ipsius ordinis praecipui amatoris; nec opiniones noxias putabamus esse ipsius ordinis, sed erroris, pro eo quod audivimus eam quam supra specialiter notavimus, a personis autenticis in variis mundi partibus solemniter reprobari, nec eam credimus a religiosi personis sed saecularibus quibusdam duxisse originem, cujus duo praecipui defensores vel forsitan inventores miserabiliter dicuntur conclusisse suos in partibus transalpinis, cum tamen non essent de illis partibus oriundi.<sup>35</sup>

Questo passo richiede innanzi tutto piccole precisazioni preliminari che non vogliono ancora dir nulla, ma che comunque non dovrebbero essere considerate come del tutto scontate. Intanto – è superfluo sottolinearlo – Sigieri non è menzionato esplicitamente nella lettera, anche se quasi nessuno di coloro che se ne sono occupati sembra anche solo dubitare che Peckham si riferisca a lui (quanto all'identità del suo sventurato compagno, Glorieux pensava a Boezio di Dacia, Van Steenberghen e molti degli studiosi più recenti a Gosvino de la Chapelle).<sup>36</sup> Poi, non è affatto detto che i *saeculares* citati da Peckham debbano

---

35 PECKHAM 1885, III, ep. dcviii, 840-843, qui 841-842.

36 GLORIEUX 1927(1), 268: «On a pu remarquer l'allusion que contenait cette lettre, à Siger de Brabant et Boèce le Dace (les noms ne sont pas cités, mais ils se laissent identifier sans peine [corsivo mio]). Peckham y fait appel à des souvenirs personnels sans doute; car, durant les années où il était auditeur à la Curie, il avait certainement entendu parler, à supposer même qu'il n'ait pas été appelé à instruire le procès, du maître averroïste qu'avait atteint la condamnation prononcée en mars 1277 par Etienne Tempier, et qui était venu en demander revision à la cour romaine». E tuttavia lo stesso Glorieux significativamente aggiungeva (*ibid.*): «Mais ce n'était pas l'unité de forme qu'avait réprouvée l'évêque de Paris dans les thèses soutenues par Siger, mais bien toutes ses erreurs averroïstes; et d'ailleurs, dès avant Siger et son école, Albert le Grand et Thomas d'Aquin s'étaient nettement opposés à la théorie augustinienne de la pluralité des formes. Les allusions de Peckham à ces "duo praecipui defensores vel forsitan inventores" ne sont donc pas de tout point exactes; elles disent trop et trop peu». VAN STEENBERGHEN 1977, 161-162; PUTALLAZ, IMBACH 1998, 150. Anche gli autori delle due principali monografie di riferimento su Peckham, ovvero Decima L. Douie e Alain Bureau, non mettono in dubbio che Peckham si riferisca a Sigieri (insieme a Boezio di Da-

per forza essere identificati con degli *artista*, cioè dei maestri della Facoltà delle Arti: potrebbe in realtà trattarsi di maestri di Teologia appartenenti al clero secolare, tanto più che la tesi in questione viene presentata in un contesto eminentemente teologico. In effetti, la contrapposizione esplicitamente e accuratamente istituita da Peckham non è quella tra maestri di Teologia e 'filosofi' o maestri delle Arti, ma tra religiosi e secolari. In terzo luogo – sia detto almeno a titolo di curiosità – Sigieri non sarebbe l'unico maestro del periodo ad avere avuto la sventura di morire *in partibus transalpinis*; altri avversari ben più diretti di Peckham, per esempio, muoiono in Italia: è il caso di Knapwell, che tuttavia secolare non è e muore certamente dopo il 1284, ed è il caso di Tommaso di Cantilupe o Hereford, che è invece secolare, è *magister artium* a Parigi prima di insegnare a Oxford, e muore nei pressi di Montefiascone proprio dopo essersi recato da Martino IV a Orvieto, prima del 1284.<sup>37</sup> Ma tutto ciò, come già si diceva, è sostanzialmente irrilevante. L'aspetto veramente problematico di questa lettera – a mio parere piuttosto sorprendentemente trascurato – è rappresentato dal fatto che Peckham considera i due secolari morti oltralpe come i veri propugnatori e anzi gli 'inventori' della tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano. Ora, ci sono numerosi argomenti che rendono assai difficile individuare in Sigieri uno di questi due partigiani e anzi 'inventori' della dottrina. Mi limiterò a elencarne solo alcuni, in estrema sintesi e in ordine

---

cia, per Douie; insieme a Gosvino de la Chapelle per Boureau): DOUIE 1952, 289-290; BOUREAU 1999, 291 («Cette allusion voilée vise certainement la mort de Siger de Brabant et de Goswin de Chapelle en Italie quelques semaines plus tôt, en 1284»); e tuttavia in nota [n. 86] lo stesso Boureau ammette: «L'identité du compagnon de Siger n'est pas fermement établie. Bien entendu, les circonstances de la fin de Siger relèvent en partie de la légende»).

<sup>37</sup> Si noterà come il caso di Tommaso di Cantilupe (secolare vittima di un arcivescovo francescano per aver preso posizione contro le pretese e l'ipocrisia degli stessi Mendicanti) si presti assai meglio di Sigieri a essere associato a Guglielmo di Saint-Amour.

crescente di valore:

(i) la tesi dell'unicità della forma sostanziale non sembra essere stata sostenuta da nessuno a Parigi prima di Tommaso, e cronologicamente, in ogni caso, i primi testi tommasiani sull'argomento (per esempio la *Contra Gentiles*, se non si vuole considerare il *Commento alle Sentenze*) precedono l'inizio dell'insegnamento di Sigieri alle Arti a Parigi;

(ii) nonostante Peckham affermi che l'errore è stato riprovato «a personis authenticis in variis mundi partibus solemniter», l'unicità della forma sostanziale non è condannata da Tempier né nel dicembre 1270 né il 7 marzo 1277, il che fa presupporre che non si tratti di una tesi insegnata alla Facoltà delle Arti (e fa presupporre anche che se il vescovo e i teologi l'avessero trovata nei testi di Sigieri, l'avrebbero probabilmente inserita almeno nell'elenco del 1277). Peckham stesso ricorderà invece, in due lettere immediatamente successive a quella del 10 novembre 1284 (su cui torneremo in seguito), che la tesi era stata sottoposta dallo stesso Tommaso alla valutazione di una commissione di teologi;

(iii) nello stesso mese di marzo del 1277 il cardinale legato Simone di Brion (cioè proprio il futuro Martino IV) e il vescovo Tempier convocano Enrico di Gand (che era stato uno dei teologi che aveva fatto parte della commissione riunita dallo stesso Tempier in vista della condanna del 7 marzo) per intimargli con fare assai minaccioso di prendere le distanze dalla tesi dell'unicità della forma sostanziale;<sup>38</sup> nello stesso periodo, l'articolo è inoltre imputato a Egidio Romano, allora baccelliere di Teologia, nel procedimento che condurrà al suo esilio temporaneo da Parigi.<sup>39</sup> questi due dati mostrano an-

38 HÖDL 1964; PORRO 2006, in part. 198-201.

39 AEGIDIUS ROMANUS 1985, 59 [art. 48: «In quolibet composito est una forma»; non è riportato nessun commento difensivo da parte di Egidio]; 169-170; 213-214.

ch'essi come *l'enjeu* e il contesto della questione siano squisitamente teologici;

(iv) ancora, è senza dubbio a Tommaso (altrimenti non si comprenderebbe la reazione di Knapwell e degli altri domenicani) che si riferiscono inequivocabilmente le condanne inglesi della tesi pronunciate in Inghilterra da Kilwardby prima e dallo stesso Peckham poi (vedremo poi come Peckham abbia abbandonato qualsiasi riferimento ai due *saeculares* nel prosieguo della controversia in Inghilterra);

(v) ma soprattutto, se mi è concesso, non si può volere tutto e il contrario di tutto: non si può accusare Sigieri di essere un sostenitore sia (di una versione) della tesi averroista dell'unicità dell'intelletto possibile sia della tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano. Delle due una: se l'intelletto è unico per l'umanità, è evidente che l'anima razionale non è (l'unica) forma del composto umano, e non costituisce una *forma simplex* con l'anima sensitiva e quella vegetativa; se invece si assume che l'anima razionale è l'unica forma del composto umano, allora l'intelletto possibile non sarà unico per tutti gli uomini. Il sintagma *forma simplex* è qui cruciale, perché la formulazione dell'articolo condannato da Kilwardby nel 1277 (e ripreso poi da Peckham) è precisamente: «Item quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sint una forma simplex».<sup>40</sup> Ora, il modo stesso in cui Sigieri rielabora la dottrina averroista, intendendo l'intelletto possibile come *operans intrinsecum*,<sup>41</sup> è evidentemente un argomento a favore della pluralità delle forme, non dell'unicità.

D'altra parte, è sufficiente a questo proposito dare semplicemente la parola a Sigieri, che già nella prima delle *Quaestiones in III De anima* scrive ine-

<sup>40</sup> CUP 1889, 559, n. 474 (*errores condempnati a fratre R. Kilewardebi archiepiscopo Cantuariensi; si tratta del dodicesimo errore in naturalibus*).

<sup>41</sup> Cfr. BRENET 2008 e 2013.



quivocabilmente:

[...] *intellectivum non radicatur in eadem anima simplici cum vegetativo et sensitivo, sicut vegetativum et sensitivum radicantur in eadem simplici, sed radicatur cum ipsis in eadem anima composita. Unde cum intellectus simplex sit, cum advenit, tum in suo adventu unitur vegetativo et sensitivo, et sic ipsa unita non faciunt unam simplicem, sed compositam.*<sup>42</sup>

Nel *De anima intellectiva* si trova poi una netta presa di posizione contro il 'monismo' tommasiano:

Et considerandum est, secundum quod dicit PHILOSOPHUS secundo *Politicorum*, quod Socrates nimis unire volens, civitatem destruebat. Ad rationem enim compositi perfecti pertinet partium differentium multitudo; et cum homo sit compositum naturale perfectius aliis, et ut civitas quaedam, non est inconveniens neque mirabile si minus sit unum quam alia composita naturalia, quae non habent nisi unam *formam simplicem* seu perfectionem.<sup>43</sup>

---

42 SIGERUS DE BRABANTIA 1972, *Quaestiones in tertium De anima*, q. 1, 3, ll. 59-64 (i corsivi sono miei). E ancora nella q. 7, 23, ll. 38-41: «Intellectus perficit corpus, non per suam substantiam, sed per suam potentiam, quia, si per suam substantiam perficeret, non esset separabilis. Averroes attendens hoc in secundo dixit: cum non utatur corpore, non potest ipsum perficere per suam substantiam [...]»; 24, ll. 56-58: «Dico enim quod intellectus non dat esse corpori quantum ad formam suam intellectus; immo intellectus, essentiam suam habens, esse habet in se et non <in> alio». Più esplicito di così Sigieri non potrebbe essere...

43 SIGERUS DE BRABANTIA 1972, *De anima intellectiva*, c. 8, 110, ll. 36-43 (ho evidenziato l'occorrenza di *forma simplex*, di cui per Sigieri non si può appunto parlare nel caso dell'uomo). Che l'intelletto in quanto *operans intrinsecum* possa essere considerato come forma e perfezione è affermato già anche nel c. 3 dello stesso *De anima intellectiva*, 85, ll. 76-85: «Et apparet iam ex dictis qualiter non solum intellectui, sed etiam homini attribuatur intelligere. Hoc enim non est quia intelligere est in corpore, nec quia phantasmata sunt in corpore, sed cum homo intelligat, hoc est verum secundum partem eius quae est intellectus. Unde quia intellectus in intelligendo est operans intrinsecum ad corpus per suam naturam, operationes autem intrinsecorum operantium, sive sint motus, sive sint operationes sine motu, attribuuntur compositis ex intrinseco operanti et eo ad quod sic intrinsece operatur, immo etiam apud philosophos intrinseci motores, vel intrinsece ad aliqua operantes, formae et perfectiones eorum appellantur». Cfr. BRENET 2013, 8-10.

Sigieri risulta così perfettamente in linea con quanto richiesto da Kilwardby e Peckham: vegetativa, sensitiva e intellettuale non costituiscono *una forma simplex*.

Siamo allora così certi che Peckham si stia riferendo davvero a Sigieri e a un altro collega delle Arti (per esempio Gosvino de la Chapelle, prima di essere declassato a *clericus suus* o *socius*)? Il modo in cui alcuni illustri interpreti – come Mandonnet – eludono la questione, dicendo che Sigieri è manifestamente un sostenitore dell'unicità della forma sostanziale in tutte le cose, *ad eccezione dell'uomo*, fa quasi sorridere:<sup>44</sup> l'articolo è oggetto di uno scontro feroce e viene condannato solo in riferimento all'uomo (per le sue implicazioni cristologiche, e per l'impossibilità di mantenere il culto delle reliquie, caro invece a Peckham), e non in riferimento alle piante, agli animali o alle pietre, e in generale a tutte le sostanze a cui si può applicare senza particolari problemi l'ilemorfismo aristotelico. Né si può dire che Peckham si stia riferendo nella sua lettera ad altri errori inventati dai due *saeculares*, per i quali sarebbero stati costretti a fuggire in Italia: l'arcivescovo si premura anzi di precisare esplicitamente che si riferisce proprio alla tesi dell'unicità della forma sostanziale («eam quam supra specialiter notavimus»).

Possiamo così aggiungere un'altra piccola conclusione provvisoria: alla luce dei testi a noi noti, Sigieri *non* può essere considerato come un sostenitore (e dunque neppure, *a fortiori*, come l'"inventore") della tesi dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano, in particolare secondo l'interpreta-

---

44 MANDONNET 1911, I, 129: «[...] Siger envisage l'unité des formes dans les seuls composés matériels; car ses idées sur le mode d'union de l'intelligence avec le corps de l'homme ne lui permettent pas d'assimiler ce cas particulier à la théorie générale du péripatétisme sur la composition des corps physiques. Il nous exposera d'ailleurs ses idées sur ce problème fondamental dans son *De Anima intellectiva*, en combattant la doctrine d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin. Quant aux composés purement matériels, ils ne comportent, quelle que soit leur nature, qu'une forme unique [...]».

zione circoscritta di questa stessa tesi a cui Peckham si attiene esplicitamente.

## 7. *Sed contra* 1

Sono perfettamente consapevole del fatto che la mia decostruzione possa prestare il fianco ad alcune obiezioni, o alcuni argomenti *contra*. Si potrebbe per esempio sostenere che Peckham si riferisca in realtà, nella sua lettera, proprio a Sigieri, anche se a torto o senza fondamento, perché non lo avrebbe di fatto conosciuto e/o sarebbe stato male informato circa le sue effettive posizioni filosofiche. Questo primo possibile controargomento mi sembra assai poco plausibile: non solo Peckham – che non si può certo ritenere filosoficamente sprovvisto o male attrezzato – era a Parigi tra il 1269/1270 e il 1272, quando Sigieri vi insegnava e la polemica sull'unicità dell'intelletto era particolarmente accesa, ma era anche *lector*, tra il 1276/1277 e il 1279, presso la Curia papale, dove secondo la *vulgata* storiografica si presume che Sigieri fosse arrivato proprio tra la fine del 1276 e gli inizi del 1277: poteva dunque veramente ignorare tanto la persona di Sigieri quanto la sua reale posizione intorno alla questione dell'unicità della forma sostanziale nel composto umano? Per altro, il modo del tutto indiretto e impersonale con cui Peckham, sempre nella sua lettera del novembre 1284, si riferisce agli inventori della dottrina morti in Italia (*dicuntur*) stride innegabilmente un po' con il fatto che doveva aver appunto avuto modo di incontrare personalmente Sigieri prima a Parigi e poi (sempre stando alla ricostruzione comunemente accettata) presso la Curia pontificia;<sup>45</sup> in quanto reduce dal soggiorno presso la Curia stessa, con cui era comunque rimasto in stretto contatto anche per le sue nuove funzioni, ci

---

<sup>45</sup> Secondo Mandonnet, Peckham avrebbe anzi avuto un ruolo attivo nell'ipotetico e non documentato processo che sarebbe stato istituito presso la Curia nei confronti di Sigieri (MANDONNET 1911, I, 276-277).

si aspetterebbe al contrario che l'arcivescovo di Canterbury fosse ben al corrente di chi fosse Sigieri, delle sue dottrine e soprattutto della sua (ipotetica) fine presso la Curia stessa. Né si può presumere – data la particolare e dichiarata sensibilità di Peckham verso questa tema specifico – che egli non fosse in grado, dal punto di vista strettamente dottrinale, di riconoscere le diverse posizioni in gioco.

## 8. *Sed contra* 2

Un secondo e ben più solido controargomento potrebbe essere rappresentato dal fatto che alcuni francescani hanno effettivamente cercato di istituire una connessione tra la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile e quella dell'unicità della forma sostanziale. Questa possibile connessione è stata messa in evidenza, qualche anno fa, da Sylvain Piron in un contributo particolarmente ricco e articolato dedicato al confronto di Olivi con gli *averroïstae*.<sup>46</sup> Per riprendere le stesse parole di Piron:

L'historiographie a souvent tendance à cloisonner deux grandes querelles contemporaines: Thomas d'Aquin s'en prenant aux averroïstes à propos de l'unité de l'intellect, au moment où les franciscains attaquaient le même Thomas au sujet de la forme substantielle unique en l'être humain. En réalité, les deux débats interfèrent et communiquent entre eux.<sup>47</sup>

Le testimonianze su cui Piron fa leva per sostenere questa ipotesi sono principalmente Ruggero Bacone, Guglielmo di Baglione e lo stesso Olivi. Se però si esaminano più da vicino i testi a cui si fa riferimento, non si può fare a meno di notare come la connessione in questione sia meno immediata e scontata di

---

<sup>46</sup> PIRON 2006, 281-283 e 302-304.

<sup>47</sup> PIRON 2006, 280-281.

quel che viene suggerito. Il legame che alcuni francescani sembrano polemicamente voler istituire è in realtà quello tra, da una parte, la tesi secondo cui l'anima vegetativa e l'anima sensitiva si producono nell'uomo per generazione naturale, mentre l'anima razionale sarebbe infusa da Dio, e, dall'altra, la tesi dell'unicità dell'intelletto possibile. Ma la prima tesi è troppo largamente diffusa (dai primi teologi "inglesi", come Bacone stesso riconosce, agli *artistae*, ma anche da molti teologi parigini fino a Dante) per costituire un possibile tratto peculiare ascrivibile a Sigieri, e inoltre – proprio in quanto così comune – non sembra avere nessun nesso evidente o necessario con una tesi comunque minoritaria come quella dell'unicità dell'intelletto possibile. E in effetti Bacone non considera come erronea o infondata la tesi in questione, criticando anzi l'idea in qualche modo opposta che vegetativa e sensitiva siano concrete con l'anima razionale; il suo primo obiettivo polemico è in realtà costituito dall'idea che l'uomo si costituisca nella sua specie, differenziandosi da tutti i viventi, già per l'anima sensitiva. Si potrebbe allora ipotizzare – e questo è in effetti quel che fa Piron – che questa tesi possa essere solidale con l'idea che l'intelletto sia del tutto esterno, e separato, come nella psicologia averroista. Ma questo passaggio è in verità assente in Bacone, o quanto meno resta del tutto implicito; dopo aver denunciato come assurda fantasia la prima tesi, Bacone scrive infatti di voler passare 'ad altro' (non quindi a una conseguenza di tale tesi), e cioè a un altro errore ancora peggiore:

Nec video aliquid quod posset racionabiliter adduci pro hac fantasia, ideo transeo ad aliud quod est majus inconveniens, et error pejor, et heresis nequior, immo nequissima. [...] Et est istud secundum de unitate et pluralitate anime intellective. Ponunt ergo quod anima intellectiva sit una numero in omnibus.<sup>48</sup>

---

48 ROGERUS BACON s.d. [1910], 286, ll. 18-21 e 27-29.

Non mi sembra quindi che Bacone postuli in qualche modo un legame diretto tra l'idea che l'uomo sia uomo in virtù della sola anima sensitiva, la tesi dell'unicità della forma sostanziale e quella dell'unicità e separatezza dell'intelletto possibile. Guglielmo di Baglione (reggente, come conviene ricordare, nel 1266-67) è invece più esplicito in proposito; nella versione 'vaticana' (BAV, Palatinus latinus 612, f. 157a-d) della prima delle questioni *De symbolo* edite da Brady ([...] *si illud quod constituit hominem in esse specifico operatione naturae educatur de potentia materiae aut per infusionem animae rationalis*) si legge in effetti:

[...] oppositum istius veritatis [*scil.* che l'essere specifico dell'uomo provenga dall'infusione dell'anima razionale] praebet fomentum multiplicis erroris. Primo, erroris cui obviat ratio recta, scilicet errori Commentatoris, quod intellectus esset unus in omnibus; et ita, sit [*sic! pro si*] esset ultima perfectio, non esset nisi unus numero. Est enim fomentum erroris in hoc, quod facilius est intelligere quod intellectus sit unus in omnibus hominibus et irradiaret (*sic*) eos si homo ante infusionem intellectus constitueretur in perfecto esse specifico sive hominis, quam si ipsa anima intellect[iv]a esset perfectio unius hominis tantum; et quia tunc oportet quod uni perfectibili respondeat una perfectio.<sup>49</sup>

Guglielmo osserva dunque che la tesi secondo cui l'uomo sarebbe già costituito nel suo essere specifico in virtù di un principio edotto per via naturale dalla potenza della materia, e cioè l'anima sensitiva, favorisce l'errore di Averroè perché sarebbe «più facile» comprendere la natura esterna e separata dell'intelletto possibile se gli esseri umani fossero già tali prima della congiunzione con l'intelletto stesso; tuttavia, Guglielmo presenta questo nesso come un *suo proprio* argomento contro la tesi da rigettare, e non come qualcosa che sia stato effettivamente sostenuto. Manca inoltre qualsiasi riferimento all'unicità della forma sostanziale nel composto umano. Nella versione del

---

49 BRADY 1970, 14-15.

ms. di Firenze (Bibl. Naz., Conv. soppr. B. 6. 912, ff. 22b-23c) – che per Brady è quella rivista e definitiva – Averroè è chiamato direttamente in causa:

Fovet etiam errorem pestiferum de intellectus unitate, de quo erit sequens quaestio. Si enim anima rationalis non dat homini esse perfectum, et non est homo per rationale in esse specifico, aperitur via ad illum errorem. Ideo, sicut melius patebit inferius, ille infidelis Commentator hoc primo voluit confirmare. Qui error quidquid est fidei, quidquid morum subvertit.<sup>50</sup>

Nella questione successiva dello stesso ms. ([...] *utrum anima rationalis ex natura sua sit hoc aliquid, et cum hoc sit vera perfectio corporis faciens cum eo unum esse*) Guglielmo afferma la consequenzialità tra gli errori relativi alla natura del composto umano (il fatto di ritenere che l'essere specifico sia determinato già dall'anima sensitiva, e il fatto di non ritenere l'anima umana insieme come un *hoc aliquid* e come la prima perfezione del corpo) e il monopsichismo:

Contrarium autem ponentes, quod scilicet anima rationalis non est hoc aliquid, et quod non est prima perfectio humani corporis, et sic non est prima perfectio hominis, favent illi perniciosissimo errori Commentatoris de unitate intellectus. Ista enim duo principalia sunt fundamentum illius erroris, sicut manifestissimum est inspicienti et legenti verba Averrois in illo passu. Propter quod isti errores consequuntur se, quamvis aliqui velint unum defendere sine alio.<sup>51</sup>

La conclusione è tuttavia significativa, perché Guglielmo concede che alcuni hanno voluto sostenere uno degli errori senza cadere nell'altro: è molto probabile che il riferimento sia a Tommaso d'Aquino, ma potrebbe anche avere una portata più generale. Resta il fatto che anche in questo caso non c'è nes-

---

50 BRADY 1970, 23.

51 BRADY 1970, 33.

sun riferimento esplicito alla dottrina dell'unicità della forma sostanziale: e in effetti, nulla impedisce di pensare che anche coloro che ammettono sia la costituzione specifica dell'uomo attraverso la sensitiva sia la natura estrinseca dell'intelletto possibile possano poi mantenere che l'anima umana non sia una forma semplice, ma composta (che è quanto Kilwardby e Peckham impongono di mantenere come dottrina corretta, ed è quanto afferma Sigieri).

Anche Pietro di Giovanni Olivi - l'autore su cui maggiormente si concentra l'attenzione di Piron - introduce il riferimento alla (presunta) 'antropologia' averroista nel quadro della discussione sulla possibile origine puramente naturale dell'anima sensitiva (q. 51 del II libro della *Summa* - edita da Jansen come *Commento al II libro delle Sentenze* - «An sensitiva sit a generante»):

Ad quaestionem istam quidam dicere voluerunt et volunt sequentes Aristotelis physicam et Averrois Saraceni quod sensitiva hominis sit a generante et quod non sit radicata in substantia seu materia rationalis animae motique sunt ad hoc aliquibus rationum praedictarum.<sup>52</sup>

Se si guardano tuttavia gli argomenti iniziali (le *rationes praedictae*), se ne trova solo una, la tredicesima e ultima, che riguarda il punto che qui ci interessa:

[13] Item, quod est nutrimentum erroris erroneum videtur; sed dicere quod sensitiva non sit a generante videtur esse nutrimentum erroris de unitate formae hominis et per consequens de unitate numerali corporis Christi vivi et mortui; ergo et cetera.<sup>53</sup>

---

52 PETRUS IOANNIS OLIVI 1924, 104.

53 *Ibid.* Nel corpo della *quaestio*, s'incontra una menzione degli *averroistae*, ma in riferimento al fatto che la materia non entra nella quiddità degli enti come parte di essa («Istum igitur errorem relinquo Averroistis saracementatibus [!] qui ponunt quod materia non intrat quidditatem entium tanquam pars eius, sed solum sicut unum correlativorum intrat definitionem alterius, non intelligentes quod compositum habet essentiam et quid-



La *ratio* suggerisce dunque che se si nega che la sensitiva si produca naturalmente dal generante si alimenta un errore teologicamente pericoloso (per le sue implicazioni cristologiche) e cioè precisamente quello dell'unicità della forma sostanziale – errore che è quindi in questo caso chiamato esplicitamente in causa. Si può comprendere il presupposto dell'argomento: se la sensitiva non proviene dal generante, non può che essere inclusa nell'anima razionale introdotta per infusione, che a sua volta – come accade di fatto nell'embriologia tommasiana – sarebbe l'unica forma del corpo. Argomento dunque semplice, ma significativo, perché ribalta il senso delle accuse che abbiamo seguito finora: è la tesi della concreazione di anima sensitiva e anima razionale, difesa da alcuni francescani, che rischia di aprire la strada a un errore che gli stessi francescani considerano particolarmente esecrabile e pericoloso (in quanto nega appunto la continuità tra il corpo vivo e il corpo morto di Cristo nel *sacrum triduum*). La risposta di Olivi a questo argomento è altrettanto significativa:

Ad decimum tertium dicendum quod haec positio non est in nutrimentum alicuius erroris nec plus est pro errore illo de unitate formae hominis quam eius opposita, ad minus quantum ad hoc quod spectat ad unitatem numeralem corporis Christi vivi et mortui; quia sicut ab eis ponitur sensitiva differre ab intellectiva quantum ad essentiam formalem, licet sint in eadem materia corporali, ita ab istis ponitur differre, licet sint in eadem materia spirituali. Et illi qui ponunt quod in una materia non sit nisi una forma possent dicere quod in corpore Christi non fuit alia forma quam sensitiva humana et ita quod in morte eius amitteret omnem formam priorem. Et cum secundum Averroem intellectiva non sit proprie forma hominis, sed solum sensitiva humana et ideo nullam vitam post istam homini constituat plus quam uni bestiae, horum autem contraria necessario et evidenter sequantur ponendo sensitivam radicari in intellectiva: patet quod illa positio mirabilem viam parat erroribus praedictis Sadducaeorum et Averroistarum et omnibus illis qui ponunt intellectivam non uniri cor-

---

ditatem compositam cuius altera pars est essentia materiae», 119).

pori nisi sicut motorem mobili vel sicut artificem suo instrumento. Nec est bonus modus argumentandi contra errores vel haereses statim accipere extremum, immo est valde insensatus, cum multi errores sibi invicem contrariantur, sicut et extrema vitiorum medio virtutis opposita et inter se invicem nihilominus contraria [...].<sup>54</sup>

La risposta di Olivi si articola dunque in tre distinti argomenti: (i) la tesi del 'radicamento' dell'anima sensitiva in quella razionale non favorisce l'errore dell'unicità della forma sostanziale più di quanto lo faccia la tesi che fa invece derivare la sensitiva dal generante (naturalmente, la forma 'unica' a cui si fa riferimento sarebbe però nei due casi diversa: nel primo, l'anima razionale; nell'altro, l'anima sensitiva); (ii) l'antropologia averroista secondo cui l'anima razionale non è la forma propria degli uomini prepara una "via straordinaria" (*via mirabilis*) a coloro che ritengono che l'anima intellettiva si unisca al corpo come il motore al mobile o l'artigiano a un suo strumento; (iii) non è in generale corretto, dal punto di vista del modo di argomentare, confutare un errore adottando la posizione diametralmente opposta, anzi è insensato, dal momento che molti errori sono tra loro contrari. Se intendo bene, questa articolazione (che *non* è una concatenazione logica, ma una giustapposizione di argomenti diversi) mostra almeno due cose: in primo luogo, che l'accusa di favorire l'"errore" dell'unicità della forma sostanziale viene in questo caso mossa in primo luogo *ai* francescani, e non *dai* francescani (anche se Olivi si difende ribaltando l'accusa stessa); in secondo luogo, la cautela metodologica espressa nel terzo argomento attenua la portata del secondo, così come quella della linea suggerita da Guglielmo di Baglione.

In ogni caso, nessuno dei tre autori francescani evocati da Sylvain Piron mostra inequivocabilmente che la tesi dell'unicità della forma sostanziale sia

---

54 PETRUS IOANNIS OLIVI 1924, 135.

stata effettivamente sostenuta da qualche maestro latino seguace di Averroè; tutt'al più, essi suggeriscono che tale tesi potrebbe spianare la strada, per così dire, a quella della separazione dell'intelletto possibile.

La verità è che il legame tra la tesi dell'unicità della forma sostanziale e l'averroismo è tutt'altro che scontato, e si presta a essere interpretato diversamente a seconda degli interessi specifici di chi lo agita. Così, non sorprende che Guglielmo de la Mare (che per altro si serve talora di Averroè *contro* alcune tesi di Tommaso d'Aquino)<sup>55</sup> non faccia alcun riferimento significativo, negli articoli del *Correctorium* rivolti contro il monismo tommasiano, alla posizione del Commentatore in proposito, mentre nel *Correctorium Corruptorii* «*Quare*» Knapwell (se ne è effettivamente l'autore) ritiene che i genuini principî averroisti conducano a una posizione antipluralista:

Tamen ne videar magnis hominibus qui sunt contrariae opinionis derogare, vel praesumptuose non deferre, nihil assero nec eorum opinionem contra fidem et philosophiam esse dico. Tamen hoc mihi videtur quod aliqua errori propinqua videntur sequi ex illa opinione quae ponit plures formas substantiales in eodem, praecipue in philosophia cuius principia secundum doctrinam Aristotelis et Commentatoris falsificantur si positio illa vera dicatur, quantum ego scio eam intelligere.<sup>56</sup>

---

55 CALDERA 2007; CALMA 2011, 20-21; BIANCHI 2012, 241-243. Più direttamente sulla questione della pluralità delle forme MICHAEL 1992, 161-163.

56 GLORIEUX 1927(2), 206. E in effetti più luoghi di Averroè sono invocati per negare la tesi della pluralità delle forme; per non citare che un esempio: «Item, probatur per Commentatorem, II° de Anima, qui ponit differentiam inter animam et formam accidentalem in hoc quod forma accidentalis quaecumque est in subiecto actu ente, anima vero est in subiecto quod non habet esse nisi per ipsam. Ex quo patet secundum ipsum quod anima est forma substantialis. Vult enim ibidem quod subiectum accidentis est compositum ex materia et forma quod non indiget in suo esse accidenti; subiectum autem formae substantialis non habet esse actu nisi per formam illam. Et parum infra dicit quod formae naturales sunt substantiae quia cum fuerint ablatae aufertur nomen quod demonstrat eas, secundum quod est individuum substantiae; et per consequens, ut videtur, impossibile est aliquod aliorum remanere cum individuum substantiae sit substantia prima: de primis enim substantiis dicit Philosophus in Praedicamentis: Destructis primis, etc.; et hoc est quod subdit Commentator ipse ibidem consequenter, quod aufer-

Se c'è un testo in cui la posizione di Averroè è esplicitamente presentata come teoricamente favorevole a una soluzione 'monista' per quel che riguarda la forma del composto umano, e in cui si distingue molto accuratamente questa opzione (unicità della forma sensitiva) da quella tommasiana (unicità della forma o anima razionale), è la straordinaria q. 14 del *Quodl. VI* di Enrico di Gand, dedicata al problema dell'identità di due gemelli congiunti (*Utrum, si duo capita in monstro apparerent, in baptizando debent ei imponi duo nomina, an unum*) – dunque, un testo al di fuori della produzione francescana e della polemica dei *Correctoria*. Il passo merita di essere riportato per intero:

Re vera duo genera hominum ponerent, quod non esset in eo nisi una anima rationalis, et sic quod non esset nisi unus homo in numero. Primo istud ponerent tenentes de anima humana positionem Averrois, quod videlicet “anima non unitur corpori ut forma et actus, sed tantum ut motor quodam modo”, et hoc quoad phantasticum hominis, intelligendo species in phantasmate, cum tamen sit secundum substantiam separatus, unde, sicut ponunt in diversis unum intellectum propter diversas phantasias, et quod non sunt diversi homines nisi propter diversas phantasias omnino separatas secundum diversa corpora, similiter cum in isto monstro sicut et in bruto sunt diversae phantasiae, sicut et diversi sensus particulares, et diversi sensus communes in diversis capitibus, quia, qua ratione ponantur in uno, et in alio, aut ergo in neutro aut in ambobus, in isto monstro ponerent unum intellectum operari per diversas phantasias, ac si essent omnino diversae in separatis corporibus. Et sic secundum diversas phantasias quodam modo ponerent ipsum esse diversos homines, sed substantialiter nullo modo possent, quia forma sensitiva secundum istos in homine educta est de potentia materiae, quam oportet unicam esse in hoc monstro, ut dictum est. Quare, cum intellectus sit unicus numero, et forma materialis unica realis, nullo modo possent isti ponere quod essent diversi homines, sed tantum unicus, quemadmodum ponendum est quod tale monstrum in brutis sit tantum unicum brutum animal, ut dictum est. Similiter, quod non esset nisi unica ani-

---

tur genus et differentia et nihil remanet. Haec omnia dicit Commentator ad ostendendum qualiter secundum Philosophum anima est actus primus corporis ante quem non habet actum vel formam priorem. Et ideo dicit idem Commentator, VIII<sup>o</sup> Metaphysicae quod corpus non existit sine anima; quod esset manifeste falsum si corpus mortuum, anima recedente, existeret idem quod prius» (200).

ma rationalis in tali monstro, et quod non esset nisi unus homo, necesse habent ponere illi qui dicunt quod in homine non est nisi unica forma substantialis, quae, disposita materia ut fiat necessitas ad corruptionem formae praecedentis in materia, creando infunditur et perficit eandem materiam secundum omnes partes eius, quam perfecit forma praecedens corrupta, et hoc secundum rationem corporeitatis substantialis et mixti et vegetabilis et sensibilis et rationalis. Si enim ita est ut ipsi dicunt, cum materia, ut erat sub forma seminis ante infusionem animae rationalis, erat una in essentia, habens partes extensas secundum unam formam continui secundum omnes partes seminis totius, ex quo procreatur totum monstrum praedictum, et similiter calor unus et seminale principium in eo unum, secundum quod dictum est, disponit ergo illud seminarium unum totam materiam ad suscipiendum formam et actum unum, qui perficiat omnes partes materiae illius prius existentis sub una et eadem forma seminis et secundum rationem mixti, ac si forma mixti fuisset educta de potentia materiae. Quare, cum, ut dictum est, anima non infunditur corpori sive materiae nisi prout est dispositiva ad illam suscipiendam, in tali ergo materia ad perficiendum tale monstrum necesse est ponere, secundum illos, quod non sit nisi una anima intellectiva, et ita, quod non sit nisi unus homo.<sup>57</sup>

Poiché la questione è già stata analizzata in modo anche molto fine, mi limito qui solo a sottolineare come il testo di Enrico renda inequivocabile la distinzione tra la posizione attribuibile agli “averroisti”, in cui si pone da una parte un solo intelletto separato, e dall’altra (nei singoli uomini) una sola forma sensitiva come *forma materialis unica realis*, da quella propria di Tommaso, che è l’unica tuttavia a essere qualificata nel passo come tale da porre un’*unica forma substantialis*. Se Peckham, nella famosa lettera del novembre 1284, avesse sovrapposto le due tesi, facendo di Sigieri l’inventore della posizione adottata poi da Tommaso, avrebbe commesso un errore talmente grossolano da risultare del tutto implausibile. Se poi ci si ricorda che per Sigieri, come abbiamo visto, l’intelletto si unisce all’anima sensitiva come *operans intrinsecum* tale da rappresentare un’ulteriore forma o perfezione, facendo sì che l’atto del

---

<sup>57</sup> HENRICUS DE GANDAVO 1991 [*Quodl.* VI, q. 14], 162-163, ll. 58-00. Sulla questione arricchiana cfr. KÖNIG-PRALONG 2008; DE LIBERA 2008, 439-441 e 2010, 203-230; RESNICK 2013, 360-364; ZUCCOLIN 2017 e ZUCCOLIN 2019, 169-183.

pensiero non sia attribuibile al solo intelletto ma al singolo composto umano,<sup>58</sup> la distanza tra le due posizioni si fa ancora più marcata (di fatto, l'una è anzi concepita *in antitesi all'altra*), e la possibilità di una loro identificazione ancora più inverosimile.

Del resto, anche all'interno della scuola francescana l'interpretazione della posizione averroista è tutt'altro che univoca. In quelli che vengono giustamente considerati come testi-chiave della controversia sull'unicità o pluralità delle forme sostanziali nel composto umano, e cioè il *De gradu formarum* e la q. 39 della proprie *Quaestiones disputatae*, Riccardo di Mediavilla afferma esplicitamente che l'impianto generale del pensiero averroista, se correttamente inteso (a partire soprattutto dalla dottrina delle dimensioni indeterminate), depone più a favore della pluralità delle forme che a favore dell'unità. Così per esempio nel *De gradu formarum*:

Ad illud quod tu arguis decimo octavo per Commentatorem *De substantia orbis* qui, loquens de subiecto transmutationis naturalis, dicit quod, si haberet formam, nullam aliam reciperet nisi illa destructa etc., dico quod intelligit de forma completa, quia non intendit negare quin in fundamento transmutationis naturalis sit aliquis gradus formae valde imperfectus, quia aliter non possit sustineri quod ipse dicit, scilicet quod in fundamento naturalis transmutationis sunt indeterminatae dimensiones, quia nulla dimensio, nec aliquod aliud accidens potest esse in materia, nisi mediante aliqua forma substantiali completa vel incompleta, vel aliquo gradu formae incompleto. Unde ex mente Commentatoris magis videtur fuisse opinio quae ponit plures formas in composito eo modo quo pono, sicut patet per ipsum XII *Metaphysicae* per auctoritatem superius allegatam, et etiam per illud quod dicit Super illud I *Metaphysicae*: Quoniam autem in fundamento naturae etc., ubi dicit sic: "Materia primo recipit formam universalem et postea, mediante forma universali, recipit formas alias usque ad individuales"; et per illud etiam quod dicit Super VIII *Metaphysicae* ubi dicit sic: "Substantias vero materiales diversas oportet nos non ignorare, quoniam, etsi omnes resolvuntur in ultimo in unam materiam, tamen unaquaque earum habet materiam propriam propinquam". In quo bene dat intelligere et satis expresse esse in essentia materiae aliquam formam substantialem incompletam,

---

58 Cfr. *supra*, nota 43.

vel aliquem gradum formae incompletum, appropinquantem materiam formae completivae prius ordine naturali quam recipiat complementum. Cui etiam consonat illud quod dicit Super principium I Physicorum super illud verbum: Cum sciverimus causas eius simplices, ubi dicit sic: "Et intendit, ut mihi videtur, causas existentes in re, primas et non compositas, et sunt prima materia et ultima forma: quae enim sunt praeter primam materiam et ultimam formam cuiuslibet rerum naturalium, sunt materiae compositae et formae compositae". Ex his satis patet, ut videtur, quod non fuit intentio Commentatoris quod in quolibet composito esset una forma substantialis tantum.<sup>59</sup>

Dunque, agli occhi di un francescano particolarmente attento alla questione della pluralità delle forme sostanziali, Averroè non può essere considerato come un sostenitore della tesi 'monista';<sup>60</sup> se Sigieri si fosse distaccato dal Commentatore su questo punto cruciale, avrebbe quindi meritato – agli occhi di Riccardo – di essere qualificato più come tomista che come averroista. D'altra parte, il modo in cui Riccardo interpreta il rapporto tra la sensitiva e l'anima razionale che proviene dall'esterno potrebbe valere sia nel caso in cui l'anima stessa sia assunta come individuale, sia nel caso in cui essa sia invece assunta come unica e separata. E qualcosa di molto simile si ritrova nello stesso Peckham, che per altro, nella lunga questione dedicata alla confutazione del monopsichismo averroista, non introduce alcun riferimento a un possibile

---

<sup>59</sup> ZAVALLONI 1951, 153-154, ll. 29-63. E così ugualmente nella q. 39 delle *Quaestiones disputatae* di cui riporto solo il passo conclusivo [RICHARD DE MEDIAVILLA 2014, 238-241 (testo latino e traduzione francese)]: «Ecce quod auctoritates Commentatoris magis videntur sonare pro pluralitate formarum in quolibet composito mixto quam pro unitate, quamvis forte non tam sunt extendende quam prima facie videntur sonare, sed principaliter adduxi eas ad monstrandum quod non fuit intentio sua negare pluralitatem formarum». Si potrebbe obiettare che Riccardo mette qui del tutto tra parentesi la questione del monopsichismo, ma in verità il modo stesso in cui Riccardo illustra la relazione tra gli altri gradi formali del composto umano e l'anima razionale che viene dall'esterno potrebbe applicarsi tanto all'infusione da parte di Dio dell'anima razionale individuale quanto al rapporto tra l'uomo e un intelletto unico e separato. Né nel volume di Zavalloni né in MAZZARELLA 1978 – le due principali ricostruzioni d'insieme della controversia sull'unicità o pluralità delle forme sostanziali nel composto umano – Sigieri compare come possibile sostenitore della tesi monista.

<sup>60</sup> Cfr. anche MICHAEL 1992, 163-164.

nesso con la questione dell'unicità della forma sostanziale.<sup>61</sup>

Mi sembra così difficile – sulla base di questa ricognizione – individuare in Sigieri il possibile bersaglio polemico dell'offensiva francescana intorno a un ipotetico nesso (per nulla pacifico, e comunque non unanimamente condiviso) tra unicità della forma sostanziale e unicità e separazione dell'intelletto possibile. E questo è in effetti ciò che sembra concedere (ma solo in parte, come vedremo subito) lo stesso Piron, quando osserva per esempio che il personaggio *erroneus et famosus* chiamato in causa da Ruggero Bacone come l'autore della tesi secondo cui l'uomo sarebbe costituito nel suo essere specifico prima dell'anima razionale non potrebbe essere identificato con Sigieri:

L'argumentation rapportée par Roger Bacon au sujet de la composition de l'âme ne correspond pas exactement à celle que développent les premiers textes connus de Siger de Brabant. Ce point précis ne permet donc pas de l'identifier à l'homme «célèbre et dans l'erreur».<sup>62</sup>

O quando riconosce analogamente che «[e]n réalité, Olivi sait parfaitement que l'unicité de la forme substantielle est incompatible avec toute idée d'un engendrement de la part sensitive»<sup>63</sup> e che «[en] sens inverse, les arguments avancés pour faire ressortir l'impossibilité d'une union immédiate entre une forme intellectuelle et une matière corporelle possèdent des traits comparables à ceux que manie Siger de Brabant».<sup>64</sup>

---

61 PECKHAM 2002 [*Quaestiones de anima*, q. 5 (*Utrum sit unus intellectus in omnibus hominibus*)], 365-391. E d'altra parte, è inequivocabile che nella q. 11 del suo *Quodlibet IV* (disputato proprio presso la Curia tra il 1277 e il 1279), Peckham abbia come unico obiettivo polemico Tommaso d'Aquino. Cfr. WILSON 1998.

62 PIRON 2006, 283.

63 PIRON 2006, 285.

64 *Ibid.*



## 9. Sigieri e 'Mister Big' (*quidam magister magnus*)

Per riassumere quanto appena visto: anche ammettendo che alcuni francescani abbiano postulato o ipotizzato una connessione tra la tesi dell'unicità della forma sostanziale e l'unicità dell'intelletto, si dovrebbe comunque riconoscere come molto improbabile che essi (e Peckham in particolare) potessero avere di mira Sigieri – tanto più che, come abbiamo visto, Sigieri adotta una formula, intorno allo statuto dell'anima, perfettamente conforme a quanto richiesto da Kilwardby e Peckham stesso (non una *forma simplex*, ma un'*anima composita*). Certo, questo pone la spinosa questione dell'identificazione di chi sia stato allora il vero bersaglio dei francescani, nell'ipotesi che tale bersaglio possa poi eventualmente coincidere con uno degli 'inventori' della dottrina dell'unicità della forma sostanziale citati da Peckham nella sua lettera. Se questo interrogativo appare a prima vista fuorviante e antieconomico, converrà rammentare che qualche tempo fa qualcosa del genere era stato proposto da Concetta Luna a proposito dell'identificazione del *quidam magister magnus* ricordato da Egidio Romano in un celebre passaggio del suo *Commento al II libro delle Sentenze*:

Nos, cum adhuc essemus baccalaureus, vidimus quendam magistrum magnum, in philosophia maiorem qui tunc esset Parisiis, volentem tenere opinionem Commentatoris, concedentem quod homo non intelligit nisi sicut caelum intelligit quia intelligit motor caeli, sic etiam homo intelligit quia intelligit intellectus separatus. Sed ex quo concedebat se non intelligere, concedebat quod nullus deberet cum ipso disputare. Nam cum brutis et cum arboribus et universaliter cum non intelligentibus non est disputandum.<sup>65</sup>

Tradizionalmente, si è sempre ritenuto che Egidio si riferisse a Sigieri, e si è anche ipotizzato che il passaggio potesse essere una delle fonti che avrebbero

<sup>65</sup> AEGIDIUS ROMANUS 1581 [*In II Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1], t. II, 48aD-bA; LUNA 1999, 656.

suggerito a Dante di collocare la «luce eterna» di Sigieri nel *Paradiso*. Per Luna, invece,

le «grand maître» que Gilles mentionne dans ce passage ne peut être identifié ni à Siger de Brabant ni à Boèce de Dacie, car à cette époque Siger ne souscrit sûrement pas à la thèse «homo non intelligit», soutenue dans les *Quaestiones* de Giele, et que rien, dans les écrits de Boèce, ne nous autorise à lui attribuer cette thèse. Or, si les *Quaestiones* de Giele ne sont l'œuvre ni de Siger ni de Boèce et que nous ne connaissons aucun maître averroïste important en dehors de Siger et de Boèce, qui est-ce le «grand maître» auquel fait allusion Gilles?<sup>66</sup>

Giele stesso – l'editore delle anonime *Quaestiones* sul *De anima* in cui viene esplicitamente sostenuta la tesi «homo non intelligit»<sup>67</sup> – aveva in verità cercato di dare al *magister magnus* «le visage du jeune Siger de Brabant», ipotizzando che Sigieri avesse sostenuto nel 1265 una posizione poi abbandonata nella prima metà degli anni Settanta (1273-1274?) nel *De anima intellectiva*. Sulla base dell'analisi incrociata dei tre principali testi egidiani sulla questione – la redazione definitiva (*ordinatio*) del *Commento al II libro delle Sentenze* (terminata dopo il 1309), il *De plurificatione intellectus possibilis* (verosimilmente 1274-1275) e la giovanile *Reportatio* della lettura del II libro delle *Sentenze* (1270-1271) – Concetta Luna era pervenuta a una conclusione diversa:

puisque la *Rep[ortatio]* nous assure que le souvenir de Gilles se rapporte précisément à l'époque où il lisait les *Sentences*, c'est-à-dire à une époque où Siger n'a sûrement pas soutenu la proposition «homo non intelligit», il faut se résigner

---

66 LUNA 1999, 657.

67 GIELE, VAN STEENBERGHEN, BAZÁN 1971. La sezione più importante del *Commento* dell'Anonimo di Giele, per quel che qui interessa, è la q. 4 relativa al II libro del *De anima* (*Utrum anima intellectiva sit secundum suam substantiam coniuncta corpori sicut perfectio eius substantialis*): la risposta è inequivocabilmente negativa, segnando anche a questo proposito uno scarto abbastanza evidente rispetto alle posizioni di Sigieri nel *De anima intellectiva* (cfr. in particolare *supra*, nota 43).

non seulement à laisser l'Anonyme de Giele à son anonymat, mais aussi à l'identifier au «grand maître» dont parle Gilles, et à admettre ainsi qu'en 1270-71, la Faculté des arts de Paris comptait parmi ses maîtres un philosophe averroïste de grand renom qui, n'étant ni Siger de Brabant ni Boèce de Dacie, nous reste inconnu<sup>68</sup>.

Contro tutta una tradizione di studi che, nel bene e nel male, vanta più di un secolo, bisognerebbe così ammettere che il vero esponente di punta o i veri esponenti dell'averroismo latino (se qualcosa del genere è mai effettivamente esistito) ci sono ancora del tutto sconosciuti. E se davvero così è, o così fosse, perché mai si dovrebbe ritenere che i due *saeculares* evocati da Peckham come i veri 'inventori' della tesi dell'unicità della forma sostanziale debbano essere ricondotti a figure a noi già note? Dal punto di vista dottrinale, nulla sembra condurci in direzione di Sigieri, e a questo punto – se si proseguisse oltre su questa pista – nulla ci vieterebbe perfino di immaginare che Peckham possa riferirsi proprio a questo «grande maestro» (l'Anonimo di Giele?) che non ha avuto la fortuna di essere messo da Dante nel *Paradiso*, e in verità, neppure di essere mai stato citato in modo riconoscibile da nessuno dei suoi pur numerosi avversari – ma che dovrebbe essere tuttavia morto *in partibus transalpinis*.

Ritengo tuttavia che questa strada ci porti troppo lontano, e sia lungi dall'essere anch'essa sufficientemente fondata. Non è qui in gioco solo la frustrazione degli storici per l'incapacità di dare un nome, e soprattutto un contesto istituzionale e dottrinale più preciso, a una figura che pure avrebbe giocato un ruolo così importante nella storia intellettuale della seconda metà del XIII secolo, o la semplice adesione al principio di parsimonia anche nel campo dell'indagine storiografica. Il 'ricordo' di Egidio nell'*ordinatio* del *Commento al II libro delle Sentenze* non è così circostanziato – mi sembra – da permette-

---

68 LUNA 1999, 658.

re di identificare con precisione assoluta a chi il maestro agostiniano si stia o non si stia riferendo, e la tesi del *magister magnus* in esso richiamata si presta a essere intesa sia in senso assoluto («homo non intelligit»), sia in senso più qualificato (l'uomo non pensa se non attraverso la congiunzione dell'intelletto). Per altro, se è vero – come Concetta Luna stessa concede – che Egidio nella *Reportatio* fraintende palesemente il senso dell'argomentazione tommasiana contro Averroè,<sup>69</sup> nulla ci impedisce di pensare che il giovane baccelliere abbia frainteso anche il senso della posizione tenuta nello stesso periodo da Sigieri. Se poi l'Anonimo di Giele fosse anche il personaggio *erroneus et famosus* evocato da Ruggero Bacone nei *Communia naturalia*, la situazione – come già evidenziato da Piron – diventerebbe ancora più intricata, perché la posizione dell'Anonimo non si troverebbe solo a valle del *De unitate intellectus* di Tommaso d'Aquino, ma anche a monte di esso: in altri termini, l'Anonimo non si limiterebbe solo a reagire all'intervento di Tommaso, ma l'avrebbe anche provocato, sostenendo le proprie tesi anche prima del ritorno di Tommaso a Parigi. Per questo, lo stesso Piron fa una specie di passo indietro, affermando che l'identificazione tra il *magister magnus* e Sigieri non dovrebbe forse essere del tutto scartata.<sup>70</sup>

Comunque stiano le cose a proposito della questione dell'unicità e separazione dell'intelletto possibile, ritengo che a proposito dell'unicità della forma sostanziale la situazione sia ben diversa. Almeno quattro punti mi sem-

---

69 LUNA 1999, 653-654.

70 PIRON 2006, 304-305: «[...] on comprendra toujours mieux un texte en restituant un visage à son auteur, ne serait-ce que pour le replacer à un moment donné d'un parcours intellectuel ou l'inscrire à sa date au sein d'une polémique. Dans le cas qui nous occupe, la liste des suspects est fort réduite, à tel point qu'il est impossible d'éluder une question préjudicielle. L'"homme célèbre" pourrait-il ne faire qu'un avec le philosophe le plus célèbre de son temps? En l'état actuel de la recherche, la possibilité que Siger soit ce "grand philosophe" ne peut être écartée».

brano allora meritevoli di essere sottolineati ancora una volta:

(i) in primo luogo, va ribadito che negli scritti a noi pervenuti, Sigieri non difende affatto la tesi dell'unicità della forma sostanziale così come essa viene evocata e condannata da Kilwardby e Peckham;

(ii) è difficile se non impossibile, stando a quel che si è visto, che Peckham non fosse neppure in grado di distinguere tra l'unicità della forma sensitiva (ammesso che Sigieri abbia mai sostenuto qualcosa del genere!) e la presenza di un'unica *forma simplex* nel composto umano;

(iii) nessun presunto "averroista" (incluso l'Anonimo di Giele) e in verità nessun maestro delle Arti a noi noto sembra sostenere esplicitamente l'unicità della forma sostanziale nel composto umano *prima* di Tommaso d'Aquino;

(iv) in tutti gli interventi di Peckham successivi alla lettera del novembre 1284, ogni riferimento a sostenitori della tesi dell'unicità diversi da Tommaso d'Aquino scompare completamente. È sufficiente, a quest'ultimo proposito, dare un'occhiata alle lettere di Peckham poi incluse anche nel *Chartularium Universitatis Parisiensis*. Nella lettera del 7 dicembre 1284 – a meno di un mese dalla lettera precedente – Peckham scrive al cancelliere di Oxford per chiarire ancora una volta di non voler condurre un attacco contro i frati predicatori, e tutto il peso della vicenda viene spostato direttamente su Tommaso d'Aquino (senza alcuna menzione di ipotetici *saeculares*). Anzi, Peckham ricorda ora che Tommaso stesso, in sua presenza, si era rimesso al parere dei teologi parigini, che la questione era rimasta in sospenso presso la curia romana per la scomparsa di Giovanni XXI, e che il vescovo Tempier aveva in animo di procedere alla discussione degli articoli incriminati da parte di una

commissione di teologi, ma era stato infine indotto a soprassedere.<sup>71</sup> Tutto il contesto a cui Peckham fa qui riferimento è strettamente teologico – come avevamo per altro già osservato in precedenza – almeno per quel che riguarda Parigi. Quanto alla condanna da parte di Kilwardby, sarebbe stata originata da *certamina puerilia* scoperti a Oxford, in cui si sarebbe poi *indecenter* intromesso qualche *curiosus theologus*.<sup>72</sup> In tutta questa ricostruzione, molto più dettagliata (anche se probabilmente anch'essa un po' artefatta o modellata *ad hoc*) di quella della lettera del mese prima, non figura alcun riferimento ad altri possibili fautori della tesi, e certamente non ad *artista* parigini o a Sigieri in particolare (che certamente non poteva essere coinvolto nei *certamina oxoniensi* citati da Peckham).

Il primo gennaio 1285 Peckham torna ancora sull'argomento, e questa volta non esita a scrivere che la dottrina dell'unicità era stata difesa da Tommaso, anche se Tommaso stesso, come viene ripetuto, si era rimesso in proposito al parere dei colleghi teologi di Parigi:

Quandam autem illarum opinionum tetigimus specialiter, eam manifestis ratio-

---

71 PECKHAM 1885, 866 [CUP I, n. 517, 625]: «Causam vero opinionum bonae memoriae fratris Thomae de Aquino, quas fratres ipsi opiniones sui ordinis esse dicunt, quas tamen in nostra praesentia subiecit idem reverendus frater theologorum arbitrio Parisiensium magistrorum, pendere diximus in Romana curia indecisam; pro eo quod cum vacante sede apostolica per mortem sanctae memoriae domini Johannis Dei gratia tunc temporis Romani Pontificis, episcopus Parisiensis Stephanus bonae memoriae ad discussionem ipsorum articulorum de consilio magistrorum procedere cogitaret; mandatum fuisse dicitur eidem episcopo per quosdam Romanae curiae dominos reverendos, ut de facto illarum opinionum supersederet penitus, donec aliud reciperet in mandatis».

72 PECKHAM 1885, 866-867 [CUP I, n. 517, 625]: «Aliud igitur est, quod de scriptis theologis est Romanae celsitudini reservatum Parisiis, ab eo quod inventum Oxoniae in certaminibus puerilibus per praedecessoris nostri sapientiam est damnatum. Quod si quispiam theologus curiosus hujusmodi quaestionibus puerilibus tractatus theologicos miscuerit indecenter, sicut olim Israelitae pro acuendis ligonibus ad Philistinorum malleos descenderunt, non valemus propter hoc dimittere nec debemus pro zelo quorundam temerario, quin parvulos nostros ab errorum laqueis ut possumus eruamus [...]».

nibus impugnantibus, ponentium videlicet, 'in homine existere tantummodo formam unam', pro eo quod ex ipsa sequitur, nullum corpus sancti totaliter vel partialiter in toto orbe existere, vel in urbe, cum sine unitate formae generalis aut specialis nullum corpus possit numeraliter esse unum. Alia etiam inconvenientia sequuntur innumera ex hoc ipso. *Fuit revera illa opinio fratris Thomae sanctae memoriae de Aquino, sed ipse in hiis et in aliis hujusmodi dictis suis suam innocentiam Parisius in collegio magistrorum theologiae humiliter declaravit, subjiciens omnes suas hujusmodi sententias libramini et limae Parisiensium magistrorum, cujus nos per auditus proprii certitudinem testes sumus.*<sup>73</sup>

Anche in questo caso, non c'è più alcun riferimento ad altri 'inventori' della tesi, anche se la lettera insiste in modo generale sui pericoli che la filosofia reca con sé, minando le fondamenta della teologia di Agostino e degli altri *doctores authentici*.

Peckham rinuncia dunque, già a partire dagli interventi immediatamente successivi alla lettera del 10 novembre 1284, a insistere sulla provenienza non tommasiana della tesi condannata. Perché questo cambio di strategia? La risposta più semplice è forse che Peckham stesso si è immediatamente reso conto che la sua prima mossa non risultava particolarmente credibile ed efficace nei confronti dei suoi interlocutori.

L'importanza della menzione dei due *saeculares* nella lettera del novembre 1284 va così circoscritta e ridimensionata. Probabilmente Peckham l'aveva inserita piuttosto frettolosamente come prima giustificazione possibile nei confronti delle rimostranze irate di Guglielmo di Hothum e come tentativo maldestro di allontanare da sé l'accusa di cercare solo uno scontro diretto tra i due principali ordini mendicanti. Ma con il dilagare della polemica, travolto dall'*affaire* Knapwell, Peckham si sarebbe sbarazzato senza problemi di questa costruzione, per scegliere la via del confronto diretto e violento con lo

---

<sup>73</sup> PECKHAM 1885, 871 [CUP I, n. 518, 626-627].

stesso Knapwell e con i seguaci più fedeli di Tommaso.

Che ne è allora di Sigieri in tutto questo? Molto poco, credo. Se mai Peckham avesse davvero voluto riferirsi a Sigieri come a uno dei due *saeculares* potrebbe averlo fatto solo per due residue ragioni:

(i) per gettare sulle sue spalle il peso di qualsiasi errore, se Sigieri fosse davvero già deceduto (anche se non abbiamo più nessun motivo oggettivo per ritenerlo...), o avesse comunque lasciato l'insegnamento a Parigi per effetto della citazione inquisitoriale, e chiamare in causa qualcuno che non avrebbe potuto difendersi, senza preoccuparsi troppo né della coerenza dottrinale né di quanto effettivamente sostenuto da Sigieri stesso;

(ii) per mettere in atto un piccolo capolavoro di perfidia: nel momento stesso in cui fingerebbe di scagionare Tommaso, per placare le proteste dei domenicani, Peckham lo starebbe in realtà associando alla figura di chi sarebbe morto miseramente in terra straniera, come conviene a tutti i nemici della Chiesa.

Ma è evidente che queste due possibili ragioni si fondano su un circolo vizioso, o almeno su una petizione di principio: entrambe presuppongono infatti se stesse, dal momento che hanno senso solo se si ritiene che Peckham abbia veramente inteso riferirsi a Sigieri – ciò che in realtà mi sembra appunto ancora tutto da dimostrare.

## **10. Qualche osservazione conclusiva**

Alla luce di quanto si è cercato di mostrare, è assai poco plausibile che Peckham, nella propria lettera del 10 novembre 1284, si riferisca a Sigieri di Brabante. Ma in tal modo l'intera base documentaria su cui poggia la convinzio-



ne che Sigieri sia morto in Italia prima del novembre 1284 appare meno granitica e coerente di quanto non sia stato comunemente ritenuto. Soprattutto, il legame tra le varie fonti si rivela meno scontato, e talora dettato solo dalla volontà di ritrovarvi un esito già precostituito: il *Fiore* e il X canto del *Paradiso* non dicono affatto la stessa cosa, e la credibilità delle informazioni trasmesse tanto dal *Fiore* quanto dalla *Continuatio brabantina* è strettamente connessa a una certa interpretazione – che appare appunto poco plausibile – della lettera di Peckham. La fine di Sigieri così come viene solitamente interpretata potrebbe così essere anche solo una leggenda nera, con un valore storiografico appena superiore – come già si diceva – all’ipotesi dantesca dell’avvelenamento di Tommaso d’Aquino su mandato di Carlo d’Angiò o alla notizia riportata da Quétif e Échard secondo cui Sigieri stesso sarebbe uscito indenne dalle turbolente vicende del 1276-1277, sarebbe entrato nell’ordine domenicano (come alcune fonti dicono pure di Boezio di Dacia) e, al pari di Bernieri di Nivelles, avrebbe concluso la sua carriera accademica alla Facoltà di Teologia. Detto questo, fa parte del lavoro dello storico, e della sua auspicabile se non necessaria umiltà, limitarsi solo a osservare che le cose *potrebbero* anche essere andate così come vuole il racconto tradizionale, ma *potrebbero anche* – con maggiore probabilità e plausibilità – essere andate diversamente.

Cosa cambia in definitiva adottando questa maggiore cautela? Intanto, che non mi sembra che si possa più assumere novembre 1284 come termine assoluto *ante quem* né il periodo 1281-1284 come quello in cui collocare con certezza la morte di Sigieri, il che potrebbe anche alla fine rendere in linea di principio meno rigida la cronologia dei suoi pochi scritti a noi pervenuti (anche se resta vero che Sigieri *potrebbe* comunque aver cessato di scrivere intorno al 1276-1277). Ciò si riflette evidentemente anche sulla datazione del *Fiore*.

Sulle implicazioni che una diversa ricostruzione della fine di Sigieri potrebbe avere ai fini della valutazione della sua presenza nel *Paradiso* dantesco mi sono già soffermato, e non è il caso che ci ritorni in questa sede.<sup>74</sup> Vorrei invece aggiungere solo una piccola, duplice considerazione di ordine metodologico: il modo in cui, a partire dai documenti disponibili, si è edificato come una certezza il racconto della fine di Sigieri mostra il peso che tanto un approccio *ideologico* (la volontà di preservare – nel bene e nel male – l’immagine di un Sigieri fermo oppositore dell’ortodossia, e perciò perseguitato e colpito da un destino tragico)<sup>75</sup> quanto un approccio puramente *prosopografico* (la scelta di ricondurre ogni elemento dottrinale di un certo tipo a un autore a cui sono state già attribuite come paradigmatiche e peculiari quelle stesse determinate caratteristiche dottrinali)<sup>76</sup> possono esercitare sull’interpretazione dei testi. Che nella storia della filosofia, e in quella della filosofia medievale in particolare, non sempre i testi e i riferimenti in essi contenuti possano essere ascritti a chi vorremmo, è in definitiva qualcosa che si deve mettere sempre in conto, e a cui, nella peggiore delle ipotesi, ci si può o ci si deve alla fine semplicemente rassegnare.

PASQUALE PORRO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO

---

74 PORRO 2020.

75 Nello stile per esempio di LEY 1957.

76 Un modello esemplare di storiografia coerentemente antiprosopografica mi sembra rappresentato dagli studi di Anneliese Maier, in cui l’attenzione cade sempre più sulla trama dei dibattiti e dei riferimenti intertestuali che sui singoli autori, e in cui le posizioni anonime hanno lo stesso peso di quelle di Tommaso d’Aquino o Ockham.

## BIBLIOGRAFIA

AEGIDIUS ROMANUS 1581 = AEGIDIUS ROMANUS, *In secundum librum Sententiarum Quaestiones. Pars secunda*, Venetiis, apud Franciscum Zilettum; rist. anast. Frankfurt a.M., Minerva 1968.

AEGIDIUS ROMANUS 1985 = AEGIDIUS ROMANUS, *Apologia*, ed. ROBERT WIELOCKX, Firenze, Olschki (Unione Accademica Nazionale. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, 4 – Aegidii Romani Opera Omnia, 3/1).

AMERINI 2009 = FABRIZIO AMERINI, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, Pisa, ETS (Philosophica, 58).

ANON. [*Continuatio brabantina*] 1879 = *Continuatio brabantina chronici Martini Oppaviensis*, ed. LUDWIG WEILAND, Hannover, Hahn (Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum tomus 24).

BATAILLON 1981 = LOUIS-JACQUES BATAILLON, «Bulletin d'histoire des doctrines médiévales: le treizième siècle (fin)», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981), 101-122.

BIANCHI 2012 = LUCA BIANCHI, «Aristotle Among Thirteenth-Century Franciscans: Some Preliminary Remarks», in KENT EMERY, JR., WILLIAM J. COURTENAY, STEPHEN M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts. Acts of the XV<sup>th</sup> Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, University of Notre-Dame, 8-10 October 2008, Brepols, Turnhout (Rencontres de Philosophie Médiévale, 15), 237-259.

BIANCHI 2017 = LUCA BIANCHI, «Boèce de Dacie et Averroès: essai d'un bilan», in DRAGOS CALMA, ZÉNON KALUZA (eds.), *Regards sur les traditions philosophiques (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles)*, Leuven, Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy, I/56), 127-151.

BOUREAU 1999 = ALAIN BOUREAU, *Théologie, science et censure au XIII<sup>e</sup> siècle. Le cas de Jean Peckham*, Paris, Les Belles Lettres (L'âne d'or).

BRADY 1970 = IGNATIUS BRADY, «Background to the Condemnation of 1270: Master William of Baglione, O.F.M.», *Franciscan Studies* 30 (1970), 5-48.

BRENET 2008 = JEAN-BAPTISTE BRENET, «Ame intellectuelle, âme cogitative: Jean de Jandun et la *duplex forma propria* de l'homme», *Vivarium* 46 (2008) 318-341.

BRENET 2013 = JEAN-BAPTISTE BRENET, «Siger de Brabant et la notion d'*operans intrinsecum*: un coup de maître?», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 97 (2013), 3-36.

CALDERA 2007 = FEDERICA CALDERA, «La source inattendue d'un 'néo-augustinien': Averroès dans le *Commentaire sur les Sentences* de Guillaume De la Mare», in JEAN-BAPTISTE BRENET (ed.), *Averroès et les averroïsmes juif et latin*. Actes du Colloque International (Paris, 16-18 juin 2005), Turnhout, Brepols (*Textes et Études du Moyen Âge*, 40), 275-297.

CALLUS 1955 = DANIEL A. CALLUS, *The Condemnation of St Thomas at Oxford*, London, Blackfriars (1<sup>a</sup> ed. 1946).

CALMA 2011 = DRAGOS CALMA, *Études sur le premier siècle de l'averroïsme latin. Approches et textes inédits*, Turnhout, Brepols (*Studia Artistarum*, 31).

COLLEY 2015 = CALEB GLEN COLLEY, «The Plurality of Substantial Forms in John Pecham», *Franciscan Studies* 73 (2015), 59-80.

CUP 1889 = *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. HEINRICH DENIFLE, ÉMILE CHÂTELAIN, t. I, Paris, Delalain.

DANTE ALIGHIERI 1946-1951 = DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di ARNALDO MOMIGLIANO, Firenze, Sansoni, 3 voll.

DANTE ALIGHIERI 1984 = *Il Fiore e Il Detto d'Amore*, attribuibili a DANTE ALIGHIERI, a cura di GIANFRANCO CONTINI, Milano, Mondadori.

DANTE ALIGHIERI 2012 = DANTE ALIGHIERI, *Il Fiore e il Detto d'Amore*, a cura di LUCIANO FORMISANO, Roma, Salerno (Pubblicazioni del Centro Pio Rajna. Nuova Edizione Commentata delle Opere di Dante, VII/1).

DELLE DONNE 2010 = FULVIO DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Storia dello Studium di Napoli in età sveva*, Bari, Adda (*Quaderni del Centro di Studi Normanno-Svevi*, 3).

DONDAINE 1947 = ANTOINE DONDAINE, «Le manuel de l'inquisiteur (1230-1330)», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 17 (1947), 85-194.

DOUIE 1952 = DECIMA L. DOUIE, *Archbishop Peckham*, Oxford, Clarendon Press.

DRONKE 1998 = PETER DRONKE, *Dante e le tradizioni latine medievali*, Bologna, il Mulino.

FITZPATRICK 2017 = ANTONIA FITZPATRICK, *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, Oxford, Oxford University Press.

GAUTHIER 1983 = RENÉ ANTOINE GAUTHIER, «Notes sur Siger de Brabant. I: Siger en 1265», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 67 (1983), 201-232.

GAUTHIER 1984 = RENÉ 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 (1984), 3-49.

GIELE, VAN STEENBERGHEN, BAZÁN 1971 = MAURICE GIELE, FERNAND VAN STEENBERGHEN, BERNARDO C. BAZÁN, *Trois commentaires anonymes sur le traité de l'âme d'Aristote*, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts (Philosophes médiévaux, 11).

GLORIEUX 1927(1) = PALÉMON GLORIEUX, «Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284-1286)», *Revue thomiste* 32 (1927), nouvelle série X, 259-291.

GLORIEUX 1927(2) = *Les premières polémiques thomistes: I. le Correctorium Corruptorii «Quare»*, ed. PALÉMON GLORIEUX, Le Saulchoir, Kain, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (Bibliothèque thomiste, 9).

GUGLIELMO DI TOCCO 2015 = GUGLIELMO DI TOCCO, *Storia di san Tommaso d'Aquino*, a cura di DAVIDE RISERBATO, Milano, Jaca Book.

GUILELMUS DE TOCCO 1996 = *Ystoria sancti Thome de Aquino de Guillaume de Tocco*, a cura di CLAIRE LE BRUN-GOUANVIC, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies (Studies and Texts, 127).

HENRICUS DE GANDAVO 1987 = HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet VI*, ed. GORDON A. WILSON, Leuven, Leuven University Press (Henrici de Gandavo Opera Omnia, 10).

HÖDL 1964 = LUDWIG HÖDL, «Neue Nachrichten über die Pariser Verurteilungen der thomasischen Formlehre», *Scholastik* 39 (1964), 178-196.

KÖNIG-PRALONG 2008 = CATHERINE KÖNIG-PRALONG, «Évaluations des savoirs d'importation dans l'Université médiévale: Henri de Gand en position d'expert», *Revue européenne des sciences sociales* 46 (2008), 11-28.

LEY 1957 = HERMANN LEY, *Studie zur Geschichte des Materialismus in Mittelalter*, Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaften.

DE LIBERA 1991 = ALAIN DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil.

DE LIBERA 2008 = ALAIN DE LIBERA, «Le présent roi du Mogol et le baptême des siamois. Sur l'identité personnelle, du Moyen Âge à John Locke», in ALESSANDRA BECCARISI, RUEDI IMBACH, PASQUALE PORRO (eds.), *Per perscrutationem philosophicam. Neue Perspektiven der mittelalterlichen Forschung. Loris Sturlese zum 60. Geburtstag gewidmet*, Hamburg, Felix Meiner Verlag (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi. Beihefte, 4), 418-446.

DE LIBERA 2010 = ALAIN DE LIBERA, *Archéologie du sujet. II: La quête de l'identité*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

LUNA 1999 = CONCETTA LUNA, «Quelques précisions chronologiques à propos de la controverse sur l'unité de l'intellect», *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 83 (1999), 649-684.

MANDONNET 1911 = PIERRE MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*. Deuxième édition revue et augmentée, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie (Les philosophes belges) (1<sup>a</sup> ed. 1899).

MARTÈNE, DURAND 1717 = EDMUND MARTÈNE, URSIN DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V, Lutetiae Parisiorum, sumptibus F. Delaulne, H. Foucault, M. Clouzier, J.-G. Nyon, S. Ganeau, N. Gesselin.

MAZZARELLA 1978 = PASQUALE MAZZARELLA, *Controversie medievali. Unità e plu-*

*ralità delle forme*, Napoli, Giannini (I Principii, 13).

MICHAEL 1992 = EMILY MICHAEL, «Averroes and the Plurality of Forms», *Franciscan Studies* 52 (1992), 155-182.

NARDI 1948 = BRUNO NARDI, «Note per una storia dell'averroismo latino. IV. Sigieri di Brabante e maestro Gosvino de la Chapelle», *Rivista di storia della Filosofia* 3 (1948), 120-122.

PARIS 1895 = GASTON PARIS, *La poésie du Moyen Âge. Leçons et lectures. Deuxième série*, Paris, Hachette.

PASNAU 2002 = ROBERT PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae I<sup>a</sup> 75-89*, Cambridge, Cambridge University Press.

PATAR 2000 = BENOÎT PATAR, *Dictionnaire abrégé des philosophes médiévaux*, Longueuil, Les Presses Philosophiques.

PECKHAM 1885 = *Registrum Epistolarum fratris Johannis Peckham Archiepiscopi Cantuariensis*, ed. CHARLES TRICE MARTIN, III, Her Majesty's Stationery Office, London, repr. Cambridge, Cambridge University Press 2012.

PECKHAM 2002 = IOANNES PECHAM, *Quaestiones disputatae*, ed. GIRARD J. ETZKORN, HYERONIMUS SPETTMANN, LIVARIUS OLIGER, Grottaferrata (Roma), Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 28).

PELSTER 1946 = FRANZ PELSTER, «Die Sätze der Londoner Verurteilung von 1286 und die Schriften des Magister Richard von Knapwell O.P.», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 16 (1946), 83-106.

PETRUS IOANNIS OLIVI 1924 = PETRUS IOANNIS OLIVI, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, vol. II: *Quaestiones 49-71*, ed. BERNARD JANSEN, Ad Claras Aquas (Quaracchi), ex typographia Collegii S. Bonaventurae (Bibliotheca Franciscana Scholastica Medii Aevi, 5).

PIRON 2006 = SYLVAIN PIRON, «Olivi et les averroïstes», in DRAGOS CALMA, EMANUELE COCCIA (eds.), *Les sectatores Averrois. Noétique et cosmologie aux XIII<sup>e</sup>-*

XIV<sup>e</sup> siècles, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 53 (2006), 251-309.

PORRO 2006 = PASQUALE PORRO, «Doing Theology (and Philosophy) in the First Person: Henry of Ghent's *Quodlibeta*», in CHRISTOPHER SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Thirteenth Century*, Leiden-Boston, Brill (Brill's Companions to the Christian Tradition, 1), 171-231.

PORRO 2020 = PASQUALE PORRO, «Il filosofo: Sigieri di Brabante», in FRANCO SUITNER (ed.), *Il Duecento di Dante: i personaggi*, Firenze, Le Lettere, 103-128.

PUTALLAZ, IMBACH 1998 = FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, RUEDI IMBACH, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Milano, Jaca Book (Eredità medievale, 12).

QUÉTIF, ÉCHARD 1719 = JACQUES QUÉTIF, JACQUES ÉCHARD, *Scriptores Ordinis Praedicatorum recensiti, notisque historicis et criticis illustrati*, t. I, Lutetiae Parisiorum, apud J.C.B. Ballard et N. Simart.

RESNICK 2013 = IRVEN RESNICK, «Conjoined Twins, Medieval Biology, and Evolving Reflection on Individual Identity», *Viator* 44 (2013), 343-368.

RICHARD DE MEDIAVILLA 2014 = RICHARD DE MEDIAVILLA, *Questions disputées*, t. VI: *Questions 38-45 - L'homme*. Introduction, édition critique, traduction et notes par ALAIN BOUREAU, Paris, Les Belles Lettres (Bibliothèque scolastique).

ROENSCH 1964 = FREDERICK J. ROENSCH, *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa, The Priory Press.

ROGERUS BACON s.d. [1910] = ROGERUS BACON, *Liber primus communium naturalium*, ed. ROBERT STEELE, Oxford, Clarendon Press (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi, 2).

SIGERUS DE BRABANTIA 1972 = SIGERUS DE BRABANTIA, *Quaestiones in tertium De anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. BERNARDO C. BAZÁN, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Béatrice-Nauwelaerts.

SIGIERI DI BRABANTE 2007 = SIGIERI DI BRABANTE, *Anima dell'uomo*. Testo latino a fronte, a cura di ANTONIO PETAGINE, Milano, Bompiani (Testi a fronte, 109).



THIJSSSEN 1997 = JOHANNES [HANS] M.M.H. THIJSSSEN, «What Really Happened on 7 March 1277? Bishop Tempier's Condemnation and Its Institutional Context», in EDITH SYLLA, MICHAEL MCVAUGH (eds.), *Texts and Contexts in Ancient and Medieval Science-Studies on the Occasion of John E. Murdoch's Seventieth Birthday*, Leiden-Boston-Köln, Brill (Brill's Studies in Intellectual History, 78), 84-114.

TULONE 2000 = GIAMPIERO TULONE, «Gli "invidiosi veri" nella "Commedia" e nelle fonti dantesche», *Lettere italiane* 52 (2000), 345-378.

VAN STEENBERGHEN 1977 = FERNAND VAN STEENBERGHEN, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, Publications Universitaires - Vander-Oyez (Philosophes médiévaux, 21).

WILSON 1998 = GORDON A. WILSON, «The Critique of Thomas Aquinas's Unity Theory of Forms in John Pecham's "Quodlibet IV (Romanum)" », *Franciscan Studies* 56 (1998), 423-431.

ZAVALLONI 1951 = ROBERTO ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie (Philosophes médiévaux, 2).

ZUCCOLIN 2017 = GABRIELLA ZUCCOLIN, «Two Heads Two Souls? Conjoined Twins in Theological *Quodlibeta* (1270 - c. 1310)», *Quaestio* 17 (2017), 573-595.

ZUCCOLIN 2019 = GABRIELLA ZUCCOLIN, *I gemelli nel Medioevo. Questioni filosofiche, mediche e teologiche*, Como-Pavia, Ibis (Officina, 2).

## ABSTRACTS

**Fiorella Retucci, «Magister Thomas Anglicus Minor». Tommaso di York fonte dell'Expositio di Bertoldo di Moosburg, pp. 1-41**

Berthold of Moosburg had the whole *Sapientiale* by Thomas of York constantly at hand when writing his commentary on Proclus. Even though Berthold never refers by name to the English Franciscan except in his *tabula auctoritatum*, where Thomas is registered as «Magister Thomas Anglicus minor», he quotes extensively and verbatim from the *Sapientiale* throughout his *Expositio* of Proclus; astoundingly, Berthold quotes more from Thomas than he does from his Dominican predecessors in the Teutonic Province, Albert the Great, Ulrich of Strassburg and Dietrich of Freiberg. The following article describes the presence of Thomas of York in Berthold of Moosburg's *Expositio super Elementationem theologiam*. An appendix provides a systematic investigation of the relationship between the texts of the two authors.

**Keywords:** Berthold of Moosburg; *Expositio super Elementationem theologiam*; Thomas of York; *Sapientiale*.

**Stefan Kirschner, Albertino Rinaldi da Salso on the Motion of Elements and Mixed Bodies in a Void, pp. 42-70**

In his *questio* on the motion of elements and mixed bodies in a void the Italian

professor of practical medicine, Albertino Rinaldi da Salso di Piacenza (Albertinus de Rainaldis de Placentia, also known as Albertino da Piacenza), held the clearly non-Aristotelian view that an element in a void would not move instantaneously, but successively. To prove his conclusion Albertino draws to a large degree on arguments proposed by Richard Kilvington. Among the few 14th century authors who rejected Aristotle's account of motion in a vacuum Kilvington had presented the most thorough analysis of this subject. While Kilvington is known for his sophisticated argumentation and entangled style of presenting and sometimes nearly hiding his own opinions, Albertino's treatise is better structured, and his conclusions are brought out more clearly. His disputation is an impressive testimony to the impact of Kilvington's views of motion in a void.

**Keywords:** Albertino Rinaldi da Salso; Richard Kilvington; vacuum; void; motion in a void.

**Roberto Pinzani, *Some Notes on Predication*, pp. 71-82**

In the *Categories* Aristotle defines the analytic relationship of 'being said' in terms of ordinary categorical predication. The interpreters found themselves facing different interpretative problems, among others the meaning of categorical terms, how to understand the predication relation or the predication relations, what properties these relations have, etc. In the present brief contribution I consider two questions concerning transitivity and the metaphysical meaning of Aristotelian definitions.

**Keywords:** Aristotle; Categories; 'being said'; predication; transitivity.

**Franco De Capitani, *L'orizzonte 'sensibile' del pensiero manicheo dell'Agostino ventisettenne e le fonti della sua informazione filosofica, secondo gli apporti della critica recente*, pp. 83–124**

The purpose of this essay is to highlight the internal logic of Augustine's thought as expressed in his *De pulchro et apto*, in order to provide a general interpretative key enabling the mapping of the various indications of sources, passages and concepts used by Augustine. Accordingly, this purpose is essentially twofold: (1) a logical and doctrinal exploration of Augustine's *De pulchro et apto* (which is not just a treatment of the problem of beauty in a Manichaeic perspective, but an exposition of the whole philosophy of the young, Manichean Augustine, in metaphysics, ethics, physics, cosmology, aesthetics, psychology and theology), and (2) a bibliographical update concerning the contents of this work and its Manichean cultural and philosophical context.

**Keywords:** Augustine; *De pulchro et apto*; sources; Manicheism.

**Jean Celeyrette, *Une question de perspective disputée à Erfurt partiellement copiée sur une question d'Oresme*, pp. 125–179**

Here, we give the first edition of a question *De apprehensione rerum per visum* disputed at Erfurt, probably around 1350–1355. It has the same title as a question by Oresme, and we can observe that it often borrows to this last one. It is situated in the frame of the perspectivist studies in the new eastern European universities. Above all, it is a rare testimony of the Nicole Oresme's influence on the studies in these universities.

**Keywords:** Nicole Oresme; *De apprehensione rerum per visum*; *perspectiva*; Er-

furt.

**Loris Sturlese, *A proposito dell'attribuzione a Eckhart delle Collationes tramandate dal codice Cusano 21*, pp. 180–198**

This paper examines the attribution to Eckhart of the unpublished *collationes* contained in the MS Bernkastel-Kues, Bibliothek des St. Nikolaus-Hospitals 21. Eckhart's authorship was excluded by Koch, but is plausible from the point of view of the history of the manuscript tradition. The paper announces the discovery of a series of similar *collationes* in a Lüneburg manuscript of Franciscan origin and highlights, through the edition of the texts relating to Advent, some parallels between both works, probably depending on the use of a common source.

**Keywords:** Eckhart; MS Cusanus 21; *collationes*.

**Aurélien Robert, *Désir de persévérer dans l'être et mort volontaire chez Nicole Oresme*, pp. 199–239**

In his commentary on Aristotle's *Physics*, Nicole Oresme raises a question that he is apparently the first to ask in these terms, in such a context: do all beings have the desire to persevere into being? Before him, this question is not found in any of the medieval commentaries on Aristotle's *Physics*. But after him it became canonical until at least the 16th century, since it can be found in Pietro Pomponazzi's works for example. The novelty here consists in questioning the validity of Averroes' thesis, in his own commentary on the *Physics*, according to which all beings have the desire to persist into being, using the Augustinian analysis of voluntary death and suicide. How can we ex-

plain that one can freely put an end to his days if he is naturally inclined by a desire for life and even for eternity? Oresme's solution consists in justifying not only the possibility, but also the moral obligation to accept death under certain conditions. In most cases, we do not really want to die. The desperate man wishes to cancel his misfortune and the heroic man who sacrifices himself for his country wishes to immortalize himself in the memory of other men. From a moral point of view, Nicole Oresme justifies only one case of voluntary death: that of individual sacrifice for the common good. The aim of this paper is to analyze precisely this important turning point in the long history of the notion of *conatus* in the West by comparing this *quaestio* from the commentary on the *Physics* with the glosses that accompany the French translation of the *Nicomachean Ethics* realised by Oresme at the court of Charles V.

**Keywords:** Nicole Oresme; *Physics*; Pietro Pomponazzi; death; suicide; being.

**Onorato Grassi, *La critica di Robert Holcot alla causalità*, pp. 240–262**

Robert Holcot discusses the principle of causality in q. 3 of *Determinationes*, a text also preserved in q. 53 (ms. Cambridge, Pembroke College, 236) and q. 58 (ms. Oxford, Balliol College, 246) of *Quodlibet* I. In this text, Holcot maintains that the relation of causality is not evident. He gives two reasons: first, he calls into question the distinction between cause and effect – since the effect is not encompassed in the cause, it cannot necessarily follow from the cause – and second, he invokes the possibility that God has to produce an effect entirely independent of any natural cause. The solution envisaged by Holcot understands the knowledge of causality as a case of probable knowledge (*probabiliter*). The relation of causality stems from observing the repetition of

the relations between two *res*, so that when a *res* is present one can expect another to be present. The present article has two appendices: the first contains the version of the text conserved in mss Pembroke and Balliol, the second instead contains the version conserved in the ms. Düsseldorf, Universitäts-und Landesbibliothek, ms. F. 5 and in some early-modern printed editions.

**Keywords:** Robert Holcot; *Determinationes*; causality; God; probable knowledge.

**Gian Pietro Soliani, *Essere è volere. Il problema dell'onnipotenza in Duns Scoto*, pp. 263–358**

The aim of this article is to examine Duns Scotus' account of divine omnipotence. I shall firstly consider his doctrine of the objective possible and the distinction between logical potency and metaphysical potency. Secondly, by drawing on Scotus' main texts on divine omnipotence (especially the *Quodlibet VII*), I will argue that, in his view, God's omnipotence is not demonstrable, but at the same time is not an irrational concept, as Aristotle and many Medieval *philosophi* claimed. Finally, I shall discuss the connection between Scotus' theory of being and that of the superiority of the will over the intellect.

**Keywords:** Duns Scotus; *Quodlibet*; omnipotence; being; will.

**Marco Bertozzi, *Gli ultimi (e avvelenati) giorni della breve e luminosa vita di Giovanni Pico della Mirandola: un "giallo" rinascimentale*, pp. 359–371**

Giovanni Pico della Mirandola was (probably) poisoned by his secretary,

Cristoforo da Casalmaggiore, as Marin Sanudo testifies in his *Diarii*. After Pico's remains exhumation, some years ago, it was also supposed that the main responsible of the poisoning was Marsilio Ficino. The purpose of this paper is to trace the 'romance' sources of this strange supposition.

**Keywords:** Giovanni Pico della Mirandola; Cristoforo da Casalmaggiore; Marsilio Ficino; Renaissance; Platonic philosophy.

**Silvana Vecchio, Peccatum pessimum. L'ira nella Moralis philosophia di Ruggero Bacon, pp. 372-394**

The analysis of the moral doctrines contained in the *Moralis philosophia* of Roger Bacon reveals the central place reserved to the vice of anger. Bacon considers it a very serious sin, which goes against the human nature and makes many devastating effects on individuals and their social relations. Bacon's moral doctrines are based on a source that has been recently rediscovered, Seneca's *De ira*. Bacon is one of the first authors to quote extensively that work. Bacon's enthusiasm for the Latin philosopher is the result of his conviction of the superiority of pagan philosophers over the Christians, especially in the field of ethics. The knowledge of the ancients, which is necessary for the life of individuals and for the proper function of institutions, is a duty for Christian thinkers.

**Keywords:** Roger Bacon; *Moralis philosophia*; anger; Seneca; Pagan philosophers.



**Fabio Zanin, *Le radici logiche e metafisiche della filosofia naturale parigina: volontà e ordine della natura nel pensiero di Buridano*, pp. 395–432**

Till just few decades ago, scholars used to use the label ‘Ockhamism’ to mark a turning-point in the history of mediaeval philosophy, above all in the history of natural philosophy. That turning-point was exemplified by the once so-called ‘Buridanian school’, today known simply as ‘Parisian school of natural philosophy’, whose leading representative was for sure John Buridan. But looking carefully at some crucial points of the Picard master’s idea of ‘nature’, concerning specifically the relationship between God and secondary causes on one side, and the role played by free will, both the divine and the human one, on the other side, one will find out that Buridan’s ‘Ockhamism’ is at least questionable: Scotus’ modal logic is the conceptual framework, within which he redetermines the boundaries of natural laws, but the ‘pure ockhamist’ idea of the prevalence of the will on the intellect in God’s nature is the source of an image of the world in which voluntary behaviours and natural laws are intertwined. Therefore, Buridan’s natural philosophy results as a peculiar synthesis of two of the main divergent lines of thinking of late mediaeval philosophy.

**Keywords:** modal logic; possible world; free will; natural law; secondary causes.

**Jack Zupko, *Nicole Oresme, Dualist*, pp. 433–465**

According to Nicole Oresme (c. 1320-1382), human beings, unlike all other animals, consist of two substances: a thinking substance and a sensing substance. This paper presents and explores the arguments Oresme uses to arrive

at this position, which is unusual in medieval philosophical psychology and which at least superficially -- though their methods are completely different -- resembles what Descartes concluded about the nature of the human soul and body two and a half centuries later. The paper also considers some moments of ambivalence in Oresme's presentation, as well as unresolved difficulties, several of which have theological as well as philosophical implications.

**Keywords:** dualism; hylomorphism; substance; soul/body; form/matter; inherence; extension; intellect; sensation; human nature; Aristotelian psychology; Oresme; Buridan.

**Simone Fellina, *Platone a Ferrara: il De providentia ad sententiam Platonis et Platoniorum liber unus* di Tommaso Giannini, pp. 466-553**

Tommaso Giannini (1556-1638) was a prominent professor at the Ferrara *Studium* between the sixteenth and the seventeenth century. Probably influenced by Platonic sympathies nurtured by the Court and partly by the University milieu, in 1587 he published his first work titled *De providentia ad sententiam Platonis et Platoniorum liber unus*, which was a catalyst for his academic career. His *De providentia* displays a large amount of sources always tacitly used: Marsilio Ficino, Jacques Charpentier, Giulio Serina, Stefano Tiepolo, Teofilo Zimara, Bessarion, Agostino Steuco, Giovanni Pico della Mirandola and amid the ancients Plotinus, Plutarch, Sirianus, Proclus (read through Teofilo Zimara and Leonico Tomeo), Iamblichus, Apuleius, Calcidius, Ammonius, Psellus. Though a compilative work, the *De providentia* retains nonetheless a great importance insofar as it contributes to focus the *bibliotheca platonica* of the time, furthermore in the same years and place of Francesco Pat-

rizi da Cherso's teaching.

**Keywords:** Renaissance Platonism; sources; providence; One, Intellect, World Soul; demonology; astrology; human souls; metempsychosis.

**Alessandra Beccarisi, *Qualche considerazione sulla Geomantia attribuita a Guglielmo di Moerbeke*, pp. 554–603**

This article presents a few research findings related to the *Geomantia* attributed to William of Moerbeke. It consists of three sections: The first provides evidence for the classification of the *Geomantia* within the genre of the medieval compilations. The second includes a comparison of the *Geomantia* with the *Ars geomantie nova* of Batholomew of Parma and a few considerations on the datation of the treatise attributed to Moerbeke, based on this assessment. The third brings to the attention of scholars an unpublished marginal note concerning the date of composition of the *Geomantia*.

**Keywords:** Medieval Geomancy; Guillelmus de Moerbeke; Bartholomaeus Parmensis; Witelo; *Perspectiva*.

**Guido Alliney, *Quando Duns Scotus ha cambiato idea sulla volontà? La causa del volere secondo la quaestio 6 delle Collationes parisienses*, pp. 604–640**

The paper deals with the question of the development of Duns Scotus' thought on the causes of the will: is the intellect a contributory cause of the choice (as claimed in the writings of the Oxford period), or is it only an occasion for it (as stated in the last works, written in Paris)? The *collatio* 6, prob-

ably discussed in 1301, immediately after the arrival of the Scottish theologian in Paris, still defends the doctrine of the intellect as a contributory cause of the will, and therefore represents the last text preceding the turn of Scotus towards the theory that assigns to the intellect the role of mere *causa sine qua non*. This theory was widespread in Paris and supported by the Master of Scotus, Gonsalvus of Spain, who probably heavily influenced the doctrinal change of Scotus.

**Keywords:** Duns Scotus; Gonsalvus of Spain; *Collationes parisienses*; will; causality.

**Franco Bacchelli, *Un appello al sultano Bayezid II di un latino convertito all'Islam ed uno "Psefisma" di Isidoro di Kiev per la concordia universale*, pp. 641–656**

This paper contains the first edition of a Latin poem preserved in cod. Barb. gr. 127, written by a Latin converted to Islam who urges the Sultan Bayezid II to come in Italy and to establish in Rome a "Universal Monarchy". In the appendix it is provided the Italian translation of an utopian text by Isidor of Kiev, dealing with a future general gathering of the Hellenes to promote a more general council composed by wise men coming from all lands, with the purpose to reach a philosophical and religious *concordia*.

**Keywords:** Isidor of Kiev; Bayezid II; universal monarchy; *concordia*.

**Vittoria Perrone Compagni, *Il nido della rondine. Due lezioni di Pomponazzi su Phys. II, t. 80*, pp. 657–721**

This paper focuses on two short *dubitationes* on animal's technical abilities,

which Pietro Pomponazzi discussed in 1514 and in 1519 while teaching at the University of Bologna and commenting on Aristotle's *Physica*, II, t. 80. A comparative analysis between the respective positions, expressed at a distance of five years, allows to retrace the change in Pomponazzi's thoughts from the period immediately preceding the composition of *De immortalitate animae* to the writing of the *De incantationibus* and *De fato*.

**Keywords:** animals; teleology; natural instinct; astrology; *virtus aestimativa*; prophecy; determinism.

**Pietro B. Rossi, *A lezione dall'Argiropulo. Gli appunti di Bartolomeo Fonzio sui Secondi analitici*, pp. 722-775**

In their pioneering, masterly research and survey on Bartolomeo Fonzio's manuscripts, published in 1974, Stefano Caroti and Stefano Zamponi informed the reader that the Ms. Ricc. 152 of the Riccardiana Library in Florence was a huge amount of notebooks with notes taken by Fonzio while attending the *Studium* in Florence. Among them Caroti and Zamponi called the reader's attention to the notes Fonzio took when he went to Argyropoulos' lessons on the *Posterior Analytics*. In this essay the reader finds a transcription of those notes, preceded by some comments on the sources from which the outstanding commentator is likely to have drawn and which can be picked out from the fragmentary notes, that is John Philoponus and Paul of Venice.

**Keywords:** Aristotle; *Posterior Analytics*; John Argyropoulos; Bartolomeo Fonzio; Paul of Venice.

**Christophe Grellard, *Nominalisme et démonologie. L'imputabilité des croyances et le problème de l'hétérodoxie chez Guillaume de Manderston*, pp. 776–811**

In his *Bipartitum in morali philosophia*, the Scottish philosopher William of Manderston, a pupil of John Mair, and an ockhamist philosopher, is quoting a text of Antonin of Padova who distinguishes the factum opened to a juridical qualification from the inner belief, known by God alone. Quoting the same text, the authors of the *Malleus maleficarum* try hard to distinguish three distinct fields, the inner beliefs which belongs to God, the exterior acts, the facts, which are relevant for the judges, and the third field, which establishes a relation between the fact and the beliefs. This third field is proper to the inquisitors. Against this ethics of imputability, Manderston, relying on Ockham's ethics, advocates an intentionalist ethics which depends on a sharp separation between interiority and exteriority. The soteriological dimension of the question entirely belongs to the inner life, whereas the exteriority is strictly disciplinary. By his radicality, Manderston appears as a paradigm of the modern dichotomy between conscience and law, Paolo Prodi once pointed out as a cornerstone of the religious modernity.

**Keywords:** intention; belief; imputability; heresy; will; interiority.

**Fabrizio Amerini, *Guglielmo di Ockham, l'onnipotenza divina e l'intuizione del non-esistente*, pp. 812–877**

In this essay, we reconsider two themes particularly discussed by the interpreters of Ockham: that of divine omnipotence and the hypothesis of the intuitive cognition of non-existent things. The purpose is to show that the hy-

pothetical case considered by Ockham was subjected to opposite interpretations. For theological reasons, Ockham attributes not only to God but also to human beings the possibility of having acts of intuitive cognition of things that do not exist; nonetheless, he holds that it is contradictory for God to give us the evident cognition of things that appear to be present when they are actually absent. Walter Chatton opposes this conclusion, arguing that no contradiction ensues from that hypothesis. Instead, he believes that it is impossible for God to give us the intuition of things that absolutely do not exist or are in no way present to us. Ockham's arguments include some difficulties that Chatton acutely sees and discusses. In particular, Chatton calls into question Ockham's missed distinction between the existence and the presence of the intuited thing.

**Keywords:** William of Ockham; Walter Chatton; God; omnipotence; intuition; existence.

**Iolanda Ventura - Marco Forlivesi, *L'immagine della medicina nelle lezioni inaugurali padovane: a margine del progetto DArIL*, pp. 878-940**

Starting from texts and data collected during the installation of the online database DArIL (Digital Archive of Inaugural Lectures at Renaissance and Early Modern Universities), the paper presents some results of this work. It is divided in two sections: in the first one, Marco Forlivesi describes DArIL, its structure, content, aims, and potential. In the second part, Iolanda Ventura attempts to distinguish the various types of *lectiones inaugurales* by focusing on specific texts dealing with medicine produced at the Universities of Padua, Jena, and Helmstedt during the Eighteenth Century.

**Keywords:** History of the university; DArIL; inaugural lectures (*lectiones inaugurales*); Padua; Jena; Helmstedt; History of medicine.

**Cristiano Casalini, *On Doctrine and Discipline: The Conimbricenses on the Beginning of Posterior Analytics*, pp. 941–973**

The issue on whether knowledge can be possibly transmitted and in which order from the teacher to his students has been a hot topic since ancient Greece. Plato and Aristotle, Augustine and Thomas Aquinas, just to mention two of the most famous philosophical “couples” apparently dissented from each other on this point. In this paper, I analyze the Conimbricenses’ thought on this topic by interpreting their commentary to the first lines of the *Posterior Analytics*. Assessing the Conimbricenses’ thought on this topic provide further insights on the general attitude of Jesuit philosophers toward their philosophical binding authorities, namely Aristotle and Thomas Aquinas.

**Keywords:** Conimbricenses; Jesuits; *Posterior Analytics*; knowledge; teaching.

**Dino Buzzetti, *Parafrasando Vignaux. Il posto della logica nella storia del pensiero medievale*, pp. 974–1044**

A sound historiographical account of the role of logic in the development of medieval philosophical and theological reflection requires a thorough examination of its historical roots and its theoretical implications. An apparent historiographical bias, due to the idea that only the development of contemporary formal logic enables a proper reconstruction of the whole history of logic, can be exposed by taking into account the case of the medieval discussions on the topics, starting from their late-antiquity legacy. An attentive inspection of



the successive stages of the gradual formalisation process of medieval topical logic brings to the fore significant theoretical aspects in the philosophy of logic, all too often left aside in common contemporary discussions. In particular, the distinction between topical maxims and topical differences, or principles *according to* and principles *from* which an inference is drawn, highlights the specific nature of a major part of medieval logic, that deals with meta-logical issues by means of higher-order logical resources. It is precisely this special character of medieval logic that proves to be of the highest significance in the discussion of the most subtle theological – and just as well philosophical – questions that engaged medieval authors, thus testifying to the essential role of logic in the overall development of medieval thought.

**Keywords:** logic; medieval philosophy; meta-logic.

**Irene Binini, *Riflessioni sul concetto di necessità nella prima metà del XII secolo*, pp. 1045–1088**

In this essay, I consider some logical treatises and commentaries from the first decades of the 12<sup>th</sup> century (many of which are still unedited) which contain a discussion on modalities and modal logic. After presenting a short catalogue of these sources and a description of their common features, I shall focus on some definitions of the modal term “*necessarium*” which are provided in them. As we will see, Abelard and logicians of his time advanced three different characterizations of this term: necessity was either defined in terms of *unavoidability* (*inevitabilitas*), or in terms of immutability and omnitemporality (*immutabilitas, sempiternitas*), or again in terms of *absolute* necessity as opposed to *conditioned* one (*necessitas absoluta vs. determinata*). I argue that the

temporal understanding of necessity in terms of omnitemporality, inherited from ancient sources and extensively used by Abelard and others in the first years of the twelfth-century, started to disappear in texts datable from around the 1120, perhaps due to several difficulties that were related to this definition when applied in logical contexts. I also discuss how the notion of *necessitas determinata* was used by Abelard's contemporaries to qualify the modal status of present and past events, which were generally believed to be necessary only in a "weak" and harmless sense that did not prevent them from being contingent.

**Keywords:** Peter Abelard; twelfth-century logic; medieval theories of modalities; necessity; absolute vs. conditioned necessity.

**Pasquale Porro, *Il filosofo, il poeta e l'arcivescovo. Qualche precisazione sulla fine di Sigieri di Brabante*, pp. 1089-1144**

By reconsidering all the available sources (from Simon du Val's inquisitorial summons of November 1276 to the *Continuatio brabantina*, from the Fiore to the X canto of Dante's *Paradiso*, from William of Tocco to Peckham's letters) the article calls into question the thesis – still widely shared – according to which Siger of Brabant died in Italy, and more precisely in Orvieto, at the Papal Court, before November 1284. Above all, from a doctrinal point of view, it shows how it is completely implausible that Peckham could refer to Siger of Brabant when, in his letter to the University of Oxford of November 10, 1284, he mentions two Seculars as the main defenders or 'inventors' of the thesis of the uniqueness of the substantial form in the human compound. The end of Siger in Italy could thus be, for the most part, a 'black legend', like that

of the poisoning of Thomas Aquinas on behalf of Charles of Anjou. The article closes by showing some possible implications, even of a methodological nature, of this different approach.

**Keywords:** Siger of Brabant; John Peckham; Dante Alighieri; *Il Fiore*; uniqueness of the substantial form; uniqueness of the possible intellect; Thomas Aquinas; Peter of John Olivi.

## INDICE DEI MANOSCRITTI CITATI

### **Arezzo**

Biblioteca Civica

**Ms. 389** 702

**Ms. 390** 658, 660, 663, 681, 700, 702, 708-712

### **Assisi**

Biblioteca del Sacro Convento di S. Francesco

**Ms. 573** 1049

### **Avranches**

Bibliothèque Municipale

**Ms. 232** 1051, 1074, 1083

### **Barcellona**

Arxiu de la Corona d' Arago

**Ms. Ripoll 95** 629

### **Basilea**

Universitätsbibliothek

**Ms. O.VI. 4** 4

## **Berlino**

Deutsche Staatsbibliothek

**Hs. Lat. 624** 1050, 1083

## **Bernkastel-Kues**

Bibliothek des St. Nikolaus-Hospital

**Hs. Cusano 21** 180, 182-185

## **Cambridge**

Pembroke College

**Ms. 236** 240-244, 250. 253-256

Peterhouse College

**Ms. 241** 629, 630-638

## **Città del Vaticano**

Biblioteca Apostolica Vaticana

**Ms. Vat. Lat. 876** 629-638

**Ms. Vat. Lat. 971** 647

**Ms. Vat. Lat. 2192** 2

**Ms. Vat. Lat. 4301** 26-36

**Ms. Barb. gr. 127** 641-646, 652

**Ms. Reg. Lat. 230** 1049, 1083

## **Düsseldorf**

Universitäts-und-Landesbibliothek

**Hs. F. 5** 242-244, 248, 250, 257-259

## **Erfurt**

Universitätsbibliothek

**Hs. Ampl. Qu. 384** 556

## **Erlangen**

Universitätsbibliothek

**Hs. 666** 556

## **Firenze**

Biblioteca Nazionale Centrale

**Ms. II. I. 372** 573, 574

**Magl. V. 40** 729, 748, 749

**Magl. XX. 9** 569-571, 575-577

**Conv. Sopp. A.VI. 437** 7, 9, 11-14, 16, 18, 20, 22, 23, 26-36

**Conv. Sopp. B.VI. 912** 1118

Biblioteca Medicea Laurenziana

**Ms. Pl. 30 29** 568

**Ms. Pl. 84 9** 725-727

Biblioteca Riccardiana

**Ms. Ricc. 152** 722-725, 727-732, 734-739, 748, 750-766

## **Kassel**

Landesbibliothek

**Hs. Astron. Qu. 16** 556, 560, 561, 566, 568-572, 575-78, 580-590, 592-595, 597,  
598

## **Leida**

Bibliotheek der Rijksuniversiteit

**Ms. Voss. Lat. F 70** 1059, 1060, 1083

## **Londra**

British Library

**Ms 10 C. VI** 240-242

**Ms. Add. 7696** 729-738

## **Lünenburg**

Raatsbücherei

**Hs. Theol. 4 16** 184, 185

## **Milano**

Biblioteca Ambrosiana

**Ms. A 52 inf.** 663, 664, 674, 684, 696

**Ms. M 63 sup.** 1051, 1055, 1083

Archivio Capitolare della Basilica Ambrosiana

**Ms. 2** 1068, 1083

## **München**

Bayerische Staatsbibliothek

**Hs. Clm. 260** 583

**Hs. Clm. 398** 574, 583, 585-587, 589, 590

**Hs. Clm. 489** 574

**Hs. Clm 4621** 1056, 1083

**Hs. Clm. 10268** 574

**Hs. Clm. 14458** 1055, 1083

**Hs. Clm. 14779** 1049,1064, 1065, 1078, 1083

## **Orléans**

Bibliothèque Municipale

**Ms. 266** 1049, 1050, 1060, 1063, 1068, 1069, 1071, 1075, 1076, 1078, 1083

## **Oxford**

Bodleian Library

**Ms. Can. misc. 177** 44

**Ms. Digby 134** 572, 573

Balliol College

**Ms. 209** 622-624, 629

Magdalen College

**Ms. 65** 629

**Ms. 90** 629

**Ms. 194** 622, 623, 628, 629-638

## **Padova**

Archivio storico dell'Università di Padova

**Ms. 243** 927-932

## **Parigi**

Bibliothèque Nationale de France



**Ms. lat. 6533** 657,660, 662, 666, 676, 677, 695, 702, 703, 705-708, 712-715

**Ms. lat. 13368** 1049, 1062, 1066, 1076, 1077, 1083

**Ms. lat. 15015** 1050, 1083

**Ms. lat. 17813** 1055, 1083

**Coisl. Gr. 330** 734

## **Praga**

National Library

**Ms. VIII E. 27**, 129, 131-175

## **Siviglia**

Biblioteca Capitular y Colombina

**Ms. 7-7-13** 43, 45-49, 53-65, 130

## **Venezia**

Biblioteca Nazionale Marciana

**Ms. lat. VI, 72** 42, 46, 56, 62

**Ms. lat. VI, 146** 735

**Ms. lat. VIII,19** 130

## **Vienna**

Österreichische Nationalbibliothek

**Hs. 552** 572, 573, 575-578, 580-582, 587, 588

**Hs. Cvp 2486** 1050, 1083

**Wolfenbüttel**

Herzog August Bibliothek

**Hs. 76. 1 Fol. Aug.** 556. 583, 584, 586, 591, 593

## INDICE DEI NOMI

Acciaiuoli Donato 731, 738-742

Acciaiuoli Piero 737-740

Ackermann Silke 572

Ackrill John L. 71, 72

Adam Alfred 84

Adam Wodeham 246, 247, 610, 611

Adamo di Marsh 6

Adriaenssen Han Th. 864

Aethicus Ister 14, 15

Agnolo da Lecco 739

Agostino 2, 12, 14, 15, 17, 20-24, 83-189, 196, 197, 212-215, 217-219, 222, 224, 226-228, 231, 277, 278, 339, 340, 366, 452, 460, 470, 482, 496, 503, 507, 524, 945-948, 950, 963, 1047, 1056, 1057, 1134

Agrimi Jole 217

Alberico di Parigi 1050, 1052, 1053

Alberico di Reims 1093

Alberti Michael 905

Albertino Rinaldi da Salso 42-49, 52-66

Alberto di Sassonia 125, 126, 201, 397, 411, 997, 1001, 1002, 1030

Alberto Magno 2, 7, 23, 230, 231, 397, 668, 731, 954, 1105, 1106, 1108, 1113

Albinus Bernhardus 921

Albusaid Tripolitanus 577

Alcinoo 482, 483, 517, 523, 542  
Alcuino 377  
Alessandro d'Este 468  
Alessandro di Afrodisia 436, 438, 441, 442, 460, 461, 468, 483, 517, 519, 520,  
983-985, 988, 1073  
Alessandro di Hales 374, 377  
Alessandro Egeo 468  
Alessandro il Grande 381  
Alessandro VI (papa) 362, 643  
Alessio Franco 387  
Alfaric Prosper 83, 87  
Alhacen (Alhazen) 129, 133, 136, 138, 140, 150, 151, 159, 176, 177  
Alighieri Dante 1098-1104, 1116, 1129, 1130  
Allen Michael J.B. 473  
Alliney Guido **604-640**, 606  
Alluntis Felix 263  
Almain Jacques 779, 790  
Amato Lusitano 906, 907  
Ambrogio 2, 86  
Amelio 471, 505, 526  
Amerini Fabrizio **812-877**, 817, 832, 864, 977, 1089  
Ammonio di Ermia 478, 483, 484, 503, 527, 531, 543, 544, 983, 988, 1073  
Anassagora 503  
Andreolli Bruno 363  
Anselmo d'Aosta 2, 976, 977, 1016-1018, 1020, 1021, 1032, 1047, 1057  
Anstey Henry 6, 56

Antigono 381  
Apollonio di Tiana 490  
Apostle George H. 950  
Apuleio 8, 107, 111, 476, 482, 484, 503, 510, 526-529, 533, 544  
Archita di Taranto 380, 652-654  
Arimasi 480, 499  
Aris Marc Aelko 553  
Aristonico di Taranto 653, 654  
Aristotele 12, 17-25, 42, 45, 47, 48, 50-54, 62, 63, 71-73, 88, 107, 129, 134, 148, 154, 160, 176, 177, 202-207, 210-212, 214-216, 219, 222-225, 227-233, 267, 283-286, 288-290, 301, 303, 306, 311-313, 320, 322, 323, 331-335, 337, 340-344, 352, 354, 397-403, 411-413, 415-419, 424, 427, 433-435, 437, 440, 444, 446, 454, 457, 459, 460, 461, 467-470, 483, 486, 513, 517, 528, 618, 622, 631, 658-662, 664-667, 679, 681, 685, 686, 688, 694, 695, 697-700, 705-715, 723, 725, 726, 728-738, 740, 748, 749, 753, 756, 757, 759, 760, 765, 767-769, 771, 774, 775, 835, 921, 922, 942-945, 949-953, 955-957, 960, 962, 966, 983, 996, 1045, 1046, 1048, 1049, 1057, 1058, 1060, 1061, 1068, 1072-1076, 1100, 1112, 1119, 1122, 1123  
Arkoudas Konstantine 990  
Arnoldo di Sassonia 3, 4  
Arnoldus Luscus 2, 3, 4  
Arnulfus magister 561, 596  
Arpocrazione 491  
Ashwort Jennifer E. 948  
Asperti Andrea 1020  
Atnulfus 592  
Attilio Regolo 213, 234

Augusto 381  
Aulo Gellio 107, 524, 536, 543, 544  
Austin John L. 1013  
Avempace 43, 48, 52, 55, 436, 442, 443, 444  
Averroè 12, 17-20, 47, 48, 53, 55, 62, 129, 176, 204, 206-208, 210-212, 214, 216, 221-223, 227, 228, 233, 306-308, 331, 332-335, 337-341, 398, 400, 401, 414, 415, 435-443, 452, 455, 459-461, 658-663, 665, 666, 669-673, 679-681, 683, 686-688, 695, 706, 707, 710, 712, 713, 715, 947, 1100-1102, 1112, 1117-1120, 1122, 1123, 1125, 1126, 1128, 1131  
Avicenna 265, 267, 287, 306, 664, 670, 671, 677-679, 685-687, 709, 711, 714, 827, 947, 977  
Aydede Murat 944  
Bacchelli Franco **641-656**, 650, 700  
Baeumker Clemens 557  
Baglivi Giorgio 896  
Bakker Paul J.J.M. 44  
Baldini Artemio E. 470  
Balić Carl 610, 611, 612  
Banach Klaus 820  
Barberini Francesco 644  
Bardesane 490, 542  
Barnes Jonathan 730, 732, 733, 737, 984-990  
Barth Karl 976  
Bartholin Caspar 909  
Bartholin Thomas 909, 920, 921  
Bartocci Barbara 497

Bartolomeo da Parma 572-575, 578-584, 587-592  
Barwise Jon 1013, 1017, 1022, 1023  
Basilio 470  
Bassani Giambattista 915  
Bataillon Louis-Jacques 1089, 1093-1095  
Bausi Francesco 361  
Bayezid II 641-643  
Bazan Bernardo C. 1129  
Beaton James 778  
Beaujouan Guy 43  
Beccarisi Alessandra **554-603**, 555-557, 560-562, 569, 572, 597  
Bekker Immanuel A. 748  
Belloni Annalisa 43  
Bels Jacques 212  
Benakis Linos 21  
Benedetti Giovanni Battista 63  
Benedetto Marienza 1089  
Benedictus de Pistorio 741  
Beni Paolo 497363  
Benivieni Girolamo 363, 368  
Bergensis Gerardus v. Van Bergen Johann G.  
Bernays Paul 1010  
Bernieri di Nivelles 1090, 1091, 1094-1096, 1098, 1136  
Beroaldo Pietro 360, 803  
Berti Enrico 700  
Bertoldo di Moosburg 1- 9, 11-14, 16, 22, 24-36

Bertossi Giuseppe 930-932,  
Bertozzi Marco **359-371**, 359, 363, 367, 368  
Bessarione 478, 484-486, 504, 509, 510, 532, 533, 543, 546, 643, 647  
Beullens Pieter 558, 559, 565, 572, 579  
Biagio Pelacani 201, 1027  
Bianchi Luca 686, 1094, 1122  
Bianchini Giovanni F. 911, 932,  
Biard Joël 234, 397, 420, 812, 855  
Biel Gabriel 783  
Bigi Emilio 739  
Binini Irene **1045-1088**, 1047, 1070, 1079  
Bird Otto 974, 975, 978, 992-1003, 1006, 1007, 1022, 1023  
Blackburn Patrick 1075  
Bobzien Susanne 983  
Boerhaave Hermann 913, 917, 918  
Boeto 491  
Boezio A.M. Severino 2, 71, 78, 109, 485, 503, 539, 545, 730, 733-736, 769, 978,  
983, 991-993, 1001, 1018, 1045-1048, 1050, 1056-1059, 1065, 1068, 1071-1075,  
1081, 1103, 1104  
Boezio di Dacia 1094, 1108, 1129, 1130, 1136,  
Böhner Philotheus 227, 813  
Bolton Robert 950  
Bonaventura 12, 23, 274, 564, 1105  
Bonet Théophile 901  
Borelli Giovanni Alfonso 921  
Bos Egbert P., 1048, 1052



Bossy John 802  
Bottin Francesco 402  
Boudet Jean Patrice 217  
Bouissou Guillhel 84  
Boulnois Olivier 234  
Bureau Alain 776, 777, 791, 805, 1108, 1109  
Brady Ignatius 1117, 1118  
Brams Josef 555, 558, 559, 565  
Braüner Torben 1075  
Bray Nadia 8  
Brenet Jean-Baptiste 209-211, 227, 234, 1111, 1112  
Bresadola Marco 896, 901  
Broadie Alexander 780  
Broecke Stevan U. 558  
Broedel Hans P. 793  
Brower-Toland Susan 844, 845, 848  
Brown Peter 86  
Brown Virginia 8  
Bruni Riccardo 1016  
Bruning Yens 892  
Buratelli Gabriele 485, 515  
Burnett Charles S. F. 573  
Burnyeat Myles F. 982-984  
Buzzetti Dino **974-1044**, 1002, 1003, 1022  
Cacciari Massimo 367  
Caesar Mathieu 227

Caietanus v. De Vio Tommaso  
Calcidio 469, 472, 485, 525, 526, 528, 529, 533, 535, 537, 543, 545  
Caldani Leopoldo M.A. 916, 917  
Caldera Federica 1122  
Callus Daniel A. 1107  
Calma Dragos 1122  
Camariota Matteo 647  
Cambise 381  
Cameron Margaret 1049  
Cammelli Giuseppe 739-741  
Campano di Novara 129, 130, 176  
Cantini Andrea 1015, 1016  
Canziani Guido 263  
Capocci Valentino 644  
Carlo I d'Angiò 1103, 1104, 1136  
Carlo V 228  
Carlo VIII 359, 362, 365, 367  
Carnap Rudolf 80  
Caroti Stefano 48, 186, 199, 200, 202, 228, 359, 362, 395-397, 428, 433, 450, 554,  
651, 722, 723, 774, 776, 1089  
Casagrande Carla 373, 378, 379, 381, 382  
Casalini Cristiano **941-973**, 949  
Casciano Angela 629  
Cassiano 373, 376, 380  
Cassiodoro 225, 226  
Catherine Florence 915

Catone 212, 213, 381  
Cattani da Diacceto Francesco 485, 518  
Cavalcanti Guido 974  
Celeyrette Jean **125-179**, 126, 200, 396, 397, 427, 428  
Celsino di Castabala 105  
Celso 105, 908, 909, 924  
Cennino Pietro 723, 724, 739  
Cerami Cristina 208  
Cesalli Laurent 998  
Cesare 381  
Charmasson Thérèse 554, 555, 557, 562, 572, 583  
Charpentier Jacques 473, 474, 478, 482, 485-487, 489-491, 496, 497, 500, 510-532, 535-543, 545  
Chatelain Émile 64  
Chiaradonna Riccardo 499  
Chiffolleau Jacques 777, 793, 798, 806  
Chitterne Guillaume 782  
Choi Philip 848, 861  
Church Alonzo 1016, 1018, 1019  
Cicerone 8, 15, 19, 25, 90, 94, 106, 107, 111, 113, 119, 213, 225, 226, 436, 446, 447, 488, 503, 520, 524, 531-533, 537, 541, 993, 1055, 1056  
Cidone Demetrio 647  
Cidone Procoro 647  
Cirami Salvatore 264, 283  
Cirillo 470  
Classen Albrecht 373, 380

Cleante 545  
Clemente Alessandrino 488, 503, 516  
Clemente IV 385  
Codro Urceo 360  
Colish Marcia L. 92  
Colley Caleb G. 1107  
Colombo Realdo 922  
Colon Hernando 43  
Comino Giuseppe 916  
Conforti Maria 896, 901  
Conimbricenses Commentarii, 941, 951-957, 959-964  
Consalvo Hispano v. Gonsalvo di Spagna  
Contarini Gasparo 489, 512, 515, 679  
Contini Gianfranco 1098, 1102  
Cornario Iano 504  
Cortesi Mariarosa 723  
Cosimo de' Medici il Vecchio 466, 727  
Costa ben Luca 452  
Courcelle Pierre 87, 105  
Courtenay William J. 246, 820  
Cranston David 777, 778  
Crantore 530  
Cratilo 483  
Crisciani Chiara 217  
Crisippo 493, 503  
Cristoforo da Casalmaggiore 360-363, 365

Crivelli Daniele 383  
Cronio 505  
Cross Richard 263, 948  
Curry Haskell 1016, 1018, 1019, 1021  
D'Ancona Cristina 824  
D'Ascia Luca 647  
Dal Pra Mario 1049  
Daston Lorraine 895  
De Capitani Franco **83-124**, 91  
De Haen Anton 913, 915, 916  
De Serres Jean 497  
De Beausobre Isaac 83  
De Carvalho Santiago 949  
De Ceglia Francesco P. 905  
De Certeau Michel 777  
De Gois Manuel 949, 968-70  
De Leemans Pieter 558  
De Libera Alain 787, 976, 1094, 1124  
De Mauro Tullio 1013  
De Morgan Augustus 1011  
De Renzi Silvia 896, 901  
De Rijk\_Lambertus M. 72, 73, 1051, 1052  
De Vio Tommaso (Caietanus) 967  
Decret François 83  
Delaurenti Béatrice 217  
Delcorno Branca Daniela 361

Delle Donne Fulvio 1096  
Democrito 380, 542, 544  
Denifle Heinrich 64  
Descartes René 199, 434  
Deschod Éric 367  
Desharnais Richard P. 820  
Diagora 494  
Dinges Martin 907  
Diodoro Siculo 653, 654  
Diogene 380  
Diogene Laerzio 480, 489, 510  
Dion Roger 218  
Dionigi pseudo-Aeropagita, 2, 12, 24, 25, 470, 485, 489, 491, 512, 514, 515, 535, 958  
Do Couto Sebastião 949-951, 956, 959-961, 964-969  
Domingo de Soto 966  
Dondaine Antoine 1090, 1094-1098  
Dorez Léon 360-362  
Douie Decima L. 1108, 1109  
Draelants Isabelle 3, 4, 562  
Drake Stillman 63  
Dronke Peter 1104  
Du Val Simone 1090, 1094, 1095, 1097  
Ducci Edda 946  
Duchesneau François 915  
Duhem Pierre 396

Dummett Michael E. A. 999, 1005, 1013, 1030  
Dumont Stephen 604, 609-614, 621, 626, 628  
Duns Scoto (pseudo) 974, 995, 997, 1012, 1013  
Durand Ursin 1090  
Durando di Saint Pourçain 966  
Durante 1104  
Ebbesen Sten 737, 996, 1048  
Échard Jacques 1090, 1095, 1136  
Eckhart 180, 181, 182, 183, 185  
Edoardo II, re d'Inghilterra 6  
Egidio Romano 48, 386, 736, 737, 765, 767-772, 774, 818, 1110, 1128-1131  
Eliano 922  
Elie Hubert 777, 779  
Emamzadah Parwana 234  
Empedocle 51, 540  
Enea di Gaza 489, 490, 497, 537-539  
Enrico Bate di Mechelen (Malines) 557  
Enrico di Gand 215, 233, 267, 270, 274, 289, 338, 606-610, 612-614, 619, 621, 625-628, 812, 830, 842, 843, 948, 1110, 1123, 1124  
Enrico di Langenstein 397  
Epicuro 232  
Eraclio 380  
Eraclito 366  
Ermete Trismegisto 8, 13-15, 480, 490, 502, 537, 544  
Erodoto 653, 654  
Erone di Alessandria 596

Eschilo 218  
Esiodo 501, 527  
Etchemendy John 979, 1013, 1017, 1022, 1023, 1026-1028  
Euclide 113, 129, 139, 146, 147, 152, 167, 176, 177, 283  
Eumene II re di Pergamo 653  
Eusebio da Cesarea 472, 489-491, 496, 506, 509, 516, 530, 542  
Eustrazio 17, 20-23, 25  
Facciolati Jacopo 911  
Farge James K. 777  
Farmer Stephen A. 362  
Fausto (vescovo manicheo) 106, 109  
Favonio Eulogio 109  
Favorino 493  
Fedeli Marina 629  
Federico Augusto II di Sassonia 896  
Federico da Montefeltro 726, 727  
Feliciano Giovanni B. 500, 541  
Fellina Simone **466-553**, 361, 362 466, 497, 499  
Ferducci (famiglia di Ancona) 649  
Ferejon Michael 950  
Fernel Juan 491, 540  
Ferri Luigi 676  
Ficino Marsilio 364-368, 466, 469, 471-473, 475, 477, 480, 482, 486-489, 491, 492, 495-497, 499-502, 504, 506, 507, 509-542, 544-546, 950  
Field Arthur 731, 739, 741  
Field Hartry 1015



Filelfo Gian Mario 648, 649  
Filippo di Macedonia 381  
Filolao 509  
Filone d' Alessandria 479, 492, 509, 530, 535  
Fioravanti Gianfranco 215, 233  
Firmico Materno 108  
Fitch Frederic B. 990  
Fitzparick Antonia 1107  
Flannery Kevin L. 985, 986, 991  
Fonzio Bartolomeo 722-732, 734-739, 748  
Forlivesi Marco **878-940**, 878, 888  
Forman Andrew 778  
Fossier Armand 776, 801, 803  
Franceschini Adriano 467, 468  
Francesco di Castiglione 739  
Franks Curtis 1005  
Frediani Gregorio 657, 658, 660, 676, 692, 702, 703  
Frege Gottlob 76, 1020  
French Roger 895  
Friedman Russell L. 1031, 1032  
Funkenstein Amos 828  
Gál Gedeon 820  
Galeno 43, 919, 921, 983-990, 992, 995  
Galilei Galileo 199, 963  
Gallelo Gianni 363  
Galli Egidio 645

Galtier Paul 802  
Garin Eugenio 468, 469, 470, 569, 728, 731  
Garlando il Computista 991, 1051, 1068, 1069, 1074  
Garofano Luciano 363-365  
Gausleno di Soissons 1050, 1051, 1053  
Gauthier René-Antoine 215, 1089, 1093-1095, 1105-1107  
Geanakoplos Deno J. 739  
Gelber Hester G. 240, 241, 242  
Gellio Aulo 493  
Gennadio Scolario 645, 647  
Gentzen Gerhard 990, 1020  
Gerberto di Aurillac 1060  
Gerio 92, 94, 96  
Gerlando di Besançon 1051  
Geyer Bernhard 185  
Geyer-Kordesch Johanna 905  
Ghisalberti Alessandro 813, 832, 833  
Giamblico 469, 476, 484, 493, 499, 503, 527, 529, 538, 542  
Giannini Tommaso 467-480, 482-508, 510-519, 521-524, 526-538, 540-545  
Giele Maurice 1129-1132  
Giese Ernst 900  
Gilberto di Poitiers 1052  
Gilberto di Tournai 386  
Gilles d'Orléans 215  
Gillespie Richard 241, 242  
Gils Axel 895

Gilson Étienne 84, 85, 110, 855, 860, 945, 947, 974  
Gindhart Marion 890,  
Giobbe 382  
Giocarinis Kimon 17, 21  
Giogio di Trebisona (Trapezunzio) 642, 646-649, 725-727  
Gionta Daniela 727  
Giorgio Amirutzes 642, 643  
Giovanni (Evangelista) 471  
Giovanni Argiropulo 721, 722, 727-741, 748-750,  
Giovanni Buridano 125, 200, 202, 215, 217, 395-397, 401, 410-428, 452, 456, 457,  
462, 997, 1001, 1030  
Giovanni Damasceno 2 14, 378  
Giovanni del Galles 376, 386  
Giovanni di Jandun 48, 443  
Giovanni di Rupella 374, 377  
Giovanni Duns Scoto 48 245, 246, 263-354, 401-408, 415, 420, 421, 425, 448, 604-  
621, 624-628, 690, 691, 711, 812, 816, 818, 830, 838, 839, 948, 975, 981, 1022,  
1028-1031  
Giovanni Filopono 728, 729, 732-734, 738, 767-769, 771, 774, 775, 945, 983  
Giovanni Lorenzo d'Anania 494, 525  
Giovanni Peckham 1091, 1098, 1107-1111, 1113-1115, 1119, 1124, 1126-1128,  
1130, 1132-1136  
Giovanni Santasofia 43  
Giovanni XXI 1132, 1133  
Giovanni XXII 6, 820  
Girard Jean-Yves 1019

Giustino 496  
Gleixner Ulrike 892  
Glorieux Palémon 242, 1107, 1108, 1122  
Gnoli Gherardo 84, 93  
Gödel Kurt 1005  
Goffredo di Fontaines 606-609, 613, 614, 621, 625, 627  
Gonsalvo di Spagna 185, 612-614, 621, 626  
González-Manjarrés Miguel-Angel 907  
Gorgia 653, 654, 941  
Gosvino de la Chapelle 1090, 1092, 1096, 1098, 1108, 1109, 1113  
Gotswicus 184  
Grabmann Martin 7, 554, 597  
Granada Miguel Angel 263  
Grant Edward 48, 50, 51, 52  
Grassi Onorato **240-262**  
Graziano 803  
Green-Pedersen Niels J. 1022, 1048  
Gregorio da Rimini 675, 707  
Gregorio di Nissa 476, 510  
Gregorio Magno 373, 374, 377, 382  
Gregorio Mammas 648  
Gregorio VII 556  
Gregorio XV 469  
Gregory Tullio 976  
Grellard Christophe **776-811**, 200, 202, 217, 225, 228, 230, 234, 779, 781, 783, 784, 805

Grendler Paul 466  
Gritti Elena 499  
Grondeux Anne 1048  
Gruppioni Giorgio 363-365  
Grynaeus Simon 500  
Gualtiero Chatton 814, 827, 832, 860, 863-869  
Guastini Daniele 694  
Guenée Bernard 199  
Guglielmo Crathorn 246  
Guglielmo de la Mare 1122  
Guglielmo di Alnwick 610-612, 626  
Guglielmo di Auxerre 377, 781, 782, 784  
Guglielmo di Baglione 1115, 1117, 1118, 1121  
Guglielmo di Champeaux 1047, 1049, 1050, 1053, 1057  
Guglielmo di Hothum 1134  
Guglielmo di Manderston 776-785, 787-794, 796-806  
Guglielmo di Moerbeke 23, 230, 289, 554-558, 560, 565, 572, 574, 575, 578, 579, 589, 591-593, 596, 597, 734  
Guglielmo di Ockham 48, 245-247, 398, 401, 402, 405-410, 412, 415, 418, 420, 425, 448, 778, 780, 790, 798-801, 805, 812-814, 817-865, 868, 869, 994, 998-1001, 1022-1025, 1027, 1028, 1031, 1032  
Guglielmo di Saint-Amour 1098-1101, 1109  
Guglielmo di Tocco 1098, 1100, 1101, 1102  
Guglielmo di Ware 48  
Guglielmo Peraldo 374, 377, 384, 386  
Guha Saikat 72, 73

Guillelmus Lucensis 1052, 1070  
Guzzoni Boccolino 641  
Hackett Jeremy 372, 385, 386  
Haghendhal Harald 106  
Hamesse Jacqueline 697, 698, 705, 706 708, 710-715  
Hangvest Jérôme 779  
Hansen Heine 1048  
Harskamp Jaap 879  
Harvey William 920, 921  
Hasse Dag N. 677, 687  
Hasselhoff Görge K. 65  
Hathaway Neil 563  
Hayman Arthur 440  
Hazen Allen P. 990  
Heiberg Johan L. 130  
Heister Lawrence 892, 893-897, 905, 910, 923-925  
Henninger Mark 289  
Henricus de Flisco 574  
Henricus de Ipeis(?) 242  
Henry Desmond 1016-1020, 1031, 1032  
Hero Albertus 482, 509  
Hestenes David 1014  
Hilbert David 1020  
Hill Cotton Juliana 361  
Hilscher Simon P. 900-905, 907-909  
Hintikka Jaakko 398, 399, 401, 417, 418, 419, 424

Hobbes Thomas 201, 805  
Hödl Ludwig 1110  
Hoffman Fritz 242  
Hoffmann Friedrich 905  
Hohlstein Michael 386  
Holtnicker Corrado 184  
Honnefelder Ludger 272  
Howard William A.1019, 1021  
Hudry Françoise 4  
Hugonnard-Roche Henri 128, 395, 420, 421, 423, 425, 426  
Hume David 215  
Hyman Arthur 440  
Iavelli Crisostomo 679  
Ibn Khaldun 568  
Ierocle 490  
Ierodiakonou Katerina 21  
Imbach Ruedi 1092, 1108  
Innocenzo VIII 362, 643  
Iohannes de Pizano v. John Pecham  
Iolianeus Theutonicus 574  
Ipparco 108  
Ippocrate 893, 894, 918, 919, 921, 924  
Irwin Terence 942, 944  
Isaia, 11, 14  
Isidoro di Kiev 641, 643, 648, 652, 653  
Ivakuma Yukio 1048-1052, 1056, 1074

Jackson Darrell B. 110  
Jacobi Klaus 1051  
Jacobus de Curte 44, 46  
Jacobus de Villaco 184  
Jansen Bernard 1119  
Jaśkowski Stanisław 990  
Johannes de Jandun 48, 443  
Johannes de Rupella 374, 377  
Johannes Marsilii 201  
John Pecham 129, 140, 149, 150, 176  
Johnson William E. 1002  
Jørgensen Klaus F. 1075  
Jung Elzbieta 42, 46, 57, 58, 61, 66  
Juste David 558  
Kaeppeli Thomas 3, 5, 554  
Kaiser Wolfram 905  
Kann Christoph 995, 1001  
Karger Elizabeth 832, 833, 860  
Kato Takési 84, 93, 94, 98, 119  
Keele Rondo 240, 241, 242, 864  
Kempshall Matthew S. 230  
Keynes John N. 1002  
Khaldun Ibn 569  
Kheyll Johann 922  
King Evan A. 4  
King Peter 283, 285, 828, 1048



Kirch Lisa 42  
Kirschner Stefan **42-70**  
Klibansky Raimond 17  
Klima Gyula 59  
Kneepkens Corneille H. 1048, 1049  
Knips-Marcoppe Alexandre 913  
Knops Jan P.H. 200  
Knuuttila Simo 399, 403, 404, 410, 412, 421, 425, 1058  
Koch Josef 180-183, 185  
König-Pralong 1124  
Kramer Henri 793-795, 802  
Krzanic Cristoforo 12  
Lagerlund Henrik 948  
Lambek Joachim 1021  
Lambert Karel 990, 991  
Lancisi Giovanni Maria 896  
Lapidge Michael 376  
Lattanzio 494, 509, 512  
Lattès Jean-Claude 367  
Laurentius de Lindorio 201  
Lawrence Hugh 6  
Le Maistre Martin 779  
Lefèvre d'Étaples 480, 494, 512, 514, 516  
Leff Gordon 820  
Lemay Richard 702  
Lenclud Gérard 777

Leppin Volker 813  
Leśniewski Sttanisław 1017, 1020  
Lewis Frank 72  
*Liber de causis* 17, 22, 23, 24, 25  
Liceti Fortunio 468  
Lička Lukáš 126, 129  
Liess, Hans-Christoph 899  
Lindberg Charles D. 129  
Lines David A. 43  
Little Andrew G. 6  
Little Lester K. 374, 382  
Lo Presti Roberto 680  
Locke John 963  
Lockert George 778  
Lohr Charles 663, 702, 703, 728  
Loiret François 611, 613  
Longpré Efrem 7  
Lopes Fernando F. 948  
Lorenzo de' Medici 361, 362, 727  
Lotti Ignazio 913  
Lowe Jonathan E. 980  
Luchi Bonaventura 886  
Lucrezia 219, 220, 230  
Łukasiewicz Jan 990  
Luna Concetta 1128-1131  
Lutero 1033

Macchiavelli Nicolò 700  
Macrobio 8, 25, 436, 446, 460  
Maehle Andreas-Holger 905  
Maggioni Jacopo 930-932  
Magister W 1050  
Maier Anneliese 48, 57, 396, 1137  
Maierù Alfonso 423  
Maimonide 9, 10, 65, 210  
Mair Jean 778, 780, 783, 784, 805  
Maisonneuve Henri 790  
Malachias Hibernicus 184  
Malgeri Maria E. 1089  
Mancinelli Paola 84  
Mandonnet Pierre 1089, 1090, 1097, 1099, 1113, 1114  
Manfredi Antonio 727  
Manget Jean Jacques 895  
Mani 114, 119  
Manuzio Aldo 360, 363  
Maometto 567, 568, 642-645  
Maometto II 642, 647, 648, 649  
Marchesi Concetto 724  
Marenbon John, 813, 1045, 1047-1050, 1052-1054, 1059  
Marinozzi Silvia 895  
Markowski Mieczislaw 125  
Marmo Costantino 386, 790  
Marrou Henri-Irénée 108

Marshall Peter C. 433  
Marsilio di Inghen 44, 125, 126, 201, 397, 411  
Martène Edmund 1090  
Marti Hanspeter 890  
Martin Christopher J. 979, 1005, 1048, 1049, 1075  
Martino da Casalmaggiore 360-362  
Martino di Braga 376, 379, 384  
Martino di Opava (Troppau, Polono) 1105  
Martino IV (Simon de Brion) 1091, 1092, 1093, 1098, 1099, 1105, 1106, 1016,  
1110  
Martins Antonio M. 949  
Marx Jacob 180  
Massa Eugenio 372, 383, 385, 386  
Massimi Pacifico 641, 649, 650  
Massimo di Tiro 469, 495, 501, 509, 525, 526, 535, 543  
Matteo da Gubbio 47  
Matula Jozef 739  
Mazet Edmond 42, 52, 58, 59, 61, 200  
Mazzarella Pasquale 1126  
Mazzetti Serafino 47  
McCord Adams Marilyn 812, 814, 818, 823, 843, 860, 861  
Meiner Felix 1, 26  
Menone 941  
Mercati Giovanni 644, 651, 653  
Meyer Heinz 563  
Meyer Robert K. 1011

Michael Emily 1122, 1126  
Michalski Konstanty 242, 251  
Michele di Efeso 17  
Michele Scoto 573, 574  
Michon Cyrille 843  
Mignucci Mario 730, 732, 733, 736, 737  
Mill John Stuart 232, 1002, 1003  
Miner Robert 378  
Minio Paluella Lorenzo 555, 559  
Mitri 480, 499  
Moderato 503  
Mondolfo Rodolfo 88  
Monfasani John 641, 726, 738  
Montaigne Michel de 218  
Montecatini Antonio 468  
Monti Maria Teresa 915  
Moody Ernest A. 52, 402, 421, 997, 998, 1029  
Morgagni Giovanni Battista 895, 896, 901, 916, 924  
Mosè 492  
Muccillo Maria 471  
Müller Reiner A. 899  
Müller Wolfgang 801  
Murray Alexander 374  
Nagel Ernst 1008  
Nardi Bruno 371, 372, 572, 573, 663, 702, 703, 1090,  
Narducci Enrico 573, 574

Nerone 468  
Neuper Horst 879  
Niccolò Cusano 181, 183  
Nicola di Autrecourt 251  
Nicole Oresme 125-127, 129, 130, 163, 176, 177, 199-201, 216, 217, 220-234, 396,  
397, 411, 412, 426-428, 433-463  
Nicolò V 725, 727  
Nicomaco di Gerasa 107, 110  
Nifo Agostino 691  
Noble Henry-Dominique 377  
Numenio 471, 472, 477, 490, 509, 519  
Nuti Bernardo 723, 739  
Oakley Francis 263, 790  
Oberhausen Michael 879  
Oberman Heiko 799  
Olimpiodoro 537  
Olivi Giuseppe 913  
Omero 218  
Orfeo 480  
Origene 491, 523  
Orłowska Ewa 990  
Oromasi 480, 499  
Ovidio 219, 224  
Palazzo Alessandro 14, 565, 567, 578  
Palmer Nigel 563  
Panaccio Claude 813, 844, 851, 860, 862,

Pandolfini Pier Filippo 731  
Paolo Apostolo 387, 502  
Paolo Diacono 195  
Paolo Veneto 659, 671, 672, 675, 676, 707, 736, 737, 739, 757, 766, 768, 771-774  
Paravicini Bagliani Agostino 554, 557, 563, 596, 597  
Paris Gaston 1092  
Park Katharine 43, 895  
Pasnau Robert 1107  
Patar Benoît 433, 443, 1092  
Patrizi Francesco 466, 468, 514  
Pattin Adriaan 289  
Paulus Theutonicus 574  
Pechlin Johann N. 909  
Pegis Antony 813  
Peirce Charles S. 974, 975, 978, 980-983, 989, 992, 1008, 1029  
Pellegrino Michele 84  
Pellettier Francis J. 990  
Pellettier Jenny 812, 864  
Pelster Franz 1107  
Perler Dominik 690, 691  
Perna Pietro 474  
Perrone Compagni Vittoria **657-721**, 665, 674, 685, 686, 694  
Pesce Domenico 106, 119  
Pesenti Tiziana 43, 44  
Pfenning Frank 1020, 1021  
Piaia Gregorio 387

Piché David 813, 844, 860, 862  
Pico della Mirandola Giovan Francesco 359, 360, 363, 364, 482, 495, 515  
Pico della Mirandola Giovanni 359-362, 363, 364, 366-368, 475, 486, 495, 523-525, 532  
Pier Damiani 377, 818 1047, 1057  
Piero de' Medici 361, 362  
Piero della Vigna 1096  
Pierozzi Antonino 791, 793-798, 804, 806  
Pierre d'Ailly 780, 783, 784, 790  
Pietro Abelardo 79, 798, 803, 805, 806, 979, 994, 995, 1026, 1045-1055, 1057, 1063, 1066-1072, 1074, 1075, 1078-1082  
Pietro Aureoli 867  
Pietro di Giovanni Olivi 48, 1115, 1119-1121, 1127  
Pietro Hispano 995, 996, 999, 1001, 1027  
Pietro Lombardo 227, 374, 798, 799  
Pievano Arlotto 684  
Pinborg Jan 110  
Pincherle Alberto 86  
Pindaro 218  
Pinzani Roberto **71-82**  
Pio Alberto 360  
Piovan Francesco 911  
Piro Francesco 678  
Piron Sylvain 225, 228, 231, 1115, 1116, 1119, 1121, 1127, 1131  
Pisani Angelo 928-930  
Pisistrato 381



Pitagora 436, 460, 518

Pitea di Marsiglia 653, 654

Pizzani Ubaldo 110

Platone 12-14, 16-24, 89, 94, 107, 111, 119, 129, 139, 147, 154, 155, 169, 176, 202, 205, 221, 222, 333, 340, 341, 368, 380, 436, 459, 460, 461, 466, 467, 469, 470-472, 476, 479, 483, 488, 491, 492, 496-498, 500, 502, 506, 507, 517, 520, 521, 523, 525, 527, 529, 530, 535-543, 545, 647, 664, 670, 689, 709, 710, 713, 731, 774, 941-946, 949, 950, 960, 966

Platone de' Benedetti 361

Pletone Gemisto 647

Plinio 8, 140, 170, 176, 216-218, 522, 709, 921, 922

Plotino 15, 85, 86, 301, 469, 472-474, 476-478, 484, 486, 491, 496-499, 501, 509-511, 513-515, 518, 519, 521-525, 530-532, 534-542, 544-546

Plutarco (pseudo) 110

Plutarco 469, 476, 480, 484, 499, 502, 503, 510, 511, 527-529, 534, 536, 537, 539, 544, 546, 710

Podkoński Robert 42

Poletti Sergio 360

Poliziano Angelo 360, 361, 363, 366, 367, 724, 742

Polya George 992

Pompano Giovanni 700

Pomponazzi Pietro 201, 219, 657, 659-666, 669-677, 679-700, 702, 705, 710, 712, 718

Porfirio 15, 25, 76, 77, 79, 81, 469, 472, 499, 500, 505, 528, 531, 541, 1018, 1050, 1054-1057

Porro Pasquale **1089-1144**, 267, 268, 338, 569, 597, 1089, 1090, 1103, 1110, 1137

Posidonio 503, 542, 544  
Pouille Emanuel 558  
Power Amanda 376  
Pozzo Riccardo 879  
Prentice Robert P. 263  
Preti Cesare 469  
Prior Arthur 1029  
Proclo 1, 13, 22, 23, 24, 25, 469, 472, 475, 477, 478, 485, 494, 498, 500, 501, 503, 508, 520-522, 527, 535, 538, 824  
Prodi Paolo 777, 792, 798, 801  
Prosperi Adriano 798  
Protagora 494, 941  
Prudenzio 382  
Psello 501, 527  
Puech Henry Ch. 83  
Pujati Giuseppe A. 928, 929  
Putallaz Xavier 1092, 1108  
Quéatif Jacques 1090, 1095, 1136  
Quillet Jeanine 200, 232  
Quint Josef 185  
Radtold Erhard 130  
Radulfo il Bretone 215, 977,  
Ralph Strode 1023, 1025, 1027  
Ramazzini Bernardino 893-895, 924, 925  
Ramberti Rita 685  
Ramsey Frank P. 1002

Randi Eugenio 263, 820  
Rashdall Hastings 6  
Read Stephen 1004, 1005, 1008-1013, 1030  
Regnicoli Laura, 663, 702, 703  
Resnick Irvn 1124  
Retucci Fiorella **1-41**, 4, 18, 20-23, 25  
Retzlaff Stephanie 907  
Revest Clemence 879  
Reynolds Leighton D. 376  
Riccardo di Conington 605  
Riccardo di Knapwell 1109, 1111, 1122, 1134, 1135  
Riccardo di Mediavilla 1125, 1126  
Riccardo Rufo di Cornovaglia 185  
Ricchieri Ludovico 502, 512, 523, 536, 537, 539, 541  
Ricci Giovanni 641, 649, 651  
Ricci Paolo, 663  
Ricci Pietro 360  
Richard Kilvington 42, 43, 46, 48, 53, 56, 58, 59, 61-63, 65, 66  
Ricklin Thomas 376, 380, 554  
Ries Julien 83, 94  
Risner Friedrich 130, 557, 596, 597  
Robert Aurélien **199-239**, 201, 843  
Robert Holcot 240-244, 246, 247-251, 253, 257, 778-780, 782-784, 793, 805  
Robert Kilwardby 1107, 1111, 1113, 1119, 1128, 1132, 1133  
Roberto di Melun 1052  
Roberto Grossatesta 7, 31, 57, 216, 217, 230, 735, 767

Rob-Santer Carmen 793  
Rodolfo imperatore 1105  
Roensch Frederick J. 1107  
Roest Bert 6  
Roques Magali 776  
Rosenwein Barbara H. 373  
Rosier-Catach Irène 1048, 1053  
Rossi Pietro B. 722-775, 729  
Rouse Mary 563  
Rouse Richard H. 563  
Routley Richard 1004, 1011  
Rubini Paolo, 676, 680  
Rubino Elisa 182, 555, 566, 568, 572, 573  
Rucellai Camilla 364  
Ruggero Bacone 48, 57, 372-376, 379-381, 383-388, 1115-1117, 1127, 1131  
Ruggero Marston 619  
Rupke Nicholas A. 895  
Ryle Gilbert 1002, 1006, 1007, 1018  
Sabellico Marco Antonio 502, 526  
Salomone 14  
San Bernardo 196  
San Gerolamo 15, 188, 380  
San Luigi di Francia 386  
Sanchez de Arévalo Rodrigo 647  
Santippe 380  
Sanudo Marin 361-363

Sarti Alessandro 360, 361, 363  
Sassi Pacifico 649-651  
Sasso Panfilo 649-652  
Savonarola Gerolamo 361-364  
Scardona Giovanni P. 913  
Schelas Gottlob A. C. 901, 902  
Schenk Gerrit J. 687  
Schepers Heinrich 241  
Schierbaum Sonja 776, 813, 832, 864  
Schlick Moritz 1003  
Schmidt-Biggemann Wilhelm 16  
Schmidt-Glitzner Helwig 892  
Schmitt Charles B. 466  
Schmutz Jacob 806  
Schneyer Johannes Baptist 184  
Schochow Maximilian 905  
Scholz Heinrich 978  
Schupp Franz 1024  
Schürmann Carsten 1020  
Scilling Astrid 372  
Scott Philip J. 1021  
Scott Theodor K. 402, 860  
Scovolo Jacopo 889, 900, 911-913, 915-922, 925, 927-932  
Seeberg Erich 185  
Segonds Alain-Philippe 200  
Seidel Robert 890, 899

Seneca 8, 15, 106, 375, 376, 378-381, 383-387, 502, 503, 544  
Senocrate 483, 519  
Senofonte 380  
Sère Bénédicte 200  
Serina Giulio 477, 478, 482, 484, 488, 490, 502-504, 509, 526, 528-530, 533, 535,  
539, 543-545  
Sesto Tarquinio 220  
Shanz Martin 105  
Sheehan Maurice W. 6  
Shlomo Sela 558  
Shogimen Takashi 790  
Sigeri di Brabante (pseudo) 52  
Sigeri di Brabante 1089-1116, 1119, 1124, 1126-1137  
Sigieri di Kortrijk (Courtrai) 1095  
Silvano Luigi 723, 724  
Simon di Brion *v.* Martino IV  
Simoni Simone P. 484, 503, 515  
Simons Peter 1011, 1017, 1020  
Simplicio 289, 503, 512, 517  
Sinesio 503, 504, 533, 539, 546  
Singer Peter 908  
Siriano 500, 504, 515, 517, 518, 519, 538  
Smalley Beryl 8  
Socrate 380, 483, 536, 942  
Soliani Gian Pietro **263-358**, 321  
Solignac Aimé 84, 86-89, 93, 105-107, 110, 118, 119

Solino 216-218  
Souffrin Pierre 200, 395, 396  
Soziona 106  
Spade Paul V. 820  
Spanneut Michel 92, 382  
Specia Antony 984, 985  
Spencer-Brown George 1015  
Speranzi David 727  
Spinoza 201  
Sprenger Jacques 793, 794, 795, 802  
Spruyt Joke 1048, 1052,  
Stahl Georg 899, 905  
Stähli Marlis 184  
Steel Carlos 17, 23, 499, 558  
Stefano d'Alessandria 644, 1073  
Steger Florian 905  
Steinke Hubert 914, 915  
Steuco Agostino 471-473, 477, 479, 491, 496, 505, 506, 509, 512, 514, 515, 519,  
527, 530  
Strabone 503, 528  
Stradiotti Renata 911  
Stratone 520  
Streveler Paul 240, 241, 242, 246  
Strozzi Carlo 644, 645  
Strub Christian 1051  
Stump Eleonor 995-997

Sturlese Loris **180-198**, 1, 2, 4, 182, 185  
Sverzellati Paola 727  
Svoboda Karel 94, 107  
Swanson Jenny 376  
Sylla Edith D. 402  
Sylwanowicz Michael 306  
Szduj Reimund B. 899  
Tachau Katherine H. 240, 241, 242, 246, 865  
Takács László 724  
Talete 505, 544, 653, 654  
Tannery Paul 566  
Tardieu Michel 83  
Tarlazzi Caterina 1048, 1052-1055  
Tarski Alfred 1010, 1012, 1025, 1027, 1028  
Taylor Richard H. 824  
Teichmeyer Hermann F. 901  
Temistio 17, 18, 505, 509, 520, 677, 774  
Tempier Étienne 268, 565, 1092, 1108, 1110, 1132, 1133  
Teodoreto di Cirro 472, 475, 491, 496, 506, 532, 536, 538  
Teodorico di Freiberg 2, 5  
Teodoro di Asine, 505, 515  
Teodoro di Cirene 494  
Teodoro di Gaza 727  
Teodoro Manlio 105  
Teofrasto 88, 107, 111, 727, 1073  
Tertulliano 506



Testard Maurice 94, 106, 119  
Thedisius de Flisco (Fusto) 573  
Thjissen Hans M.M.H. 396, 397, 411, 427, 428, 1097  
Thom Paul 1073  
Thomas Anglicus Minor 2, 4  
Thumiger Chiara 908  
Ticias 231  
Tiepolo Stefano 470, 471, 473, 477, 483, 506, 507, 511, 514, 518-520, 522, 523, 526, 528-530, 540, 545  
Tigersted Eugène N. 497  
Timeo di Locri 514  
Timone l'Ebbero 125, 126, 128, 162, 397, 427  
Todisco Orlando 263  
Tolomeo (pseudo) 596  
Tolomeo 3, 108, 558  
Tomeo Leonico Niccolò 475, 494, 500, 517, 520, 521  
Tommaso d'Aquino 2, 23, 48, 52, 65, 215, 267, 292, 302, 306-308, 338, 345, 374, 377, 378, 386, 412, 448, 452, 470, 555, 569, 660, 661, 664, 675-678, 680, 681, 691, 693, 697, 698, 700, 707, 711, 731, 798, 803, 812, 814-818, 823, 824, 827, 829, 830, 854, 868, 945, 947, 948, 963, 965, 967, 968, 975, 1091, 1095, 1100-1105, 1107-1111, 1113, 1115, 1118, 1122, 1124, 1127, 1131-1133-1137  
Tommaso di Buckingham 803, 806  
Tommaso di Cantilupe (di Hereford) 1109  
Tommaso di York 4-10, 12-14, 16-23, 25, 26  
Tonetti Luca 915  
Torre Chiara 376

Toulmin Stephen 1002, 1006-1009  
Trapé Agostino 84, 86, 105, 106  
Tréhorel Eugène 84  
Trizio Michele 17, 22  
Tulone Giampiero 1104  
Turrini Miriam 804  
Tweedale Martin 993  
Ugo di Santalla 591  
Ulisse 1102  
Ulrico di Strasburgo 2, 5  
Valerio Massimo 8  
Valla Paolo 961-963  
Vallisneri Antonio 921, 922  
Valsalva Antonio Maria 896  
Valsecchi Antonino 886  
Van Bergen Johann G. 920  
Van Den Brink Gijsbert 818, 820  
Van Fraassen Bas C. 990, 991  
Van Heurner Jan 909  
Van Hoorn Tania 899, 902  
Van Steenberghen Ferdinand 1089, 1090, 1092, 1095-1097, 1100, 1108, 1129  
Van Swieten Gerard 922  
Vandelli Domenico 916  
Vanhamel Willy 555, 561, 57  
Vanni Rovighi Sofia 85  
Varrone 106, 110, 496

Vasoli Cesare 263, 466  
Vecchio Silvana **372-394**, 373, 377, 378, 379, 380, 381, 382  
Ventura Jolanda **878-940**, 887, 888, 907  
Ver Eeke Paul 130  
Verbeke Gérard 92  
Verde Armando F. 739, 741  
Vereecke Louis 795  
Vespasiano da Bisticci 739, 740  
Vichijt Robertus 922  
Vieri Francesco de' (Verino secondo) 466  
Vignaux Paul 975, 976, 1033  
Viller Manuel 377  
Vincenzo di Beauvais 563  
Vinceti Silvano 363-365  
Virgilio 460, 739  
Vitellione 129, 132, 133, 136-138, 152, 163, 166, 170, 174, 176, 177, 557, 596, 597  
Vives Juan Luis 482, 507, 510, 512, 608  
Völker Arina 905  
Vom Bruch Rüdiger 899  
Von Hagen Benno 900  
Von Haller Albrecht 913-916, 918, 921, 924  
Von Heucher Johannes H. 896  
Von Wright Georg H. 1074  
Vos, Antonie 628, 948  
Vossenkühl Wilhelm 813  
Vuannuetenus v. Gerard van Swieten

Vuillemin Diem Gudrun 558  
Vuinclovius v. Jacques B. Winslow  
Wadding Lucas 608  
Waim Gervaise 778  
Wallace William 963  
Walter Burley 48, 666, 667, 669, 671, 673, 685, 686, 689, 693, 697, 706, 709, 713,  
998  
Walter Chatton 245  
Wansing Heinrich 980  
Watson Beth L. 130  
Wearing Andrew 83  
Wedel Georg 900  
Wejiers Olga 128  
Wengert Robert G. 832  
Wenzel Siegfried 373  
Wians William 950  
Widengren Geo 83, 109  
Wilks Ian 1017, 1018  
Wilson Aaron B. 1009  
Wilson Gordon A 1127  
Winslow Jacques B. 922  
Wirth Jean 777  
Wittgenstein Ludwig 1002  
Wolter Allan B. 820  
Wood Rega 813, 820  
Zambelli Paola 687

Zamponi Stefano 722, 723  
Zanin Fabio **395-432**, 411  
Zarka Yves Ch. 263  
Zavalloni Roberto 1126  
Zavattero Irene 562, 565, 569, 570, 572, 575, 578  
Zegowitz Bernd 899  
Zelle Carsten 905  
Zenone 488, 503, 520, 533  
Zimara Teofilo 475, 500, 507, 508, 515-517, 522  
Zimmermann Suzanne 879  
Zoroastro 480  
Zuccolin Gabriella 1124  
Zupko Jack **433-465**, 457, 462

