

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni
30

PROFILI DELL'ARISTOTELISMO MEDIEVALE

IN ONORE DI VALERIA SORGE

a cura di Fabio Seller e Roberto Melisi



Federico II University Press



fedOA Press



Università degli Studi di Napoli Federico II

Scuola delle Scienze Umane e Sociali

Quaderni

30

Profili dell'aristotelismo medievale

In onore di Valeria Sorge

a cura di Fabio Seller e Roberto Melisi

Federico II University Press



fedOA Press

Profili dell'aristotelismo medievale : in onore di Valeria Sorge / a cura di Fabio Seller e Roberto Melisi. – Napoli : FedOAPress, 2025. – 161 p. ; 24 cm. – (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 30).

Accesso alla versione elettronica:
<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-237-3

DOI: 10.6093/978-88-6887-237-3

Online ISSN della collana: 2499-4774

Il presente volume è stato realizzato grazie al contributo del Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università degli Studi di Napoli Federico II.

Comitato scientifico

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaro (Corte Costituzionale)

© 2025 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II
Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"
Piazza Bellini 59-60
80138 Napoli, Italy
<http://www.fedoapress.unina.it/>

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza Creative Commons Attribution 4.0 International

Indice

<i>Introduzione</i>	7
Andrea Mazzucchi, <i>Perspicuitas argomentativa e pragmatica della persuasione nel Convivio di Dante</i>	13
Armando Bisogno, <i>Ritornare alle origini. Ricerca storica e prospettiva filosofica nella riflessione di Valeria Sorge</i>	33
Alessandro Ghisalberti, <i>Il testo di Aristotele tra via moderna e via antiqua</i>	43
Paola Müller, <i>Voluntas e liberum arbitrium in Riccardo di Mediavilla</i>	59
Antonella Sannino, <i>Spiritus, vehiculum, sensus naturae: note sulla fortuna di Guglielmo d'Alvernia nel pensiero rinascimentale</i>	71
Luca Parisoli, <i>Il primato del mondo attuale e l'exaiphnes: Lacan per distinguere tra tradizione platonizzante e tradizione aristotelizzante</i>	83
Renato de Filippis, <i>“Dire Dio” negli Opuscula sacra: Boezio teologo e le categorie aristoteliche</i>	97
Irene Zattero, <i>Influenze teologiche nei commenti parigini all’Ethica Nicomachea (XIII-XIV sec.). Alcune riflessioni attraverso il concetto di felicità</i>	105
Joël Biard, <i>Pietro Pomponazzi, la question de l’universel et le statut de l’intellect</i>	119
Fabio Seller, <i>La natura dei demoni in Agostino Nifo</i>	135
Roberto Melisi, <i>Similitudo dissimilis. Valeria Sorge e il XII secolo</i>	149

Introduzione

Il volume raccoglie i saggi che amici, colleghi ed allievi hanno realizzato in onore di Valeria Sorge. Si è scelto di proporre un tema comune a questi studi: la tradizione aristotelica tra Medioevo e Rinascimento ha rappresentato certamente per la studiosa l'oggetto privilegiato di una ricerca sempre attenta e vivace, interrotta soltanto dalla prematura scomparsa. Tuttavia, una spiccata curiosità intellettuale ha condotto i suoi interessi in molteplici direzioni, come dimostra la grande varietà di temi riscontrabili all'interno della sua produzione scientifica. Per tale ragione, gli autori hanno inteso offrire un ampio quadro delle diverse anime dell'aristotelismo medievale, che viene osservato da più punti di vista.

Nel primo dei contributi offerti nel presente volume, Andrea Mazzucchi analizza, con la consueta raffinata e profonda competenza in materia dantesca, il delicato rapporto rinvenibile nel *Convivio* tra gli aspetti dottrinari, che disegnano la fisionomia di Dante "filosofo laico", e le strutture formali e retoriche con le quali il testo viene edificato, alla ricerca di una corrispondenza tra esigenze epistemologiche e modalità morfologiche e sintattiche. Sull'ordito di una razionalità, più volte invocata dalla tradizione critica dantesca come tratto peculiare dell'opera, si intesse la trama di una sintassi che, sotto molteplici aspetti, si distanzia tanto dalla prosa filosofico-scientifica in latino, quanto dalla tradizione volgare e dall'enciclopedismo dei secoli XIII-XIV. Il quoziente letterario del *Convivio* viene attentamente rivelato ed esibito da Mazzucchi, attraverso una sapiente scelta di riferimenti testuali, dei quali vengono individuati e chiarificati i dispositivi retorico-letterari. Il ricorso a figure come l'*excusatio*, l'*affectus*, le *interrogationes* e le *exclamationes*; l'impiego massiccio di una sintassi accumulativa, la scelta frequente della paratassi, le variazioni nella rapidità del ritmo; l'opportuna alternanza di *ornatus facilis* e *difficilis*: attraverso il puntuale vaglio di questi e altri caratteri del testo dantesco, Mazzucchi mostra la specificità del *Convivio* rispetto alla coeva produzione

di carattere enciclopedico e didascalico, illustrando al contempo il senso del programma culturale intrapreso da Dante.

Allo studio dei “problemi di metodo” affrontati da Valeria Sorge nei suoi lavori è dedicato il saggio di Armando Bisogno. A partire dalle considerazioni espresse dalla studiosa in due contributi su Matteo d'Acquasparta, viene articolata una riflessione non soltanto sul lavoro dello storico della filosofia medievale ma, più in generale, sul significato stesso della storia della filosofia. Il ruolo della ricerca scientifica è, dunque, ricostruito attraverso la discussione delle istanze ermeneutiche presentate da alcuni tra i principali protagonisti della storiografia filosofica (Gentile, Gilson, Garin), al fine di mostrare l'originale contributo offerto da Valeria Sorge. Bisogno rileva chiaramente come la sua attività di ricerca fosse un tentativo di “ritornare alle origini” inteso in un duplice senso, vale a dire come sforzo di risalire alla genesi del pensiero di un autore, da un lato, e come proposta di giudicarne l'esito speculativo in relazione con i *topoi* filosofici di ogni epoca, dall'altro.

L'analisi della presenza del testo di Aristotele nel Medioevo come spartiacque tra *via antiqua* e *via moderna* rappresenta il punto di partenza dell'indagine che Alessandro Ghisalberti dedica al dibattito tra volontarismo e necessitarismo. Dopo una preliminare disamina terminologica dedicata al concetto di “moderno”, lo studioso affronta la questione delle implicazioni filosofiche e teologiche dell'onnipotenza divina in Giovanni Duns Scoto e Guglielmo di Ockham, alla luce di una puntuale ricognizione della tradizione peripatetica medievale (sia araba che latina), nonché delle conseguenze delle condanne parigine dei testi aristotelici. Viene così evidenziata la *longue durée* di temi particolarmente centrali nel XIV secolo, soprattutto in ambito scotista ed ockhamista, ma che vivono una stagione di rinnovato interesse in età umanistica.

La diffusione, nell'Occidente latino, dell'*Etica nicomachea* e degli scritti di Giovanni Damasceno diede nuova linfa alla riflessione sul libero arbitrio e sul ruolo causativo assunto da intelletto e volontà nell'agire pratico. Su questo versante, il contributo di Paola Müller si concentra sulla riflessione di Riccardo di Mediavilla, artefice di una originale soluzione che legge l'autosufficienza della volontà nei termini di una potenza al contempo attiva e passiva, necessitata e libera. Analogamente al *motus* considerato dai *naturales*, la volontà è mossa dal fine, stabilito da Dio, ma lo realizza liberamente attraverso il consenso e la scelta degli strumenti con i quali realizzarlo. Nella dicotomia tra intelletto e volontà, al primo spetta il compito di indirizzare la seconda, la quale realizza di fatto predisponendosi all'azione e attuandola. Lo “spazio” che separa l'indirizzamento al fine dal libero arbitrio finisce con il definirsi nei

termini del tempo sufficiente alla deliberazione, un intervallo in cui la volontà acquisisce il libero potere di esercitare la propria supremazia sulla precedente deliberazione dell'intelletto e quindi di agire *de facto*. Attraverso un innovativo modo di intendere il rapporto volontà/intelletto, Riccardo perviene a una sorta di scioglimento del conflitto determinato dall'assunzione di prima di un elemento sull'altro, fino a giungere alla conclusione di un percorso comune, in cui *verum* e *bonum* convergono simbioticamente.

Con il suo contributo *Spiritus, vehiculum, sensus naturae: note sulla fortuna di Guglielmo d'Alvernia nel pensiero rinascimentale*, Antonella Sannino rivolge la sua attenzione alla teoria della causalità naturale esercitata dalle specie spirituali sulla materia: un tema, quest'ultimo, indagato da Valeria Sorge nel suo studio sull'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi – che la studiosa non manca di menzionare – e le cui origini vanno ricercate nella speculazione del XIII secolo. Sannino mostra come già Guglielmo d'Alvernia individuava nello *spiritus* un *vehiculum* della causalità naturale, mediatore tra i corpi dotati di materia e le anime immateriali. Guglielmo ne rintraccia numerose occorrenze nei *libri naturales*, nei quali emerge il valore della *experientia* come via d'accesso privilegiata per giungere alla conoscenza delle ragioni ultime – il *propter quid* – dei fenomeni descritti, attraverso l'individuazione di proprietà intrinseche alle *res* dei diversi regni – minerale, vegetale, animale – le quali si collocano a pieno diritto nel novero delle qualità naturali. Centrale, in questo studio, risulta il ruolo attribuito allo *spiritus*, strumento sottile mediatore tra anima e materia e soggetto ricorrente nei testi appartenenti alla tradizione pseudo-ermetica e pseudo-aristotelica. Una testimonianza in questo senso è costituita dall'attenzione rivolta da Guglielmo nei confronti del *Liber quattuor confectionibus ad omnia genera animalium capienda*, un'opera pseudo-aristotelica volta a illustrare le modalità con le quali lo *spiritus imaginarius* penetra nelle cose svelandone le forze latenti, fornendo così all'uomo la capacità di agire su di esse in una modalità solo apparentemente miracolosa.

Il saggio *Il primato del mondo attuale e l'exaiphnes: Lacan per distinguere tra tradizione platonizzante e tradizione aristotelizzante* offre una originale prospettiva teoretica all'indagine storico-filosofica, attraverso una riconsiderazione dei modi stessi dell'interrogazione contemporanea di fonti di epoche passate, capace di costruire nuovi rigorosi ponti tra la semantica dell'interprete di oggi e quella del testo medievale. Al centro della riflessione di Luca Parisoli figura l'interrogativo intorno al darsi o meno di un "primato del mondo attuale", questione che trova risposta negativa nella tradizione platonica e positiva in quella aristotelica.

Il saggio ... *ou pire* di Jacques Lacan, tratto dal *Seminario XIX* del 1971, contribuisce, secondo l'autore, a un approccio ai testi delle due tradizioni ispirato a un "principio di carità interpretativo", che non delegittimi alcuna opzione ermeneutica, ma che consenta l'emersione delle loro diverse ragioni, al di là di ogni irrigidimento in partigiane inconciliabilità. L'esortazione di Lacan risulta metodologicamente feconda, infatti, laddove propone di leggere in modo "innocente" i testi antichi, approccio che consiste, in ultima analisi, nell'accogliere in modo inclusivo diverse possibilità interpretative, rinunciando a posture belligeranti. Solo dopo un lavoro così inteso e praticato sarà possibile tornare in modo proficuo e specifico su quei problemi che aprono a contrapposizioni e dispute.

L'applicazione delle categorie aristoteliche a Dio negli *Opuscula sacra* di Severino Boezio è l'argomento esaminato da Renato de Filippis. In particolare, dall'analisi del *De Trinitate* emerge la possibilità di "dire Dio", nonostante i limiti intrinseci alla ragione umana nell'indagine sui misteri della fede. L'autore, infatti, analizza le cinque modalità differenti in cui le categorie possono (o non possono) essere applicate a Dio, da cui emerge la necessità della logica, l'unico strumento che l'uomo possiede per poter parlare del divino, a meno che non voglia accontentarsi di una sua contemplazione silenziosa. Vengono così evidenziati, da un lato, la fedeltà di Boezio ai temi agostiniani e, dall'altro, il fondamentale influsso che le teorie boeziane hanno avuto sul discorso teologico in tutto il corso del Medioevo.

Il contributo di Irene Zavattero è rivolto allo studio dei commenti all'*Ethica Nicomachea* redatti nell'Università di Parigi tra Duecento e Trecento. L'analisi delle prospettive dello Pseudo-Peckham, di Tommaso d'Aquino, Radulfo Brito e Gerardo Odone perviene al riconoscimento di una progressiva influenza della teologia cristiana sull'interpretazione del testo aristotelico. L'autrice riconosce nel concetto teologico di un bene perfetto trascendente il principale fattore di "distorsione" del pensiero aristotelico negli autori parigini del XIII-XIV secolo. In tal modo, se la felicità perfetta consiste nell'ottenimento di un bene altrettanto perfetto, risulta inaccessibile all'uomo senza l'intervento divino. Sebbene non siano mai mancati tentativi di distinguere l'ambito prettamente filosofico da quello genuinamente teologico allo scopo di far emergere l'autentico pensiero di Aristotele, viene fatto notare che, mentre nel XIII secolo prevale l'intenzione di discutere *secundum philosophiam*, nel secolo seguente (nonostante alcune eccezioni rilevanti) si tende per lo più a mostrare l'accordo tra la dottrina cristiana e l'etica aristotelica.

Su Pietro Pomponazzi – oggetto di uno studio monografico da parte di Va-

leria Sorge – si focalizza l’interesse di Joël Biard e, in particolare, sulle delicate questioni della natura dell’universale e dello statuto dell’intelletto umano. Nel clima scaturito dalle restrizioni imposte dal vescovo di Padova Barozzi e della condanna di averroismo e alessandrismo con la bolla *Apostolici regimini*, Pomponazzi si interroga sulle interpretazioni fornite da Averroè e da Alessandro di Afrodisia per quanto concerne la natura dell’intelletto e la mortalità dell’anima umana. Biard ripercorre le tappe che condussero Pomponazzi ad apprezzare l’*opinio* di Averroè in sede filosofica, sebbene la ritenesse da rigettare perché contraria ai principi della fede cristiana. D’altro canto, la proposta alessandrista si scontrava con una serie di difficoltà, connesse specificamente alla possibilità della conoscenza degli universali, perché un intelletto *inmixtus* e *abstractus* non può convivere con l’ammissione della materialità dell’anima. È proprio la teoria dell’universale a costituire – nella ricostruzione fornita da Biard – il motivo principale del “*basculement*” di Pomponazzi: alla luce della dottrina tommasiana del corpo *ut subiecto* o *ut obiecto* rispetto alle operazioni realizzate dall’intelletto, nel *De immortalitate animae* si fa strada la persuasione di una sostanziale dipendenza di quest’ultimo dal corpo, a prescindere dalla constatazione che riconosce nell’intelletto umano la più perfetta delle forme legate alla materia.

Un ulteriore percorso di ricerche intrapreso da Valeria Sorge si orientava sul pensiero di Agostino Nifo, di cui ha commentato e tradotto l’opuscolo *Sui sogni*. Proseguendo su questa direttrice, Fabio Seller propone un’esposizione dei principali temi affioranti dal magmatico testo del *De daemonibus*, opera che il Suessano pubblicò in appendice al suo *De intellectu* e del quale rappresenta una sorta di coronamento. Di particolare interesse si rivelano le considerazioni introduttive al trattato, volte a chiarificare le scelte metodologiche della indagine sui demoni: Nifo rileva subito la volontà di restringere l’analisi alle *naturales rationes* e alle *causae physicae*, ponendo tra parentesi le opinioni dei teologi e optando quindi per un procedimento che privilegia le *apparentiae* come dati da sottoporre al vaglio della ragione filosofica. Le questioni sollevate nei tre libri di cui consta il *De daemonibus* sono varie e spaziano dalla natura e operazioni proprie dei demoni alla pratica del sacrificio esercitata per ingraziarseli, al preteso loro coinvolgimento nelle *operationes magicae*. La parte più consistente di questo percorso è incentrata sulla ricerca della esistenza e della natura dei demoni, per la cui disamina Nifo si richiama a diverse fonti, principalmente desunte dalla tradizione medioplatonica e neoplatonica, in un serrato confronto con opinioni e categorie proprie della *schola philosophica* peripatetica. Ne risulta una riflessione intricata e per molti versi innovativa, nella quale non è sempre agevole individuare la posizione assunta dall’autore.

Un *excursus* sui lavori giovanili di Valeria Sorge dedicati al XII secolo è, infine, offerto da Roberto Melisi. La lettura dei contributi su Riccardo di San Vittore e Guglielmo di Saint-Thierry consente di scorgere la prima apparizione di alcune interessanti piste ermeneutiche che sarebbero state seguite dalla giovane studiosa nei lavori della maturità. All'interno di queste ricerche, l'indagine sui rapporti tra *ratio* e *contemplatio* si intreccia con uno dei temi cardine della cosiddetta "teologia monastica": la creazione dell'uomo *ad imaginem et similitudinem Dei*. In particolare, l'interessante analisi del *De natura corporis et animae* di Guglielmo di Saint-Thierry, nel costante confronto con le fonti patristiche, diventa l'occasione per tornare a pensare il concetto di *dignitas hominis*. La teoria agostiniana della *similitudo dissimilis* risulta lo specchio attraverso cui poter osservare le irradiazioni molteplici della visione antropologica del teologo cistercense: l'uomo, abitante della *regio dissimilitudinis*, non estinguerà mai completamente il suo desiderio di unione con il divino, cifra della sua condizione creaturale. Attraverso la complessiva rivalutazione degli aspetti propriamente filosofici della riflessione dei due pensatori, pertanto, vengono poste le basi di una metodologia storiografica sempre attenta agli elementi di continuità e discontinuità nella tradizione.

Perspicuitas argomentativa e pragmatica della persuasione nel *Convivio* di Dante

Andrea Mazzucchi

1. *Oltre il Bibelstil della Vita nuova*

Nonostante l'incompiutezza, il *Convivio*¹ ha rappresentato uno snodo decisivo nella produzione dantesca, configurandosi non solo come un impegnativo, coraggioso e, per molti aspetti, militante progetto di democraticizzazione del sapere e di divulgazione in volgare di contenuti filosofici non banali e fortemente personalizzati, ma anche come laboratorio di una rigorosa e lucida ricerca stilistica, che, orchestrandosi su livelli e registri di formalizzazione differenziati, pare anticipare la straordinaria polimorfia linguistica della *Commedia*.

Tuttavia pare ancora dominante nella riflessione critica sul *Convivio* una valutazione limitata agli aspetti di natura meramente dottrina, che ha lasciato in ombra e, in ogni caso, subordinato all'organizzazione concettuale i pur rilevanti valori formali e retorici del testo che, come ci si augura di mostrare nelle pagine successive, paiono invece decisivi per restituire il programma culturale che Dante intendeva depositare nei progettati autocommenti delle sue canzoni. È di fatto accaduto che gli studi sul trattato dantesco abbiano privilegiato gli scavi intertestuali, le «belle ragioni filosofiche e astrologiche», dimenticando che, come suggeriva già Giovanni Villani, in una delle più precoci testimonianze su quest'opera di Dante, a rendere il *Convivio* «alta, bella, sottile e grandissima opera» ha contribuito in misura determinante anche il fatto che essa «ornata appare d'alto dittato»². La sintetica diagnosi di Villani rivela che, per uno non sprovvisto lettore contem-

¹ L'edizione da cui si cita il *Convivio* è: Dante Alighieri, *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, Le Lettere, Firenze 1995.

² G. Villani G., *Nuova Cronica*, ed. critica a cura di G. Porta, 3 voll., Milano-Parma, Fondazione Pietro Bembo / Guanda, Milano-Parma 1990-91, X 136 48.

poraneo, tra i pochi che avevano avuto accesso al *Convivio* nei primi decenni del XIV secolo³, la scrittura e il discorso del maturo prosimetro dantesco si imponevano non solo per la coraggiosa *subtilitas* teoretica e per l'introduzione in volgare del lessico, delle espressioni e delle tecniche espositive della filosofia scolastica, ma anche per la capacità del suo autore di conformarsi alle abitudini retoriche e alle opzioni formali ritenute convenienti a una scrittura letterariamente sostenuta.

L'importanza di interrogarsi sulla morfologia dell'«alto dittato» è del resto suggerita dallo stesso Dante che esplicitamente tematizza, quasi esibendoli, l'impegnativo *tour de force* stilistico messo in campo nella scrittura del *Convivio* e il valore retoricamente sostenuto del suo testo, la cui dimensione espositivo-argomentativa non può limitarsi a mere semiotiche denotative, ma si innerva prepotentemente di tensioni e slittamenti connotativi. Basti rinviare all'intero «ragionamento proemiale», o primo trattato dell'opera, e in particolare agli espliciti riferimenti alla *maiestas* stilistica di *Cv.*, I 10 12-13:

Che per questo comento la gran bontade del volgare di sì [si vedrà]; però che si vedrà la sua virtù, sì com'è per esso altissimi e novissimi concetti convenevolmente, sufficientemente e aconciamente, quasi come per esso latino, manifestare; [la quale non si potea bene manifestare] nelle cose rimate per le accidentali adornezze che quivi sono connesse, cioè la rima e lo tempo e lo numero regolato: sì come non si può bene manifestare la bellezza d'una donna, quando li adornamenti dell'azzimare e delle vestimenta la fanno più ammirare che essa medesima. Onde chi vuole bene giudicare d'una donna, guardi quella quando solo sua naturale bellezza si sta con lei, da tutto accidentale adornamento discompagnata: sì come sarà questo comento, nel quale si vedrà l'agevolezza delle sue sillabe, le proprietadi delle sue costruzioni e le soavi orazioni che di lui si fanno; le quali chi bene aguarnerà, vedrà essere piene di dolcissima e d'amabilissima bellezza.

o di *Cv.*, I 4 13:

conviemmi che con più alto stilo dea [al]la presente opera un poco di gravezza, per la quale paia di maggiore autoritate.

Interrogarsi sulle strutture formali non intende però, è quasi ovvio ribadirlo, porre ai margini la dimensione culturale del trattato e le questioni più schiettamente ideologiche, riproponendo così, da un'altra specola, la dicotomia tra storici della letteratura e dello stile e storici della filosofia. Sono infatti

³ L. Azzetta, *La tradizione del 'Convivio' negli antichi commenti alla 'Commedia': Andrea Lancia, l'Ottimo commento e Pietro Alighieri*, in «Rivista di Studi danteschi», V (2005), pp. 3-34; si veda anche Id., *Tra i più antichi lettori del "Convivio": ser Alberto della Piagentina notaio e cultore di Dante*, in «Rivista di Studi Danteschi», IX (2009), pp. 57-91.

convinto che le strategie discorsivo-retoriche e l'ampio spettro lessicale del *Convivio*, nel loro vario modularsi tra rigore dimostrativo ed enfasi oratoria, tra istanze dottrinali ed esigenze divulgative, siano il luogo privilegiato di gestione del complesso progetto culturale che Dante intendeva affidare al suo incompiuto autocommento, nonché uno degli strumenti più efficaci per restituire anche ai lettori di oggi i suoi paradigmi culturali di riferimento. Del resto, come la più recente e avvertita storiografia ha riconosciuto, l'adozione del volgare con la conseguente messa in discussione del latino come lingua ufficiale della cultura e la connessa ridefinizione del pubblico – questioni che peraltro, come è noto, Dante esplicitamente tematizza – impongono una sensibile metamorfosi nelle tecniche espositive, nei metodi di indagine, nella selezione delle informazioni della ricerca filosofica medievale e contribuiscono a orientare in direzioni, almeno in parte, originali i suoi interessi⁴.

Si è in altri termini persuasi che le strategie formali siano in grado, pur senza incorrere in rigidi meccanicismi o in banali corrispondenze binarie, di suggerire, insieme con altri indicatori, il mosaico di tradizioni discorsive e culturali innestate nel *Convivio*. Si dovrà insomma verificare se vi sia una qualche forma di corrispondenza tra le scelte epistemologiche e metodologiche del Dante “filosofo laico”, autore del *Convivio*, e le complesse e varieguate strutture sintattico-testuali cui lo stesso autore fa ricorso, rifunzionalizzando tradizioni stilistico-discorsive peculiari di alcune tipologie testuali.

Prima di affrontare, sia pure in misura inevitabilmente selettiva, alcuni tratti sintattico-testuali del *Convivio*, potrà però essere utile richiamare alla nostra attenzione lo iato non solo ideologico, ma anche formale che intercorre con la *Vita nova*, non con l'obiettivo di disegnare percorsi evolutivi e assiologici dal più semplice al più complesso, ma per evidenziare il nesso stringente tra opzioni stilistiche e implicazioni dottrinarie. Non si dovranno infatti, a mio avviso, ricondurre a inesperienza e a elementarità espressiva o addirittura, come pure è stato scritto, a segno di stanchezza inventiva, alcuni usi caratteristici della prosa del libello giovanile. La solo apparente “monotonia tonale”, l'insistito procedere paratattico fondato su progressive addizioni di elementi realizzate con pochi e costanti connettori, la frequenza della coordinazione intra e interperiodale (che peraltro costituisce un tratto caratterizzante di quasi tutte le narrazioni romanze medievali), la pronunciata tendenza al parallelismo e all'iterazione, l'andamento analitico per blocchi sintattici coordinati, la

⁴ Cfr. R. Imbach, *Dante, la filosofia e i laici*, Marietti, Genova 2003.

complessiva *suavitas* stilistica, la frequente tonalità onirica e antirealistica, il ridotto ricorso alla tensione metaforica non andranno infatti ricondotti solo al prepotente influsso del parlato che, secondo le classiche indagini di Dardano, caratterizza la cosiddetta prosa media⁵. Né li si potrà attribuire esclusivamente alla dipendenza e alla scarsa autonomia dai procedimenti propri del linguaggio e della sintassi lirico-poetica cortese e stilnovistica. Bisognerà piuttosto, come già suggeriva in un volume del 1964 Wolf Dieter Stempel, individuare le radici nel *Bibelstil*, nello stile biblico-evangelico, che non dovrà però essere interpretato solo come mera categoria grammaticale, o come esito di modelli intertestuali, ma anche come schema strutturante della narrazione e, in ultima analisi, come modo e forma del pensiero⁶.

Nel confronto con questi tratti modellizzanti, dunque, la prosa del *Convivio* palesa con evidenza la propria alterità rispetto a quella del giovanile e fiorentino libello, presentandosi come il frutto maturo dell'ebbrezza teorica, di una *subtilitas* non soave, che non si nutre di ispirazione visionaria, di toni "fervidi e passionati", ma che mira a un'articolazione complessa del pensiero, capace di distinguere tra causa ed effetto, tra fine e ipotesi, tra primo piano e secondo piano, attenta a introdurre sequenze e gerarchie.

Il tratto più riconoscibile e marcato del *Convivio* è, infatti, come ha opportunamente riconosciuto Mirko Tavoni, individuabile nel razionalismo, che se non esclude del tutto, certo ricalibra le dimensioni introspettive e religiose. Ciò che indiscutibilmente caratterizza il maturo prosimetro dantesco è «il culto della ragione identificata con la filosofia aristotelica e scolastica», come confermano soprattutto le frequentissime ricorrenze di *ragionare*, «in accezione metalinguistica a descrivere l'operazione stessa di Dante nello scrivere il *Convivio*»⁷:

intendo per ordine ragionare in questa forma (I 5 3)

non intendo qui ragionare, perché sufficientemente si ragionerà nell'ultimo trattato di questo libro (I 8 18)

per le ragioni che di sotto si ragioneranno appresso di questa (I 11 5)

sopra ciascuna canzone ragionerà prima la litterale sentenza, e appresso di quella ragionerà la sua allegoria (II 115).

⁵ Cfr. M. Dardano, *Lingua e tecnica narrativa nel Duecento*, Bulzoni, Roma 1969.

⁶ Cfr. W.-D. Stempel, *Untersuchungen zur Satzverknüpfung im Altfranzösischen*, Westermann, Braunschweig 1964.

⁷ M. Tavoni, *Qualche idea su Dante*, il Mulino, Bologna 2015, pp. 31 e 32.

Il *Convivio* è dunque dominato dalla razionalità non solo in quanto oggetto del discorso, ma – ed è quel che più conta – in quanto metodo di costruzione del discorso, paradigma entro cui inscrivere le strategie espositive. La solidità delle sue strutture ipotattiche, il lucido rigore argomentativo segnano con evidenza la messa ai margini delle procedure tipiche del *Bibelstil*. Dopo essersi accreditato a Firenze come poeta d'amore e come prosatore di una narrazione psicologica costruita intorno al tema erotico e alla sua espressione lirica, con l'esilio Dante vuole presentarsi come poeta morale, come *cantor rectitudinis* e prosatore dottrinario, come “filosofo laico” in volgare, maestro di etica civile, interprete di quel processo di ridefinizione del sapere filosofico determinato dall'adozione di uno strumento linguistico diverso dal tradizionale latino.

2. *Strutture formali del Dante “filosofo laico”*

Divisiones, distinctiones, strutture elencative, procedimenti di tipo sillogistico, disposizioni simmetriche non sono dunque solo mere procedure formali, attraverso cui organizzare le informazioni e favorire la progressione testuale, ma riflettono ovviamente tipologie culturali e tradizioni intellettuali che segnano in profondità la fisionomia del trattato dantesco, anche indipendentemente da puntuali agnizioni di lettura.

Basti in questa sede, senza indugiare su minute indagini sintattico-testuali, far riferimento solo ad alcuni moduli delle strategie formali del *Convivio*, in cui più evidente è il legame con la prosa filosofico-scientifica scolastica in latino e con la trattatistica in volgare dei secoli XIII e XIV, usando come elementi di confronto testi quali la *Metaura volgarizzata*, la *Composizione del mondo* di Restoro d'Arezzo, il volgarizzamento mediano delle *Questioni filosofiche* di Adelardo di Barth, il *Trattato della sfera* di Zuccherò Bencivenni, il volgarizzamento mantovano di Vivaldo Belcalzer del *De proprietatibus rerum* di Bartolomeo Anglico.

La relativa compattezza di tali opere risiede, come è stato riconosciuto, tanto nell'affinità degli argomenti trattati, per lo più riguardanti un'enciclopedica costruzione dell'universo, quanto nella somiglianza delle strategie espositive e dei tratti sintattico-testuali utilizzati. In particolare si riscontra una serie di strutture e di fenomeni non solo condizionati dalla necessità di adeguare alla natura del volgare i procedimenti sintattici del latino, ma anche imposti dall'esigenza del rigore argomentativo e della chiarezza esposi-

tiva, necessari a garantire una perspicua illustrazione a fini didascalici della materia trattata⁸.

Procedimenti caratteristici del codice dottrinale e referenziale, comuni a questi testi, sono stati dunque individuati innanzitutto nel ricorso all'ipotesi multipla con conseguente gerarchizzazione dei rapporti sintattici e con la realizzazione di periodi polistratificati riproducenti talvolta, nella forma cosiddetta a festone, lo schema sillogistico della logica aristotelica; e poi nell'importanza assegnata ai connettivi nell'organizzazione del dettato, al fine di esplicitare i passaggi discorsivi, con largo ricorso agli iperonimi, come *cosa o cagione*, utilizzati quali coesivi testuali, proprio per la loro estensione e neutralità semantica. E ancora, accanto a tale tendenza a strutture razionalmente compatte e funzionali all'argomentazione, si segnala un'organizzazione testuale di tipo esplicativo-dimostrativo, con una rigida pianificazione del discorso realizzata attraverso il ricorso a bilanciamenti e strutture binarie, a *divisiones* e *distinctiones*, a costrutti enumerativi e alternativi che mirano all'esplicitezza e alla coerenza discorsiva. Pressoché costanti sono inoltre l'uso di glosse esplicative e le riprese anaforiche a breve distanza di sintagmi e di parole con evidente funzione coesiva. Alle esigenze di stabilità e referenzialità imposte dalla trasmissione di contenuti scientifici cooperano pure il sapiente sfruttamento della suffissazione, utile soprattutto per la riformulazione dei tecnicismi, e il prevalente ricorso al presente indicativo acronico e alle costruzioni passive e impersonali che tendono a sottrarre tali tipologie testuali «al dinamismo dei tempi e alle modulazioni affettive dei modi verbali»⁹.

Le affinità di genere del *Convivio* con queste tradizioni discorsive, medio-latine e volgari, e la condivisione di numerosi tratti tipologico-testuali non si traducono però di fatto con l'assimilazione o l'identificazione dell'autocommento dantesco entro tali tipologie testuali, ed è stata, infatti, già opportunamente sottolineata la distanza del *Convivio* dalle forme standard dell'*ordinatio* enciclopedica (cfr. Barański, 2000a, p. 86). Dante è anzi capace di distanziarsi, anche sul piano sintattico-testuale, dalle strutture rigidamente ripetitive limitate e limitanti dell'enciclopedismo medievale latino e volgare. La finalità del

⁸ Cfr. R. Librandi, *Auctoritas e testualità nella descrizione dei fenomeni fisici*, in R. Gualdo (a cura di), *Le parole della scienza. Scritture tecniche e scientifiche in volgare (secc. XIII-XV)*. Atti del Convegno di Lecce, 16-18 aprile 1999, Galatina, Congedo, Galatina 2001, pp. 153-85; Ead., *Il lettore dei testi scientifici in volgare*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 2. *Il Medioevo volgare*, a cura di P. Boitani, M. Mancini, A. Varvaro, vol. III, *La ricezione del testo*, Salerno Editrice, Roma 2003, pp. 125-54.

⁹ Cfr. M.L. Altieri Biagi, *L'avventura della mente. Studi sulla lingua scientifica*, Morano, Napoli 1990, p. 40.

testo enciclopedico è infatti espositiva e non dimostrativa; ne consegue una configurazione testuale fundamentalmente descrittiva caratterizzata dalla progressione per blocchi testuali contraddistinti costantemente dai medesimi segnali discorsivi, l'uso massiccio della struttura a lista, e inoltre una gamma poco variata di connettivi di tipo logico. È già stato analiticamente dimostrato che, pur continuando a rispondere alle fondamentali esigenze di esplicitezza e di chiarezza didascalica, nei procedimenti di progressione tematica, nel trattamento dei confini testuali, nonché nell'uso degli elementi di raccordo tra *definiendum* e *definiens*, il *Convivio* riesce a limitare la eccessiva rigidità nella strutturazione delle singole porzioni testuali, a variare le lunghe catene anaforiche cadenzate dai medesimi segnalatori, a movimentare le scansioni argomentative preferendo alla semplice progressione a tema costante la progressione tematica lineare¹⁰.

3. *Retoriche dell'affectus e dell'exsuscitatio nel Convivio*

Tuttavia lo scarto più evidente tra la trattatistica volgare immediatamente precedente o coeva e l'autocommento dantesco si manifesta nella presenza di zone e luoghi che, affiancandosi alle sezioni più propriamente espositive e dimostrative, si caratterizzano per il ricorso a un elaborato apparato retorico e a forme di vera e propria oltranza stilistica che attivano sollecitazioni patetiche e componenti affettive, passionali e polemiche in grado di dotare il testo di un più marcato tasso di "letterarietà", situando decisamente la scrittura filosofico-dottrinarie dantesca verso il polo della prosa d'arte piuttosto che verso quello della cosiddetta prosa media¹¹.

Spesso infatti nel *Convivio* il tessuto referenziale si squarcia, rivelando forti vibrazioni emotive, rese attraverso un alto tasso di figuratività retorica e una sintassi dell'*exsuscitatio*, dell'*affectus* di particolare efficacia emozionale, in funzione suasoria, volta a persuadere oltre che a dimostrare. Il livello filosofico-saggistico e la sintassi teoretica del trattato dantesco, riconducibili alla

¹⁰ Cfr. R. Librandi, *Tratti sintattico-testuali e tipologia dei testi: la trattatistica scientifica*, in M. Dardano, G. Frenquelli (a cura di), *SintAnt. La sintassi dell'italiano antico. Atti del Convegno internazionale (Roma, 18-21 settembre 2002)*, Aracne, Roma 2004, pp. 271-91; Ead., *Operatori di definizione per le glosse della trattatistica in volgare (secc. XIII-XIV)*, in "Zeitschrift für romanische Philologie", 134 (2018), pp. 1-21.

¹¹ Cfr. A. Mazzucchi, *Strategie patetiche ed emotive nella prosa scientifico-dottrinale del 'Convivio'*, in Id., *Tra 'Convivio' e 'Commedia'. Sondaggi di filologia e critica dantesca*, Salerno Editrice, Roma 2004, pp. 81-107.

tradizione scolastico-aristotelica, convivono e, in varia misura, si intersecano, dunque, con una prosa letterariamente intonata, obbediente alla precettistica retorica, ad alta intensità poetica e oratoria, in cui figure della presenza e della comunione mirano a travolgere il lettore nella stessa ondata emotiva dell'autore, a persuaderlo, a convincerlo. La radicalità della dimensione teoretica e dell'impegno gnoseologico e speculativo convive con l'urgenza e l'impeto di una riforma morale, di un'azione pratica che mira, anche attraverso la sorprendente scelta del volgare, a un progetto di *renovatio* degli uomini e della società che non disdegna tonalità e modulazioni che, nella loro accentuata drammaticità, anticipano molti passaggi della *Commedia*. Un'ulteriore riprova della necessità di riconoscere tra *Convivio* e *Commedia* piuttosto gli elementi di continuità che quelli di frattura.

L'enfasi oratoria, frequente soprattutto quando il discorso filosofico e scientifico devia in direzione emotiva o suggerisce aperture polemiche e sarcastiche nei confronti del disordine morale e politico, viene realizzata innanzitutto variando la forma dell'enunciazione e ricorrendo quindi a modulazioni esclamative, come in:

Così fosse piaciuto a Dio che quello che adomandò lo Provenzale fosse stato, che chi non è reda della bontade perdesse lo retaggio dell'avere! (IV 2 10)

dove l'*exclamatio* e il gioco etimologico («reda [...] retaggio») rallentano la sostenuta tensione argomentativa che caratterizza l'intero capitolo dedicato ai modi dell'acquisto delle ricchezze. Il mezzo espressivo dell'esclamazione, però, non solo interrompe un andamento logico-argomentativo, ma pure spesso lo conclude, ravvivandolo e intensificandone la funzione suasoria. Il capitolo 12 del terzo trattato dedicato alla filosofia quale emanazione divina si conclude infatti con una sostenuta esclamazione:

Oh nobilissimo ed eccellentissimo cuore, che nella sposa dello Imperadore del cielo s'intende, e non solamente sposa, ma suora e figlia diletteissima! (III 12 14)

la cui *gravitas* tonale è realizzata sfruttando il valore esornativo degli insistiti superlativi e le figure dell'epanalessi e della *correctio* («sposa... non solamente sposa, ma suora e figlia») dotate di una forte carica oratoria¹², accentuata qui dall'uso di un linguaggio metaforico di tradizione mistica. Anche il breve ragionamento sulla giustizia quale caratteristica della «senettude», svolto nel

¹² Bene Florentini, *Candelabrum*, ed. G.C. Alessio, Antenore, Padova 1983, II 24 4.

quarto trattato, sollecita in Dante il doloroso pensiero della triste situazione fiorentina:

Oh misera, misera patria mia! quanta pietà mi stringe per te, qual volta leggo, qual volta scrivo
cosa che a reggimento civile abbia rispetto! Ma però che di giustizia nel penultimo trattato di
questo volume si tratterà, basti qui al presente questo poco avere toccato di quella (IV 27 11)

dove le due esclamative paratatticamente coordinate sono arricchite dalla *geminatio* («misera, misera») e dall'iterazione di «qual volta»: ed è nota la funzione propriamente emotiva della ripetizione. Stilisticamente marcata è pure la posposizione del possessivo («patria mia»). Interessante, infine, il brusco ritorno a un tono medio, caratteristico del codice dottrinale. L'semplificazione del fenomeno è qui ovviamente selettiva, ma la frequenza di ragionamenti conclusi da strutture frasiche esclamative è nel *Convivio*, soprattutto nel quarto trattato, davvero sensibile e acquista un rilievo ancor più marcato se solo si riflette sul dato che nella pur sorvegliata prosa della *Composizione del mondo* e del volgarizzamento della *Metaura* i recenti editori critici non hanno ritenuto di dover mai segnalare modulazioni esclamative o interrogative.

Anche la narrazione di vicende autobiografiche, dove evidente è lo slancio affettivo e la partecipazione emotiva dell'autore, si struttura spesso in enunciati esclamativi. Si veda, ad esempio, il celebre inizio della dignitosa *lamentatio* sull'esilio:

Ahi, piaciuto fosse al dispensatore dell'universo che la cagione della mia scusa mai non fosse
stata! ché né altri contra me avria fallato, né io sofferto avria pena ingiustamente, pena, dico,
d'essilio e di povertate (I 3 3)

che si apre appunto con l'interiezione «ahi», marca caratteristica della funzione emotiva del linguaggio e frequente nelle apostrofi dantesche, e il congiuntivo trapassato, tipico delle espressioni ottative che esprimono un rimpianto e che indica «la mancanza di corrispondenza tra l'aspirazione del parlante e la realtà passata»¹³. L'*ornatus* retorico è poi affidato al chiasmo («avria fallato / sofferto avria») impreziosito dal poetismo «avria» e all'efficace epanalessi di «pena», rafforzata dall'inserzione del parentetico «dico». La descrizione della «cagione de la mia scusa» prosegue per altri due paragrafi tutti modulati verso uno stile elaborato e retoricamente impegnato:

¹³ F. Brambilla Ageno, *Congiuntivo*, in *Enciclopedia dantesca*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Appendice, Roma 1976, pp. 233-61, qui p. 235.

Poi che fu piacere delli cittadini della bellissima e famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori del suo dolce seno – nel quale nato e nutrito fui in fino al colmo della vita mia, e nel quale, con buona pace di quella, desidero con tutto lo core di riposare l'animo stancato e terminare lo tempo che m'è dato –, per le parti quasi tutte alle quali questa lingua si stende, peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga della fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata.

Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade; e sono apparito alli occhi a molti che forse che per alcuna fama in altra forma m'aveano imaginato: nel conspetto de' quali non solamente mia persona invilio, ma di minor pregio si fece ogni opera, sì già fatta, come quella che fosse a fare. (I 3 4-5).

Il primo dei due paragrafi è sintatticamente costruito secondo il modello di periodo ascendente individuato come caratteristico dei contesti argomentativo-dottrinali, ma qui utilizzato evidentemente per «aprire complesse prospettive e partiture ritmico-tonali»¹⁴. La prosa delle subordinate sapientemente graduate tra loro, l'inserzione di incidentali, la principale seguita da altre proposizioni per riequilibrare la tensione ascendente non sono qui in funzione logico-espositiva, ma sono piuttosto marcate stilisticamente e connotate, in quanto conformi all'*ordo artificialis* raccomandato dai retori medievali, in senso affettivo-emozionale. Anche le ricercate dittologie, il tricolon («porti e foci e liti»), le numerose inversioni dell'ordine naturale delle parole contribuiscono a questa *gravitas* del dettato; si veda ad esempio l'anteposizione dei due superlativi coordinati al sostantivo («bellissima e famosissima figlia di Roma»); la posposizione del possessivo («al colmo de la vita mia»), che è stilisticamente marcata; la disposizione del participio immediatamente prima dell'ausiliare («nato e nutrito fui»), che sembra rispondere a esigenze ritmiche; e infine l'iperbato («per le parti quasi tutte»), con l'avverbio attenuativo e l'attributo «quasi tutte» posti dopo e non prima del vocabolo che modificano, secondo un uso particolarmente insistito nella artificiosa prosa delle *Lettere* di Guittone¹⁵ e volto alla ricerca di un'ondulazione ritmica anche per l'*oratio* soluta. Alla tecnica della prosa rimata, o comunque tendente alla ricerca di effetti ritmico-eufonici, sono anche da collegarsi alcune strutture allitterative («famosissima figlia di Roma, Fiorenza, di gittarmi fuori»; «nato e nutrito»; «che forse che per alcuna fama in altra forma»), alcuni armoniosi omoteleuti («stancato... dato... andato»; «mendicando... mostrando»), la figura etimologica («piaga... piagato»), il poliptoto verbale («di minor pregio si fece ogni opera, sì

¹⁴ Cfr. Nencioni G. (1983), *Tra grammatica e retorica*, Einaudi, Torino 1983, p. 131.

¹⁵ Cfr. C. Segre, *Lingua, stile e società. Studi sulla storia della prosa italiana*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 163.

già fatta, come quella che fosse a fare»). La spia più evidente del forte impegno stilistico profuso da Dante in questa pagina è però rappresentata dal ricorso alla *transumptio*, che contraddistingue le forme dell'apprezzato *ornatus difficilis*. L'immagine di Firenze come donna dal cui seno l'autore viene strappato è stata del resto, come si è spesso riconosciuto, riutilizzata nell'esempio di *constructio excellentissima* fornito da Dante nel *De vulgari eloquentia* (II 6 5). Le proposizioni esclamative nel *Convivio* esprimono però prevalentemente l'impazienza e lo sdegno verso il disordine politico e morale e mirano attraverso invettive, impropri, apostrofi ad aggredire e scuotere il lettore, attivando così accanto alla funzione emotiva quella conativa. Il terzo trattato, dedicato alla esaltazione della filosofia, termina con un'apostrofe che è insieme una rampogna e un'esortazione agli uomini che rinunciano alle operazioni speculative:

O peggio che morti che l'amistà di costei fuggite, aprite li occhi vostri e mirate: ché, innanzi che voi foste, ella fu amatrice di voi, aconciando e ordinando lo vostro processo; e poi che fatti foste, per voi dirizzare in vostra similitudine venne a voi. E se tutti al suo conspetto venire non potete, onorate lei ne' suoi amici e seguite li comandamenti loro, sì come [quelli] che nunziano la volontà di questa eternale imperadrice; non chiudete li orecchi a Salomone che ciò vi dice: «la via de' gusti è quasi luce splendente, che procede e cresce infino al die della beatitudine»: andando loro dietro, mirando le loro operazioni, che essere debbono a voi luce nel cammino di questa brevissima vita (III 15 17-18)

dove va segnalato l'insistito uso dell'imperativo, che orienta il discorso verso la seconda persona, introducendola nell'enunciazione; di particolare interesse sotto il profilo retorico è poi il ricorso alla *sententia* salomonica con evidente funzione elativa, mentre a enfatizzare ulteriormente il discorso provvedono pure i gerundi coordinati, la collocazione dei possessivi e la posposizione del verbo servile all'infinito.

Oggetto di una violenta invettiva sono anche coloro che, giunti al «senio», non si comportano convenientemente alla loro età:

O miseri e vili che colle vele alte correte a questo porto, e là dove dovereste riposare, per lo impeto del vento rompete, e perdetevi voi medesimi là dove non tanto camminato avete! Certo lo cavaliere Lanzalotto non volse [in porto] intrare colle vele alte, né lo nobilissimo nostro latino Guido Montefeltrano. Bene questi nobili calaro le vele delle mondane operazioni, che nella loro lunga etade a religione si denno, ogni mondano diletto ed opera disponendo (IV 28 8)

dove la consueta metafora della vita umana come navigazione viene impreziosita dalla dittologia aggettivale («miseri e vili»), dal parallelismo («là dove... là dove») e dalla ricerca di effetti ritmico-eufonici che si manifesta nel ricorso insistito alla figura del *similiter cadens* («correte... rompete... perdetevi... avete»), nella paranomasia *vili-vele*, nel poliptoto *mondane-mondano* e soprat-

tutto nell'iperbato conclusivo in cui sembra di poter riconoscere un elegante *cursus velox* («opera disponendo»).

Il particolare rendimento patetico-emotivo del tono esclamativo, di cui Dante così frequentemente si serve nel *Convivio*, era pure esplicitamente riconosciuto dalle *artes* medievali. Goffredo de Vinsauf, nella *Summa de coloribus rhetoricis*, dopo aver definito ed esemplificato alcune figure retoriche, afferma: «Notandum est quod ex praedictis exornationibus quaedam quibusdam materiis sunt necessariae; materiae vero quae tractatur ex ira vel indignatione vel dolore vel amore vel odio vel insania, haec sunt necessariae: repetitio, articulus, exclamatio, conduplicatio, dubitatio, subiectio»¹⁶. Anche Maestro Bene fornisce dell'*exclamatio* una definizione che ne sottolinea la funzione emotiva: «Exclamatio est que conficit significationem doloris aut indignationis per alicuius hominis aut urbis aut loci aut alterius rei compellationem»¹⁷.

Innegabili motivi di coinvolgimento patetico sono pure offerti nel *Convivio* dalle interrogative retoriche, che, in quanto figure dell'*exsuscitatio*, godono nella coscienza retorica medievale di una sostanziale interscambiabilità con le *exclamationes*, tanto che queste ultime nelle *poetriae* del XII e XIII secolo vengono spesso esemplificate in forma interrogativa. Le *interrogationes*, che si inspessiscono visibilmente nelle zone morali e là dove la tonalità oratoria è più marcata, ritornano quasi sempre in figure iterative, inducendo nel lettore atteggiamenti di riprovazione o di ammirazione e favorendo soprattutto un'adesione non tanto razionale quanto piuttosto passionale al messaggio proposto.

Con la successione di interrogative retoriche si vuole infatti trascinare il lettore a un'indignazione e, più in generale, a una partecipazione, che è tacitamente suggerita come risposta enfatica dalle connotazioni della domanda. Si veda ad esempio:

E cui non è ancora nel cuore Alessandro per li suoi reali benefici? Cui non è ancora lo buono re di Castella o il Saladino o il buono Marchese di Monferrato o il buono conte di Tolosa o Beltramo dal Bornio o Galasso di Montefeltro? (IV 11 14)

dove il tono sostenuto è ulteriormente intensificato dal procedimento dell'enumerazione di personaggi famosi per la loro liberalità e da una sintassi fortemente ellittica. Interessanti da sottolineare sono pure quelle *interrogationes* che, coordinandosi a periodi non interrogativi, concludono un'argomentazione attribuendole una particolare enfasi:

¹⁶ E. Faral, *Les artes poétiques du XIIe et du XIIIe siècle*, Slatkine-Champion, Genève-Paris 1982, p. 325.

¹⁷ Bene Florentini, *Candelabrum*, ed. cit., II 8 2.

Dunque, se vivere è l'essere [delli viventi, e vivere nell'uomo è ragione usare, ragione usare è l'essere] dell'uomo, e così da quello uso partire è partire da essere, e così è essere morto. E non si parte dall'uso del ragionare chi non ragiona lo fine della sua vita? e non si parte dall'uso della ragione chi non ragiona lo cammino che far dee? Certo si parte (IV 712)

e vedova fatta – per lo qual vedovaggio [si] significa lo senio – tornò Marzia dal principio del suo vedovaggio a Catone, per che [si] significa, la nobile anima dal principio del senio tornare a Dio. E quale uomo terreno più degno fu di significare Dio, che Catone? Certo nullo (IV 28 15)

Lo terzo si è che molte volte verrebbe prima lo generato che lo generante: che è del tutto impossibile; e ciò si può così mostrare. Pognamo che Gherardo da Cammino fosse stato nepote del più vile villano che mai bevesse del Sile o del Cagnano, e la oblivione ancora non fosse del suo avolo venuta: chi sarà oso di dire che Gherardo da Cammino fosse vile uomo? e chi non parlerà meco, dicendo quello essere stato nobile? Certo nullo, quanto vuole sia presuntuoso, però che egli fu, e fia sempre la sua memoria. E se la oblivione del suo basso antecessore non fosse venuta, sì come s[i] s[uppone], ed ello fosse grande di nobilitade e la nobilitade in lui si vedesse così apertamente come aperta si vede, prima sarebbe in lui che 'l generante suo fosse stato: e questo è massimamente impossibile (IV 14 12-13)

nelle quali la proposizione giustapposta contenente l'avverbio olofrastico di affermazione «certo» contribuisce a dotare di autorevolezza e perentorietà gli enunciati, secondo un modulo particolarmente frequente nella prosa eloquente delle *Lettere* di Guittone d'Arezzo, in cui appunto le funzioni enfatiche e retoriche prevalgono quasi sempre su quelle logiche. Meritano di essere segnalati pure nel terzo esempio alcuni altri procedimenti elativi, come la figura etimologica «vile villano», la rima, o meglio l'omoteleuto tra «villano» e «Cagnano», fortemente assonanzati anche con l'iniziale «pognamo» e l'artificiosa collocazione delle parole che stacca l'ausiliare dal verbo con l'inserzione di un complemento di specificazione («la oblivione ancora non fosse del suo avolo venuta»), permettendo la realizzazione di un elegante effetto ritmico («suo àvolo venùta»).

Oltre che con le figure della *immutatio syntactica* (*interrogationes* ed *exclamationes*), gli effetti emozionali di maggior rilievo sono però resi nel trattato dantesco da un'organizzazione fondata su una costruzione prevalentemente paratattica del periodo con una tendenza all'aggiunzione di elementi e alla loro disposizione simmetrica. L'intento enfatico, che è dunque intimamente connesso alla prosa dottrinale in volgare di Dante, viene infatti realizzato, nella maggior parte dei casi, attraverso l'impiego di una sintassi accumulativa ed enumerativa, dal ritmo accelerato, con periodi olofrastici o comunque fortemente segmentati, a cui pure la tradizione retorica mediolatina riconosceva un'intensa resa emozionale e una particolare funzione emotivo-persuasiva, e attraverso l'esibizione di un alto tasso di figuratività retorica, che agisce sia a livello sintagmatico che paradigmatico, con l'adozione dei procedimenti dell'*ornatus facilis*

e *difficilis*. Si registrano dunque costruzioni fondate sulla iteratività di brevi periodi, caratterizzati dalla presenza di voci uguali, come ad esempio in:

Oh quanti falli rifrena esto pudore! quante disoneste cose e dimande fa tacere! quante disoneste cupiditati raffrena! quante male tentazioni non pur ne la pudica persona diffida, ma eziandio in quello che la guarda! quante laide parole ritene! (IV 25 9)

dove le cinque *exclamationes* scandite dalla ripetizione quasi ossessiva di quanti/quante concludono un'attenta riflessione sul pudore come "passione" necessaria all'adolescenza. L'insieme sintattico appare poi caratterizzato dalla corrispondenza dei singoli membri secondo un meccanismo discorsivo assai simile a quello retorico della *subnexio*.

Ancora sulla iteratività dell'aggettivo «quanto» è strutturata quest'altra sequenza di esclamative:

E quanto savere e quanto abito virtuoso non si pare, per questo lume non avere! e quanta mat[t]eria e quanti vizii si discernono per avere questo lume! Meglio sarebbe a li miseri grandi, matti, stolti e viziosi, essere in basso stato, ché né in mondo né dopo la vita sarebbero tanto infamati (II 10 9-10)

dove la coordinazione delle due *exclamationes* semanticamente antitetiche, ma equivalenti nella struttura sintattica, assume la forma dell'isocolo, con un interessante chiasmo nelle clausole («questo lume non avere... avere questo lume»). Connotata in senso fortemente espressivo appare pure la serie enumerativa di aggettivi («gràndi, màtti, stòlти e viziòsi») assonanzati a due a due, con una ricerca di effetti eufonici non rari, come si è già notato, in queste zone della prosa del *Convivio*.

Allo stile accumulativo venivano del resto riconosciute dai retori medievali un'alta resa emozionale e una particolare funzione emotivo-persuasiva. Si vedano, tra le molte che si potrebbero allegare, le esplicite affermazioni contenute nel *Documentum de modo et arte dictandi et versificandi* di Goffredo de Vinsauf, in cui si dichiara ed esemplifica con chiarezza la funzione conativa dell'accumulazione sintattica:

inculcatio determinationum facit ornatum, non unica determinatio. Non enim ad ornatum faciendum sufficit tantum dicere 'Misit Guido', sed haec inculcatio: 'Misit Guido, tulit Hugo, recepit Adam'. Similiter non sufficit tantum dicere 'Explicat ut Plato', sed haec inculcatio facit ornatum 'Explicat ut Plato, implicat ut Aristoteles, simulat ut Crassus, dissimulat ut Caesar'. Tales autem clausulas debemus inculcare, quando volumus aliquam personam extollere, vel infamare. Talis inculcatio miro modo movet auditorem¹⁸.

¹⁸ Faral, *Les artes poétiques*, cit., p. 294.

A tali prescrizioni si conforma dunque la strategia discorsiva di questa violenta e appassionata imprecazione:

Ahi malestrui e malnati, che disertate vedove e pupilli, che rapite alli men possenti, che furate e occupate l'altrui ragioni; e di quelle corredate conviti, donate cavalli e arme, robe e denari, portate le mirabili vestimenta, edificate li mirabili edifici, e credetevi larghezza fare! E che è questo altro a fare che levare lo drappo di sull'altare e coprirne lo ladro la sua mensa? (IV 27 13-14)

dove ci troviamo però di fronte a un esempio, peraltro non unico nel *Convivio*, di stile isidoriano, al quale pure era riconosciuta una forte carica patetico-emozionale: «iste stilus valde motivus est ad pietatem et ad letitiam et ad intelligentiam»¹⁹.

Accanto all'andamento prevalentemente parattattico e lineare dei periodi, con un limitatissimo numero di subordinate e con l'assoluta assenza di costrutti impliciti, si notano l'iterazione sinonimica allitterante («malestrui e malnati»); le coppie di sostantivi («vedove e pupilli», «cavalli e arme», «robe e denari»); l'endiadi con omoteleuto («furate e occupate») e soprattutto la figura del *similiter cadens* ricorrente quasi in ogni membro sintattico e che Giovanni di Garlandia riconosceva come elemento discriminante dello *stilus ysidorianus*: «In stilo ysidoriano, quo utitur Augustinus in libro *Soliloquiorum*, distinguuntur clausule similem habentes finem secundum leonitatem et consonantiam: et videntur esse clausule pares in sillabis, quamvis non sint»²⁰. Non va esclusa neppure la presenza di clausole accentuative che seguono gli schemi canonici del *cursus mediolatino*, caratteristico invero non tanto dello stile isidoriano, quanto piuttosto dello *stilus Curiae romanae*. Tuttavia procedimenti contaminatori tra le tecniche espressive dei due stili erano consueti non solo nella prosa d'arte volgare, ma anche negli stessi modelli mediolatini²¹. In questi paragrafi sono riportabili agli schemi del *cursus planus* le sequenze «malèstrui e malnàti» e «corredàte convìti», dove la marca ritmica del *cursus* interagisce con l'allitterazione, e anche «donàte cavàlli» e «ròbe e denàri»; allo schema assai apprezzato del *cursus velox* sono riportabili invece i binomi «miràbili vestimènta» e «miràbili edifici» e, pure, «vèdove e pupilli»; un esempio di *trispondaicus* è infine fornito dalla coppia «furàte e occupàte».

¹⁹ John of Garland, *The "Parisiana Poetria" of John of Garland*, ed. with Introduction, Translation and Notes by T. Lawler, Yale University Press, New Haven-London 1974, p. 106.

²⁰ *Ibid.*, p. 106.

²¹ Cfr. A. Schiaffini A. (1943), *Tradizione e poesia nella prosa d'arte italiana dalla latinità medievale al Boccaccio*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1943, p. 41.

Costantemente modulati su una tensione verso uno stile alto, fatto di insi- stite ed evidenziate simmetrie, giocate secondo i moduli dell'accumulazione di strutture frasiche interrogative ed esclamative, con il ricorso a frequenti citazioni e reminiscenze bibliche, con l'esibizione di retoremi e con la costante ricerca di effetti ritmico-eufonici appaiono, anche il capitolo 6 del quarto trattato, di grande rigore argomentativo dedicato all'indagine e al riconoscimento della «filosofica autoritate», che si conclude con una violentissima apostrofe ai «reggitori» d'Italia:

Oh miseri che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete! ché nulla filosofica autori- tade si congiunge colli vostri reggimenti né per propio studio né per consiglio; sì che a tutti si può dire quella parola dello Ecclesiaste: «Guai a te, terra, lo cui re è fanciullo, le cui principi la domane mangiano!»; e a nulla terra si può dire quella che seguita: «Beata la terra lo cui re è nobile e li cui principi si cibano nel suo tempo, a bisogno, e non a lussuria!». Ponetevi mente, nemici di Dio, a' fianchi, voi che le verghe de' reggimenti d'Italia prese avete – e dico a voi, Carlo e Federigo regi, e a voi altri principi e tiranni –; guardate chi a lato vi siede per consiglio e annumerate quante volte lo die questo fine dell'umana vita per li vostri consiglieri v'è addi- tato! Meglio sarebbe a voi come rondine volare basso che come nibbio altissime rote fare sopra le cose vilissime (IV 6 19-20).

in cui il forte coinvolgimento patetico del lettore è realizzato non solo con le oramai consuete modalità enfatiche di enunciazione, ma soprattutto attraverso il ricorso a efficacissime epipolemi o scomposizioni d'uditorio («Oh miseri che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete!» e «e dico a voi, Carlo e Federigo regi, e a voi altri principi e tiranni»). Il passo si apre inoltre secondo le prescrizioni canoniche dell'*ars rithimica* medievale²². Pensare a una mecca- nica trasposizione delle sue complicate regole dal latino medievale alla prosa volgare sarebbe assurdo anche da un punto di vista meramente linguistico; è tuttavia possibile riscontrare anche nella produzione prosastica in volgare alcuni principi compositivi del *genus rithimicum*, specialmente nei luoghi di maggior impegno stilistico e retorico, dove gli effetti eufonici erano evidente- mente ricercati. In questo brano del *Convivio*, le prime due proposizioni ap- paiono caratterizzate da ben cinque dei sei *colores rethorici* ritenuti, secondo Giovanni di Garlandia, soprattutto necessari al *rithimus*²³. Ritroviamo infatti l'*exclamatio*, il *similiter desinens* («reggete... siete»), il *compar in numero sil- labarum* (le due proposizioni constano entrambe di undici sillabe), l'*annomi-*

²² Cfr. G. Mari, *I trattati medievali di ritmica latina*, in "Memorie del Reale Istituto di Scienze e Lettere, Classe di Lettere, Scienze Storiche e Morali", s. III, XX (1899), 2, pp. 1-124.

²³ John of Garland, *The "Parisiana Poetria"*, cit., rr. 862-865.

natio («reggete... retti»), la *repetitio* («oh miseri... oh miserissimi»). Anche nel successivo sviluppo del discorso si possono, poi, cogliere molti dei procedimenti espressivi caratteristici di questo registro stilisticamente elaborato della prosa del *Convivio*, quali l'accumulazione di esclamative, le sentenze bibliche, gli insistiti omoteleuti, l'epanalessi con l'inserzione del *verbum dicendi*, il chiasmo («altissime rote / cose vilissime»).

4. Oltre la *perspicuitas*: *pragmatiche della persuasione nel Convivio*

La presenza di un tale registro, di cui si sono riportati solo alcuni esempi, funzionalizzato alla sollecitazione patetica dei lettori e all'espressione delle funzioni conative ed emotive della comunicazione linguistica, improntato e modellato sulla precettistica retorica delle *poetriae* e delle *artes dictaminis*, avrà avuto evidentemente un rilievo non marginale nella diagnosi di Giovanni Villani, che si è ricordata sopra, consentendo alla scrittura del *Convivio* di «esprimere lo spirituale e il ferino, il quotidiano e il rituale, la mineralogia e la lussuria, la teoria delle macchie lunari e la cronaca nera del tardo Duecento»²⁴ e di configurarsi quindi come esperienza decisiva, sul versante linguistico-stilistico, non meno che su quello ideologico, per la costruzione dei mirabili ingranaggi discorsivi della *Commedia*. Inoltre la pronunciata accensione metaforica che innerva in profondità la prosa del trattato dantesco, assicurandone la continuità tra i «due livelli (filosofico-saggistico e poetico-letterario)»²⁵, non solo rappresenta un ulteriore elemento di coesione testuale, ma rivela nel suo «parlar immaginoso», che acutamente già Benvenuto Terracini aveva riconosciuto come caratteristico del *Convivio*²⁶, forse più di quanto non consentano puntuali agnizioni intertestuali, la forte presenza, accanto alla più evidente e sondata tradizione aristotelico-albertino-tomistica, di ascendenze, stilemi, tonalità prettamente scritturali, il cui rilievo nella definizione della fisionomia complessiva della cultura filosofica dantesca e dell'incompiuto progetto del *Convivio* non potrà e non dovrà essere sottostimato. Assai lucidamente uno studioso competentissimo come Paolo Falzone ha infatti di recente ricordato, contro alcuni facili schematismi, che «un sistema filosofico, come quello

²⁴ P. Trovato, *Il testo della 'Vita nuova' e altra filologia dantesca*, Salerno Editrice, Roma 2000, p. 111.

²⁵ V. Coletti, *Storia dell'italiano letterario. Dalle Origini al Novecento*, Einaudi, Torino 1993, p. 73.

²⁶ B. Terracini, *Il lessico del 'Convivio'*, in Id., *Pagine e appunti di linguistica storica*, Firenze, Le Monnier, Firenze 1957, pp. 279-93, qui p. 280.

dantesco, che rigetta il dissidio tra ragione e fede – ciascuna delle quali regna pura e perfetta nel proprio ambito, senza contraddire l'altra – non si lascia facilmente ridurre, in effetti, allo schema dell'antagonismo tra “razionalismo” e “misticismo” “aristotelismo radicale” (o “eterodosso”) e “tomismo”, tutte formule generiche e prive di un reale contenuto, e che sarebbe meglio accantonare per l'avvenire»²⁷.

La ricorrenza di modalità comunicative e retoriche, che puntano non solo alla *perspicuitas*, ma che interagiscono con il lettore per mezzo delle tecniche dell'oratoria, la percolazione, attraverso un ricorrente sistema figurale, di diffuse filigrane bibliche, marcando in modo evidente, come si anticipava all'inizio, la distanza con la precedente e coeva produzione volgare di argomento filosofico e scientifico, denunciano, a livello per così dire di superficie, le diverse e più complesse intenzioni significative del trattato dantesco. La rigida ed esplicita scrittura referenziale propria dei testi didattici ed espositivi soddisfaceva infatti l'esigenza divulgativa dei volgarizzamenti, il cui pubblico «non aspira a complicate argomentazioni dimostrative, ma all'assimilazione di verità sicure»²⁸, e manteneva, grazie anche a qualche più evidente increspatura pluristilistica e a una, sia pur limitata, permeabilità a tecniche persuasive di tipo retorico²⁹, la propria funzionalità per la rappresentazione del «corpo del mondo» di «perch'elli è e co' elli è fatto» tentata da Restoro d'Arezzo nei due libri della *Composizione del mondo*³⁰, secondo le tipiche modalità dossologiche e compilative delle enciclopedie medievali. Ma nel *Convivio* lo stile monologico, centrato sulla fissità e sulla ripetizione degli schemi sintattici e logici, di una tale scrittura, quasi del tutto priva di modulazioni e vibrazioni emotive e polemiche, non poteva certo essere sufficiente per esprimere la forte personalizzazione impressa da Dante al proprio discorso filosofico, l'indipendenza e l'autonomia del proprio progetto culturale, che non mira evidentemente solo a una summatica riproposizione di alcune illustri *auctoritates*, ma ambisce a esprimere da *commentator* ad alto gradiente di autorialità, piuttosto che da mero *compiler*, la coscienza profonda della validità e originalità della propria esperienza intellettuale, per segnalarne, soprattutto dopo l'esilio,

²⁷ P. Falzone, *Il 'Convivio' di Dante*, in *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, a cura di C. Casagrande, G. Fioravanti, il Mulino, Bologna 2016, pp. 225-64, qui pp. 254-55.

²⁸ R. Librandi, *Introduzione a La Metaura d'Aristotile. Volgarizzamento fiorentino anonimo del XIV secolo*, ed. critica a cura di R. L., vol. I, Liguori, Napoli 1995, pp. 13-154, qui p. 56.

²⁹ Altieri Biagi, *L'avventura della mente*, cit., p. 40.

³⁰ Restoro d'Arezzo, *La composizione del mondo*, a cura di A. Morino, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda Editore, Parma 1997, I 1 2.

«la posizione antagonistica [...] nei confronti della società umana del proprio tempo, giudicata corrotta e degradata»³¹. Una posizione che non si traduce in un solipsistico, elegiaco ripiegamento su sé stesso, ma che ambisce a farsi progetto educativo e a tradursi in incisiva azione pedagogica, cui non furono estranee, benché forse non predominanti, contingenti preoccupazioni di carattere politico.

Al lettore del *Convivio* è dunque offerta un'opera che non è riducibile né a un trattato enciclopedico, né ad altri modelli di letteratura didascalica e divulgativa. La mobilità di piani espressivi, propria della tradizione esegetica, entro cui il maturo prosimetro esplicitamente si iscrive, prevede che i procedimenti discorsivi e argomentativi, le opzioni lessicali e i tecnicismi della scolastica universitaria, che facilitano e stimolano l'adesione razionale del lettore, convivano e si intreccino con quella sintassi franta, talvolta ellittica, infarcita di intonazioni e locuzioni affettive, che si è provato a descrivere. Una scrittura, una strategia pragmatica, che mira non solo a informare i destinatari, ma che intende sfidarli, colpirli, indurli a una lettura tesa ed emotivamente coinvolgente, che ha come obiettivo non solo una descrizione referenziale dei fenomeni, capace di produrre incrementi di conoscenza intellettuale e chiarificazioni gnoseologiche, ma che è animata, per dirla con Auerbach, da una «pretesa di verità [...] urgente [...] tirannica». Una scrittura che, al pari di quella delle storie bibliche, non mira a «lusingarci, ma ci vuole assoggettare», tende a indirizzare i nostri comportamenti e che ci considera dei «ribelli», se non vi aderiamo³². Anche nella prosa «temperata e virile» (I 1 16) del *Convivio* ritornano quindi matrici discorsive bibliche, non più però la binarietà e la paratassi caratteristiche della *Vita nova*, l'*et... et stil* descritto da Stempel, ma piuttosto l'*indignatio*, la *deprecatio* e la *lamentatio* caratteristiche dei libri profetici con il connesso veemente armamentario figurale che ambisce a imporre atti performativi, che orienta il contesto comunicativo verso una dimensione deliberativa, che mira a trasformare l'acquisita consapevolezza teoretica in azione morale e politica, che funzionalizza, in ultima analisi, anche la *subtilitas* gnoseologica e la *perspicuitas* argomentativa in direzione della persuasione e della sua forza pragmatica.

³¹ V. Russo, *Impero e stato di diritto. Studio su 'Monarchia' ed 'Epistole' politiche di Dante*, Bibliopolis, Napoli 1987, p. 21.

³² E. Auerbach, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, con un saggio introduttivo di A. Roncaglia, 2 voll., Einaudi, Torino 1964, vol. I, p. 17.

Ritornare alle origini. Ricerca storica e prospettiva filosofica nella riflessione di Valeria Sorge

Armando Bisogno

Se la storiografia filosofica non rappresenta solo la ricostruzione del profilo intellettuale di alcune figure d'eccezione, come è stato osservato, ma è pure la facoltà di ricollocare in una luce meridiana quelle correnti, quelle problematiche e quei pensatori posizionati, talora erroneamente, in un cono d'ombra, allora la storia, come la storia della cultura, la storia della filosofia o la storia delle idee, è anche il luogo di ricostruzione e di ascolto delle voci che non hanno avuto il rilievo che a loro opportunamente spettava, sia per motivazioni di marca ideologica o sotto la spinta di interpretazioni tendenziose, sia solo per valutazioni fortemente teoretiche¹.

Con queste righe Valeria Sorge apriva il suo saggio *Echi agostiniani in Matteo d'Acquasparta. La questione del soggetto*, pubblicato nel 2019 sul volume *Alla fontana di Silöe: studi in onore di Carlo Vinti* e che riprendeva un lavoro dal titolo *Matteo d'Acquasparta tra agostinismo e aristotelismo*, pubblicato nel 2010 nel volume *Presenze filosofiche in Umbria*. Queste parole testimoniano la amplissima riflessione sui problemi di metodo che ha sempre accompagnato il percorso professionale di Valeria Sorge, laddove con 'metodo' non si intenda (soltanto) l'attenzione alla tipologia e alla funzionalità degli strumenti utilizzati nella propria indagine ma un continuo riflettere sul ruolo e sul senso, inteso come 'direzione intrapresa', del lavoro dello storico della filosofia. Valeria Sorge avvertiva infatti, e non comune urgenza comunicava, la necessità di una riflessione su cosa significasse fare storia della filosofia e, in particolare, storia della filosofia medievale. Tale riflessione aveva, nella costruzione della sua identità di studiosa e di intellettuale, i tratti di una paradossalità. Per un verso, ella difendeva infatti e incarnava perfettamente i valori della ricerca storico-critica condotta con strumenti adeguati e disciplina rigorosa.

¹ V. Sorge, *Echi agostiniani in Matteo d'Acquasparta. La questione del soggetto*, Ortothes, Salerno 2019, p. 565; con l'espressione 'come è stato osservato', l'Autrice faceva riferimento a P. Colonnello, *Passione civile e passione riflessiva in Storia del pensiero filosofico in Calabria da Pitagora ai giorni nostri*, Rubettino, Soveria Mannelli 2011, pp. 375-392.

Il lavoro dello storico della filosofia [*consiste nella*] ricostruzione della specificità essenziale del pensiero medievale, attraverso non solo l'analisi delle fonti, ma anche mediante la ricerca delle condizioni genetiche ed espressive, lo studio dell'ambiente e la ricostruzione di una biografia intellettuale².

Già agli inizi degli anni 2000 Valeria Sorge, infatti, interpretava come definitivamente acquisita la necessità di difendere il valore scientifico della ricerca, di una storiografia filosofica cioè ormai avviata «nei tranquilli mari dell'indagine critico-filologica e della prospettiva di decostruzione delle grandi narrazioni filosofiche ed ideologiche»³. A un lettore minimamente avvertito delle dinamiche che hanno caratterizzato la storia della storiografia filosofica tra XIX e XX secolo, le parole della studiosa – scritte nel contesto di una analisi del ruolo di Gentile come storico del pensiero – suonano chiarissime: le grandi narrazioni 'lyotardiane' alle quali qui si fa riferimento sono, ovviamente, la prospettiva idealista hegeliana e quella, a essa per certi versi connessa, del neotomismo successivo alla emanazione della *Aeterni Patris*. Nel saggio qui citato, Valeria Sorge individuava nella interpretazione gentiliana del Medioevo l'ultimo baluardo di quella prospettiva ideologica; una storiografia, quella di Gentile, che le appariva troppo votata a giudicare sensata la filosofia del passato solo nella misura in cui essa può diventare 'attualmente' funzionale al presente. A tale prospettiva, Valeria Sorge contrapponeva consapevolmente una idea, già presente nei *Beiträge* fondati nel 1891 da Charles Beaumker, che aspirava a sposare «un'appropriata metodologia, una sorta di positivismo non nel senso di una metafisica, ma nel senso di una sensibilità rigorosa per i fatti controllabili da tutti»⁴. La lettura fornita dalla studiosa sembra, così, tanto lineare quanto coerente. Eppure, si è detto all'inizio che tale lettura è attraversata da un paradosso. E il paradosso consiste nella consapevolezza, che Valeria Sorge ha sempre intimamente difeso e pubblicamente condiviso, che la mera ricostruzione documentale (che pure nelle pagine del suo lavoro su Gentile viene, come abbiamo appena letto, individuata come essenziale per qualificare, nel senso di rendere di qualità, lo studio medievistico) da sola non basta, non è sufficiente a 'fare' lo storico della filosofia.

² V. Sorge, *Giovanni Gentile, storico del Medioevo*, in *Giovanni Gentile. La filosofia italiana tra idealismo e anti-idealismo*, Franco Angeli, Milano-Roma 2003, p. 23.

³ *Ibid.*, p. 21.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

[È oggi possibile] studiare storicamente il Medioevo, a partire da una prospettiva discontinuista e relativista coniugata con quella dimensione olistica rivendicata da Alain De Libera che legittima, al contempo, la permanenza e la lunga durata dei problemi⁵.

Valeria Sorge ebbe dunque sempre la lucida e problematica consapevolezza dell'esistenza di questo 'residuo' che tormenta lo storico della filosofia il quale sa, avverte, sente che quello che sta ricostruendo attraverso una attenta e rigorosa analisi dei testi non è né potrà mai essere il *totum* dell'identità speculativa dell'autore. Per un verso, perché, secondo una prospettiva gadameriana – che la stessa studiosa conosceva benissimo, pur criticandola – l'opera di un autore non è il pensiero di quell'autore; è il precipitato scritto, è la formulazione racchiusa in parole, è il perimetro di dicibilità nel quale un pensatore, per certi versi a malincuore, ha 'costretto' il fluire lungo e complesso del suo pensiero. L'opera non fotografa il pensiero dell'autore ma, tutt'al più, un momento della sua evoluzione. Del complesso movimento interiore che produce un pensiero, dunque, un testo è solo un testimone parziale, affidabile nella misura in cui si assume consapevolezza di tale ineludibile parzialità. Per un altro verso, i protagonisti della storia della filosofia sono, appunto, attori della storia di un qualcosa, la filosofia, che, nella formula stessa 'storia della filosofia' si presuppone come (asso)dato, come storia cioè di qualcosa di cui si conosce l'identità. Ma, appunto, la storia della filosofia è come, per esempio, la storia della medicina? Si possiede cioè la medesima certezza di cosa sia 'filosofia', di quale 'regione' epistemologica e disciplinare rappresenti di quanta se ne ha nel pensare per esempio della medicina come all'insieme delle competenze, delle tecniche e delle strumentazioni finalizzate a preservare o recuperare il benessere psicofisico dell'uomo? E se invece, come è chiaro a chiunque la studi, della filosofia non si possiede tale definizione, di cosa si sta facendo la storia?

Questi due dati – il dovere, 'antigentiliano', di una rigorosa ricostruzione di fonti e contesti, e il desiderio di una sempre ampia 'collocazione speculativa' dei propri studi in un orizzonte olistico – suggerivano a Valeria Sorge l'idea che lo storico della filosofia dovesse coltivare una sana schizofrenia professionale, ed essere al contempo prudente e audace. Per un verso, infatti, lo storico non può mai affermare che ciò di cui sta parlando è il pensiero l'autore, che sia cioè possibile intercettarlo 'perfettamente' o descriverlo 'univocamente'; lo storico deve sapere che, di quel pensatore, sta cogliendo una parte dell'esperienza intellettuale e che, se anche sta descrivendo quella parte in modo rigoroso e affidabile,

⁵ *Ibid.*, p. 30.

essa non può coincidere con il possesso del pensiero complessivo dell'autore medesimo. Per un altro verso, lo storico deve coltivare l'audacia speculativa. Deve cioè ricordare che la 'materia' che tratta, la filosofia cioè e la sua storia, ha confini labili, sfumati, complessi da definire e, dunque, pericolosamente scivolosi. E che una teoria, un'opera o un intero sistema siano o meno 'filosofici' è cosa tanto importante quanto complicata da definire. Valeria Sorge ha coltivato con saggia attenzione la prudenza scientifica, senza cioè mai avere la presunzione di aver 'chiuso' i suoi *auctores*, di averli com-presi, di averli ingabbiati nelle sue strutture ermeneutiche. Ma, al contempo, ha sempre avvertito forte l'esigenza di quella audacia e l'ha sentita proprio in quanto medievista. Se infatti per un verso la studiosa difendeva le prerogative di una storiografia scientifica capace di essere rigorosa nei procedimenti e, dunque, garantita negli esiti, per l'altro non si è mai sottratta alla domanda fondativa sin qui illustrata, ovvero cosa rende filosofica la storia della filosofia. O meglio, in virtù di quale parametro un'opera, un autore, una scuola del passato vengono definite 'filosofiche'. Tale questione è essenziale in special modo – come Valeria Sorge sapeva perfettamente – per lo storico della filosofia medievale. Chi si avvicina allo studio della filosofia non si pone infatti la domanda in merito alla 'filosoficità' degli *auctores* che affronta ma li trova già collocati in un contesto di senso che, dalla più semplice manualistica agli studi più raffinati, fornisce un catalogo di autori che, da sempre, vengono ritenuti 'filosofi'. Questo è vero soprattutto per epoche storiograficamente 'chiusure', rispetto alle quali cioè – come nel caso dell'età antica – è molto improbabile che emergano nuove acquisizioni testuali o, addirittura, appaiano sulla scena protagonisti della riflessione filosofica prima del tutto ignorati o ritenuti anonimi. Lo storico della filosofia medievale, invece, sa perfettamente che una parte delle opere e in certi casi degli autori dell'epoca che studia risultano, a oggi, sconosciuti o quantomeno poco o non del tutto esplorati; che i fondi delle biblioteche contengono certamente inediti sin qui non emersi o versioni più o meno affidabili di testi già diffusi. Dinanzi a queste potenziali acquisizioni 'nuove', che non figurano cioè negli indici dei manuali né nelle pagine degli studi, quale deve essere l'atteggiamento dello storico della filosofia? Come – ipotizzando il caso più estremo – va giudicato un testo anonimo scoperto per la prima volta e del quale occorre valutare la 'filosoficità'? Se dunque è vero per ogni studioso quanto diceva Hegel nelle sue *Lezioni sulla storia della filosofia* – altra lettura che Valeria Sorge aveva frequentato con passione e nella quale si muoveva con dimestichezza – e cioè che non c'è storico della filosofia che non debba essere anche filosofo, che debba cioè avere una sua idea di filosofia con la quale valutare la filosoficità delle idee altrui, questo è

ancor più vero per uno storico della filosofia medievale che, sovente, si imbatte durante il suo percorso di studi in testi dei quali deve valutare la portata speculativa. Ma, posta questa premessa, non si rischia di ricadere in quella prospettiva ideologica che, nelle prime righe del lavoro dedicato a Gentile, Valeria Sorge rifiutava come eredità tossica di un passato ormai fortunatamente concluso? Non si corre il rischio di dar vita a un ‘tribunale della filosofia’ preposto a giudicare autori e opere per valutarne la dignità speculativa?

Per questo, l’attività di ricerca e didattica di Valeria era costantemente un tentativo di ‘ritornare alle origini’, in un duplice senso. Per un verso, con la prudenza di chi tenta di cogliere – attraverso l’analisi delle fonti documentali – la scaturigine, la genesi, i moventi iniziali e le movenze successive del pensiero di un autore. È la lezione di Eugenio Garin, al cui magistero Valeria Sorge si ispirava, consigliando la lettura delle pagine del saggio *La filosofia come sapere storico*:

Che un pensatore abbia *letto* un altro pensatore, che abbia risposto a certe domande, che abbia fatto certe esperienze, che abbia avuto certi colloqui, che si sia mosso in una società, persona fra certe determinate persone – ecco quello che lo storico deve accertare⁶.

Per un altro, però, ritornare alle origini come studiosa del pensiero medievale significava sempre, per Valeria Sorge, coltivare l’audacia utile a valutare gli esiti speculativi di un testo in relazione a quei filosofemi che costituiscono i ‘primitivi’ del pensiero, i *topoi* filosofici in e di ogni epoca. Ciò non ha mai significato, nella sua attività di ricerca, ‘cedere’ a forme di attualismo, vale a dire valutare il pensiero del passato solo nella misura in cui esso è ancora spendibile nella riflessione del presente, ma accogliere l’idea che alcuni ‘luoghi teorici’ accompagnino tutta l’evoluzione del pensiero umano, pur nelle diverse e distanti interpretazioni che la storia ha presentato. È quella forma di ‘idealismo storiografico’ – contro la quale si scaglia Garin – che nasce per certi versi dalla stessa prospettiva alla quale si alimentava Gentile ma che si presentava in una forma difesa da un autore particolarmente caro a Valeria Sorge, e cioè Étienne Gilson:

Sembra, quindi, che sebbene le idee filosofiche non possano mai essere trovate separate dai filosofi e dalle loro filosofie, esse sono, per alcuna misura, indipendenti dai filosofi così come dalle loro filosofie. La filosofia consiste nei concetti di filosofi, presi dalla nuda, impersonale necessità dei loro contenuti e delle loro relazioni. La storia di questi concetti e delle loro relazioni è la storia della filosofia stessa⁷.

⁶ E. Garin, *La filosofia come sapere storico*, Laterza, Bari 1959, pp. 29-30.

⁷ E. Gilson, *The unity of philosophical experience*, Scribner, New York 1950, p. 302, trad. mia.

Proprio alla luce della complessa sintesi che Valeria Sorge tentava di realizzare tra la prudente fedeltà al rigore gariniano e la ardita apertura alla intuizione gilsonianiana è possibile ritornare alla citazione iniziale, soffermandoci sulla esigenza, lì espressa, di «ricostruzione e di ascolto delle voci che non hanno avuto il rilievo che a loro opportunamente spettava, sia per motivazioni di marca ideologica o sotto la spinta di interpretazioni tendenziose, sia solo per valutazioni fortemente teoretiche». È proprio la 'perifericità' nel panorama degli studi dell'autore lì preso in considerazione, Matteo d'Acquasparta, a muovere l'interesse del saggio. Sin dall'*incipit* di questo studio, Valeria Sorge chiarisce l'intenzione di conciliare operativamente le due tensioni sin qui delineate, quella del rigore storico e quella della prospettiva speculativa. Alla luce della premessa fatta, è possibile cioè affermare che il saggio vuol ribadire, in *incipit*, la missione 'gariniana' di Valeria Sorge: recuperare il valore 'reale' di personaggi, scuole e dottrine occultate o, peggio, distorte da una storiografia 'di propaganda', o troppo ideologica o troppo teoretica. Tale appare infatti ancora, alla studiosa, la figura di Matteo d'Acquasparta. Vanno dunque usati i migliori strumenti che la critica storica e l'analisi documentale mette a disposizione proprio perché Matteo fa parte di quelle voci «che non hanno avuto il rilievo che a loro opportunamente spettava». C'è dunque quasi un diritto – negato spesso per motivi ideologici – che alcuni pensatori hanno di esser recuperati alla storia della filosofia. Ma, l'idea che l'azione dello storico non soltanto riproponga documenti e testi ma per certi versi debba 'vendicare' l'onorabilità speculativa dei filosofi, riassegnandoli al posto che meritano nella storia della filosofia, presuppone, hegelianamente, un'idea forte di cosa sia la filosofia e di cosa faccia parte della sua storia. Studiare in questo caso Matteo d'Acquasparta non significa dunque soltanto recuperarne il patrimonio di scritti e di idee ma implicitamente affermare che esiste un 'dominio' di cosa è filosofia e, ancor di più, di cosa sia stata filosofia nel XIII secolo, e che Matteo d'Acquasparta, il suo pensiero e le sue opere fanno indubabilmente parte di quel dominio. Che meritano cioè un posto all'interno di quella 'ontologia'. Questa assunzione nello scritto è posta in premessa e sembra quasi esserne la motivazione; ovviamente, è invece il risultato finale dello studio (e potremmo dire degli studi) di Valeria Sorge. L'esito della ricerca storica, delle fonti e dei testi si trasforma così in un monito per il lettore che l'autrice preferisce premettere, dichiarare subito, non far (soltanto) discendere dalle inferenze e dalle analisi che si susseguiranno nelle pagine; parla qui la studiosa che, sulla base della fondatezza della sua analisi, vuole orientare il suo lettore, metterlo sin da subito in guardia sul fatto che

ciò di cui si sta parlando è, a dispetto di quanto poco sia stato colto dalla tradizione, pienamente filosofico.

È solo sulla base di questa premessa ‘forte’ che Valeria Sorge entra *in medias res* nella questione storico-ermeneutica, che dunque si presenta nelle sue pagine come illustrazione della affermazione posta in premessa che, nei fatti, ne costituisce invece il risultato. L'accusa di presunta ‘non filosoficità’ mossa a Matteo ha infatti una precisa genesi; una tradizione di studi, che rimonta a Fernando Van Steenberghen identifica, secondo la studiosa, Matteo d'Acquasparta come ‘nemico’ della *philosophia* tommasiana e difensore di un semplice (o meglio semplicistico) ritorno a una teologia agostiniana. Dell'opera e del pensiero di Matteo, Van Steenberghen parla infatti collegandolo al «manifeste du néo-augustinisme et de l'école franciscaine», e cioè il *Correctorium fratris Thomae* di Guglielmo de la Mare, e descrivendolo come un ‘difensore’ neo-agostiniano della linea di Bonaventura *contro* Tommaso. Nel parlare di Matteo, nel ‘riguadagnarlo’ alla filosoficità che a suo parere meritava, Valeria Sorge dunque avverte per un verso l'esigenza di svincolarlo da una prospettiva, quella appunto di Van Steenberghen, che giudica ideologicamente la filosoficità di un autore in relazione alla sua più o meno marcata vicinanza con la prospettiva di Tommaso; per farlo, però, deve evitare di cadere in un altro errore e dunque ha necessità di muoversi con attenzione nei confronti di uno strumento tipico dell'analisi storiografica, tanto utilizzato quanto scivoloso perché anch'esso pericolosamente ideologico: il *Fortleben*, vale a dire la persistenza, la permanenza dell'insegnamento di un maestro, soprattutto quando esso non si configura come diretta discepolanza (pensiamo per esempio alla cerchia degli allievi di Alcuino, a quelli di Anselmo e a tutti quelli che a diverso titolo si definiscono porretani o scotisti) ma come accoglimento più o meno esplicito e parziale di un magistero. È questo infatti il caso dell'agostinismo. È infatti impossibile trovare un autore medievale (e non solo) che non solo non abbia letto Agostino ma che non lo citi con intensità. Non soltanto infatti il ‘debito’ nei confronti di Agostino è forte e ampiamente riconosciuto da autori altomedievali come Boezio, Gregorio Magno, Giovanni Scoto e Anselmo, ma, come afferma Eric Saak, le stesse *Sentenze* «sono essenzialmente un compendio di Agostino, con l'aggiunta di altri Padri»⁸, il che, per il ruolo ‘manualistico’ che ebbe il testo del Lombardo, indurrebbe a porre il pensiero di Agostino

⁸ Eric L. Saak, *Augustine in the Western Middle Ages to the Reformation*, in *A Companion to Augustine*, ed. by M. Vessey, Wiley, New York 2012, p. 468.

come implicito fondamento anche della stagione universitaria. Ma, come detto, il concetto di 'fortuna' di un magistero, soprattutto quando i suoi contorni sono così sfumati e non si parla di una 'scuola' diretta, è particolarmente scivoloso come etichetta generale e non legata a specifiche competenze. Rischia cioè di essere un'altra 'essenza' gilsoniana, un contenitore tanto vago (e vuoto) da poter essere riempito da ogni cosa (e da ogni pensatore). Obiettivo invece di Valeria Sorge è disegnare uno spazio di agibilità filosofica per Matteo, cioè il posto 'che gli spettava', che non lo qualifichi solo in relazione a Tommaso e alla sua prospettiva, né utilizzi una formula troppo generica, come quella dell'agostinismo, che impedisce di comprendere nel dettaglio forme, metodi ed esiti di una speculazione. Cogliere dunque la cifra della speculazione di Matteo negando le collocazioni ideologiche e generali: dunque, né più solo un 'non tommasiano' né più solo un 'agostiniano' ma un pensatore con una sua precisa e delineata individualità.

Nel saggio, la studiosa dà inizio alla sua disamina partendo dalla polemica antiaverroista di Matteo e, in particolare, dalla sua netta opposizione alle posizioni di Sigieri di Brabante espresse nelle *Quaestiones in tertium de anima*: secondo Matteo, infatti, considerare l'anima intellettuale come separata dall'individuo significa sottrargli la sua stessa forma, dal momento che un'unica anima non può informare più corpi, ma dev'essere invece moltiplicata come forma sostanziale nei diversi individui. Questa assunzione ha, nella lettura che Valeria Sorge offre del pensiero di Matteo, una chiara finalità etica:

Si tratta di ribadire – a parere di Matteo – la concezione dell'assoluta libertà e autonomia dell'essere umano nel segno della sua responsabilità individuale; se si condividesse la posizione averroistica, al contrario, l'unità dell'intelletto comporterebbe anche l'unità della volontà e dunque un rigido determinismo nella trasgressione di Adamo⁹.

In una sorta di gioco di specchi e di rimandi, il risultato cui vuole giungere l'azione interpretativa della studiosa (ribadire il valore dell'individualità del pensiero di Matteo) sembra coincidere proprio con la finalità che lo stesso autore si poneva; così, nel tentare di recuperare la specificità di Matteo, Valeria Sorge sembra farsi guidare dalla scelta che Matteo stesso propone ai suoi lettori

Questa interpretazione del soggetto morale, che vede nella costante affermazione della dignità della persona umana l'affermazione più alta dell'individualità, accompagna Matteo lungo tutto l'arco della sua produzione intellettuale¹⁰.

⁹ V. Sorge, *Echi agostiniani in Matteo d'Acquasparta* cit., p. 568.

¹⁰ *Ibidem*.

In questo dispositivo Valeria Sorge individua la specificità di Matteo:

Quel che emerge dunque dalle pagine delle *Quaestiones in tertium de anima* è la costruzione di una vera e propria antropologia in cui viene esaltata l'individualità propria del conoscere umano e, al contempo, il riconoscimento della fragilità gnoseologica che è sottesa a tale processo e dunque la necessità dell'*auxilium* divino attuato dall'illuminazione¹¹.

Gli strumenti con i quali, nella interpretazione di Valeria Sorge, Matteo d'Acquasparta costruisce tale antropologia sono dunque agostiniani non nel senso di una vaga eco ma di precisi riferimenti che, puntualmente, lo studio riporta: la prospettiva provvidenzialistica di una norma universale del *De ordine*, la relazione tra riflessione filosofica e prospettiva soteriologica del *De vera religione*, il problema della responsabilità morale del *De Trinitate*, il tema della natura volontaria del peccato del *De quantitate animae*. Agostino viene così descritto, nelle pagine del saggio, come protagonista della biblioteca spirituale di Matteo. Il quadro che ne emerge è ricco e complesso, quello di un pensatore che conosce bene i temi del suo tempo (come dimostra la sua attenzione alle letture averroistiche), che è legato all'*auctoritas* agostiniana non per indiretta fascinazione ma perché ne utilizza strumenti ed esiti e che disegna il suo spazio di individualità speculativa proprio nel movimento con il quale tenta di portare a sintesi le due istanze che lo formano, quella del confronto con il suo tempo presente e quella con la relazione con il tempo passato.

Occorre a questo punto sottolineare che tra i peculiari caratteri del pensiero di Matteo vi sia proprio la capacità di ricollocare la teoria dell'illuminazione agostiniana in un ambito speculativo che è profondamente contrassegnato dal modello ricettivo aristotelico. (...) Si tratta dunque di affiancare al primo livello della relazione gnoseologica che registra, attraverso i sensi, l'esistenza degli enti, un livello ulteriore, che è ottenibile solo ricorrendo all'illuminazione divina, vale a dire all'azione esercitata da Dio stesso come *ratio cognoscendi*¹².

Si configura così, plasticamente, ciò che Valeria Sorge aveva in mente quando parlava di ricerca scientifica. Entrare nella disamina dei testi significa superare tanto le prospettive ideologiche, che giudicano dei filosofi prima di conoscerli, quanto quelle generaliste, che appiattiscono in categorie vaghe le specificità dei percorsi. Rendere attuale e viva la storia della filosofia significava per la studiosa evidenziare in che modo specifico, vale a dire con quali strumenti propri dell'epoca studiata, i vari autori intercettano, vivono e restituiscono problemi che, per la loro portata, li superano e sopravvivono.

¹¹ *Ibid.*, p. 568.

¹² *Ibid.*, p. 570.

È essa stessa a mostrarlo nella conclusione del suo saggio:

E qui riposta, io credo, la costante affermazione della tensione intellettuale del singolo individuo, negata dall'aberrazione averroistica, come momento incompiuto da cui è necessario procedere verso quell'oggetto definitivo, atto a placare l'inquietudine della coscienza; è l'inesausta aspirazione della ragione umana per la trascendenza, compromessa dagli esiti radicali della posizione averroistica, in cui l'azione del singolo si ripropone incessantemente non come volontà voluta, bensì come libera volontà volente il piano provvidenziale della storia della salvezza¹³.

Valeria Sorge è stata relatrice della mia tesi di laurea in Filosofia e, da quel momento, maestra paziente, premurosa e fonte di un affetto inesauribile, che ho sempre dal profondo ricambiato e che oggi rende penosa la sua assenza e nostalgico il suo ricordo. Nelle parole che concludono il suo saggio del 2010, gli aspetti 'storici', legati alle condizioni specifiche dell'epoca che stava studiando, si sposano con temi metastorici, universali perché 'umanistici', connessi cioè a problemi che non tramontano; su entrambi Valeria amava sempre ragionare, con passione e rigore, assieme alle persone alle quali voleva bene, in un magistero che queste mie pagine hanno tentato, sommessamente, di ricordare.

¹³ V. Sorge, *Matteo d'Acquasparta tra agostinismo e aristotelismo*, in *Presenze filosofiche in Umbria*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2010, pp. 84-85.

Il testo di Aristotele tra *via moderna* e *via antiqua*

Alessandro Ghisalberti

1. *L'ermeneutica del testo di Aristotele come spartiacque tra via antiqua e via moderna*

Intendendo occuparci del testo aristotelico nel passaggio dal Medioevo all'Umanesimo, è necessario premettere alcune considerazioni di carattere generale circa la nozione di temporalità, connessa con quella di modernità. Contrariamente all'aspettativa dell'uso linguistico corrente, legata fundamentalmente alla demarcazione stabilitasi nel sec. XV di una *via antiqua* rispetto a una *via moderna*, aspettativa che vorrebbe mantenere un legame stretto tra "modernità" e valori positivi di segno nuovo e progressivo, il termine "moderno" per molti secoli ha mantenuto l'accezione strettamente temporale di "contemporaneo", di ciò che è legato a una durata coestensiva a chi scrive o parla o agisce.

Secondo i lessici latini, *modernus* è un termine derivato dall'avverbio *modo* (ora, adesso), alla stessa stregua in cui *hodiernus* è derivato da *hodie*; è dunque etimologicamente fondato il riferimento del termine al presente, alla contemporaneità, in confronto con il significato attribuito a *modernus* dagli autori che l'hanno usato a partire dalla seconda metà del sec. XV, quando si affermò la "via antiqua" in contrapposizione alla "via moderna".

Il processo costitutivo dell'aristotelismo scolastico, inteso come il radicarsi dell'influenza delle dottrine peculiari dello Stagirita a livello delle più importanti diramazioni del sapere, dalla teologia alla fisica, dalla cosmologia all'etica ed alla politica, è da situare nella prima metà del secolo XIII.

Se è vero infatti che la maggior parte delle opere di Aristotele è stata tradotta in latino nel corso del secolo XII, e se parimenti è accertata la ricezione delle dottrine logiche di tutto l'*Organon* aristotelico da parte dei maestri che sempre nel secolo XII hanno attivato gli studi della *logica nova*, in direzione di una dilatazione della semantica classica mediante l'assunzione di dottrine grammaticali e retoriche, occorre tuttavia riconoscere che la permeazione del

pensiero aristotelico nella cultura dell'occidente latino avvenne dopo un adeguato periodo di lettura del testo e di sedimentazione dei contenuti. Si dovette procedere all'individuazione delle reali novità, a ogni livello del sapere, che i testi di recente traduzione veicolavano; una volta individuate le novità di metodo e di contenuto, era necessario instaurare un confronto con la tradizione culturale dell'occidente, segnata dall'esegesi biblica dei Padri della chiesa e dalla ripresa fattane dai maestri dell'alto medioevo.

Un ulteriore elemento, d'indole metodologica, va assunto e dichiarato: la ricezione di Aristotele da parte degli scolastici latini coincide con la definitiva affermazione del metodo della *quaestio*. Tale metodo è presente sia nelle opere che formalmente lo adottano (*Quaestiones disputatae*), sia nella restante produzione filosofico-teologica delle università medievali, a livello di struttura implicita permanente.

Il metodo della *quaestio* rivela notevoli convergenze con il procedimento messo in atto dalla ricerca della 'prima sofia' nel testo di Aristotele, che giunge a determinare la verità attraverso il confronto con le tesi contrarie o comunque divergenti. Gli scolastici rivendicarono il carattere dimostrativo di questo metodo; eppure ebbero insieme chiara la consapevolezza che molte delle 'dimostrazioni' portate avanti nella *Metafisica* e nella *Fisica* non rispondono ai criteri della dimostrazione analitica, rigorosamente deduttiva e sillogistica, teorizzata dalla logica (*Analitici*).

Chiara conferma di questa consapevolezza ci viene, ad esempio, dal fatto che le prove dell'esistenza di Dio sono considerate dai medievali delle dimostrazioni imperfette, o perché sono dimostrazioni *quia*, cioè dimostrazioni che vanno dall'effetto alla causa, le quali giungono a concludere con delle proposizioni di esistenza in cui il termine Dio compare come predicato, oppure perché le conclusioni sono da considerarsi provate in base alla manifesta assurdità della tesi contraria (argomento 'per assurdo').

Inoltre, la conclusione convincente spesso emerge dal confronto serrato con le varie posizioni degli autori del passato, di ogni epoca e tradizione culturale: si può, per esempio, notare l'omogeneità con il percorso aporetico, assunto per giungere alla verità nella *Metafisica* aristotelica, di molti trattati scolastici di teologia, a partire dalle *Sententiae* di Pier Lombardo, che raccolgono i pareri fondati e convincenti degli antichi padri e dei "moderni auctores"¹. Analizzan-

¹ Cfr. A. Ghisalberti, *I moderni*, in *Lo spazio letterario del Medioevo*, 1. *Il medioevo latino*, vol. I, *La produzione del testo*, Salerno editrice, Roma 1992, t. I, pp. 617-620.

do sinteticamente alcuni nodi interni alla teologia razionale elaborata da autori che si sono variamente ispirati alla *Metafisica* aristotelica, si può vedere come quest'opera abbia dato un contributo decisivo all'imporsi della *via motus* nella dimostrazione dell'esistenza di Dio. I maestri del sec. XIII riformularono la dimostrazione dell'esistenza del primo motore immobile, presente nel libro XII della *Metafisica*, in genere con una convinta adesione alla capacità probativa dell'argomento, e sostituirono il termine latino *Deus*, carico di una semantica teologica cristiana, all'espressione primo motore immobile, inaugurando un percorso epistemologico che, nel loro intendimento, poteva soddisfare il bisogno di dare alla teologia rivelata una accertata base filosofica, la quale dicesse in partenza della razionalità soggiacente all'atto di fede, che non esige il *sacrificium intellectus*, ma postula per l'appunto solo un *rationabile obsequium*.

Circa la dimostrazione di Dio si era già aperta una vivace discussione presso i due maggiori interpreti arabi della *Metafisica* di Aristotele. Secondo Avicenna, spetta alla metafisica il compito di dimostrare l'esistenza di Dio: oggetto della metafisica infatti è l'ente in quanto ente, e non Dio, dal momento che ogni scienza deve partire dalla provata convinzione circa l'esistenza del proprio oggetto. Poiché l'esistenza di Dio va dimostrata, Dio non può essere l'oggetto della metafisica, ma ciò sulla cui esistenza la metafisica investiga.

Per Averroè invece la dimostrazione dell'esistenza di Dio compete alla fisica e si costruisce attraverso l'analisi del movimento; il metafisico accoglie la dimostrazione della fisica, anche perché non sarebbe in grado di esibirne una in proprio. Averroè perciò giudica debole e non dimostrativa la prova che Avicenna aveva costruito sottoponendo ad indagine critica la distinzione tra essenza ed esistenza negli esseri finiti, distinzione che postula una fonte da cui l'essere derivi all'essenza, fonte che è Dio.

La rielaborazione della prova aristotelica, contenuta nell'ultimo libro della *Fisica* e nel libro XII della *Metafisica*, è fatta con peculiarità di accentuazioni presso i singoli autori del sec. XIII: accade così che, mentre Averroè e Alberto Magno pensano che l'esistenza di Dio sia provata dalla fisica, e che il compito della filosofia prima sia quello di determinare la natura di Dio, Tommaso d'Aquino ritiene che l'esistenza di Dio sia dimostrata dalla fisica, ma che la metafisica, studiando l'essere in quanto essere, giunga a dimostrare che il primo motore è la causa dell'ente².

² Cfr. J. C. Doig, *Aquinas on Metaphysics. A historical study of the Commentary on Metaphysics*, Martinus Nihoff, The Hague 1972, pp. 200-202.

In questa prospettiva Tommaso è convinto di trovare nel testo aristotelico i presupposti per avallare anche la dottrina della creazione: la creazione si fonda sull'assoluta originarietà del primo principio, dell'essere cioè, che è implicato dall'*intelligere* e dal *vivere*, dal pensiero e dalla vita, che Aristotele considera attributi essenziali del primo motore. L'essere, ponendosi come perfezione assoluta, esclude il rinvio a qualsiasi ulteriorità che lo preceda: «Quia ergo intelligere praesupponit vivere et vivere praesupponit esse, esse autem non praesupponit aliquid aliud, inde est quod primum Ens dat esse omnibus per modum creationis»³. La prospettiva creazionista storicamente si pone come una fusione dell'ontologia aristotelica con l'ontologia propria del neoplatonismo cristiano, con la cosiddetta "metafisica dell'Esodo" di Mario Vittorino, Agostino d'Ippona e Dionigi Areopagita⁴.

È stato osservato che Tommaso, nella prima via della *Summa Theologiae*, abbandona l'impianto fisico particolarmente accentuato nella *Summa contra Gentiles*, I, 13, per giungere a una struttura argomentativa che interpreta l'aristotelico "omne quod movetur ab alio movetur" come riformulazione del principio del primato dell'atto sulla potenza, tematizzato nel libro IX della *Metafisica*: la potenza, la materia, non può essere all'origine della realtà, dove va piuttosto collocato un essere perfettissimo, *actus purus* privo di ogni potenzialità. Questa riformulazione più marcatamente speculativa della *via motus* nella *Summa Theologiae* lascia aperto l'interrogativo se possa essere considerata una riproposizione fondamentalmente fedele alla prova aristotelica contenuta nel libro XII della *Metafisica*, così come permane sempre un forte legame della dimostrazione aristotelica del primo motore con le dottrine fisiche e cosmologiche dello Stagirita. Questi aspetti problematici della lettura concordistica della filosofia di Aristotele con la teologia cristiana vennero sottolineati sin dagli inizi del sec. XIV. In particolare Guglielmo di Ockham e la sua scuola, cui verrà più tardi riconosciuta la primogenitura in ordine alla *via moderna*, misero a punto lucidamente le profonde divergenze che impediscono l'uso delle dottrine aristoteliche nella costruzione della teologia razionale, anche se nutrono una grande stima per Aristotele, in particolare per la logica e l'epistemologia.

Sulla costituzione della *via moderna* ha avuto non piccola influenza un importante documento dell'autorità ecclesiastica nei confronti dell'aristote-

³ Tommaso d'Aquino, *In librum de causis expositio*, prop. 18, l. XVIII, a cura di C. Pera, Marietti, Torino 1955, n. 346, 104. Cfr. *Summa Theologiae*, I, 63, 3, resp.

⁴ Cfr. A. Ghisalberti, *Medioevo teologico. Categorie della teologia razionale nel medioevo*, 2ª ediz., Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020, pp. 104-112.

lismo, il Sillabo dei 219 proposizioni censurate dal vescovo di Parigi Stefano Tempier nel 1277; un cospicuo numero di queste proposizioni era ricavato dai testi di metafisica e di fisica di Aristotele o dei suoi interpreti arabi e latini.

A giudizio di Tempier, gli enunciati raccolti nel *Sillabo* presentano punti di contrasto con l'insegnamento della Bibbia o con la formulazione tradizionale degli articoli del credo cristiano; essi devono perciò essere riformulati, quando l'incompatibilità col dogma risulti solo di carattere formale; vanno respinti, quando veicolano una dottrina intrinsecamente in contrasto con la verità rivelata o con suoi corollari diretti.

Alcuni articoli del Sillabo si collegano al problema della creazione, in quanto mirano a respingere ogni prospettiva dottrinale che finisca con porre dei vincoli all'onnipotenza di Dio, uno dei primi attributi divini professati dal credo cattolico: «Credo in Deum patrem omnipotentem, creatorem caeli et terrae». L'art. 34 di Tempier censura la seguente proposizione: «Che la causa prima non può produrre una pluralità di mondi»; l'art. 49 considera inaccettabili le implicazioni concernenti questa dottrina: «Che Dio non può muovere il cielo con un movimento rettilineo, per la ragione che lascerebbe un vuoto». L'impossibilità dell'esistenza del vuoto è all'origine anche dell'art. 201: «Che colui che genera il mondo nella sua totalità pone il vuoto, in quanto il luogo precede necessariamente ciò che viene generato nel luogo; quindi prima della generazione del mondo sarebbe esistito un luogo senza un corpo collocato, ossia il vuoto».

Un ultimo richiamo, che ritengo utile a introdurre la problematica cosmologica, riguarda l'articolo 147: «Quod impossibile simpliciter non potest fieri a Deo, vel ab agente alio. Error, si de impossibili secundum naturam intelligatur»⁵, ossia la proposizione che Dio o un altro agente non possono produrre ciò che è impossibile in assoluto è erronea se non si distingue tra impossibile in sé e impossibile secondo natura; mentre l'impossibile in sé non può essere prodotto né da Dio, né da altre potenze naturali, ciò che si configura come impossibile secondo natura, ossia ciò che risulta in contrasto con qualche legge naturale, può essere prodotto da Dio, in forza della sovrana potenza creatrice. Viene spontaneo, a questo proposito il richiamo alla di-

⁵ Gli articoli del *Sillabo* sono pubblicati da H. Denifle-A. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, tomo I, Parigi 1899, p. 543-558. Due studi sono fondamentali per l'analisi del documento: R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mai 1277*, Publications universitaires - Vander Oyez, Louvain-Paris 1977; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990.

stinzione di Guglielmo di Ockham fra *potentia Dei absoluta* e *potentia Dei ordinata*: la prima riguarda tutto ciò che Dio può sovranamente compiere, e l'assolutezza (assoluta) del suo volere non ha altri limiti che l'intrinsecamente contraddittorio; la potenza ordinata verte sugli interventi possibili a Dio in riferimento all'ordine del cosmo da lui stesso stabilito. Il *Venerabilis Inceptor* precisa:

Questa distinzione non va intesa come se si ponessero in Dio due potenze realmente distinte, di cui l'una è ordinata e l'altra assoluta, dal momento che in Dio c'è un'unica potenza che riguarda il suo agire *ad extra*, e tale potenza da ogni punto di vista coincide con Dio stesso. La distinzione non va intesa nemmeno come se si dicesse che Dio può fare alcune cose ordinatamente, mentre può fare altre cose assolutamente e in modo non ordinato, poiché Dio non può fare nulla in modo non ordinato. La distinzione va intesa così: "potere qualcosa" talvolta viene preso facendo riferimento alle leggi ordinate e istituite da Dio; si dice allora che Dio può fare quelle cose in base alla potenza ordinata. Altre volte "potere" viene preso facendo riferimento a tutto ciò che non include contraddizione nell'essere prodotto, sia che Dio abbia stabilito di produrre in seguito quelle cose, sia che non l'abbia stabilito, dal momento che Dio può fare molte cose che pure non vuole fare, secondo il parere di Pietro Lombardo (*Libri Sententiarum*, I, d. 43): in riferimento a queste cose si dice che Dio le può produrre in base alla potenza assoluta⁶.

Questo lucido passo del sesto *Quodlibet* ci consente di entrare subito nel ruolo centrale circa il tema della creazione così come è stato dibattuto dopo il 1277, in particolare da Giovanni Duns Scoto e dallo stesso Ockham: il "potere" del Dio onnipotente non è rivendicato solo come dominio dell'ordine da lui creato, o come affermazione della trascendenza divina pura e immutabile rispetto al mondo diveniente e caduco; si analizza con rigore logico anche l'immenso ordine del possibile, ossia del positivamente non contraddittorio, rapportando la volontà divina al suo "potere" circa gli atti creativi o distruttivi, circa le azioni dirette o le azioni mediate, che si configurano come possibili in quanto non implicano nulla che sia contraddittorio farsi. Si capisce come in questo dibattito la creazione non diventi più riferimento solo a ciò che Dio ha fatto o fa storicamente, ma anche a tutto ciò che farà, a tutto ciò che può fare, anche se Dio non è tenuto a fare tutto ciò che può fare, e perciò si deve dire che ci sono delle cose ("creazioni") possibili, che pure non passeranno mai all'atto⁷.

⁶ Ockham, *Quodlibet* VI, q. 1, art. 1; *Opera theologica* IX, pp. 585-586.

⁷ Cfr. A. Ghisalberti, *Ens infinitum e dimostrazione dell'esistenza di Dio in Duns Scoto*, in L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (edd.), *John Duns Scotus. Metaphysics and Ethics*, Brill, Leiden – New York – Köln 1996, pp. 415-434.

2. *Onnipotenza e contingenza vs. necessitarismo di Aristotele*

Se l'ambito del dibattito scotista e ockhamista circa la creazione è ben inquadrato dalla distinzione fra la potenza assoluta e ordinata in Dio, va però subito notato che non riteniamo fondata l'equazione diretta tra la distinzione delle due potenze in Dio e la teologia cosiddetta "nominalistica", che accentuerebbe il momento arbitraristico del volere in Dio o, quanto meno, si configurerebbe come una teologia della salvezza totalmente dipendente dall'insondabile volere divino, anticipazione della concezione luterana di Dio. Non è consentito dai testi dei nostri autori asserire che l'insistenza sull'onnipotenza divina sia volta a togliere valore allo studio delle leggi naturali, né che insinui dubbi circa la capacità conoscitiva dell'uomo nei confronti del mondo oggettivo: il metodo di indagine è totalmente fiducioso nelle capacità della ragione, essendo legato al rigore logico sia nell'esegesi dei testi scritturistici, sia nell'estensione delle inferenze possibili a partire da ciò che la rivelazione insegna in modo inequivocabile.

L'osservazione metodologica che stiamo avanzando va completata mediante un'altra considerazione, di tipo storico: la distinzione fra la potenza assoluta e ordinata in Dio, come in generale l'inserimento del dogma dell'onnipotenza nelle questioni teologiche sulla creazione, non è stata una novità di Ockham, né di Duns Scoto; troviamo la distinzione, intorno al 1230, nel domenicano Ugo di St. Cher, nella *Summa theologica* di Alessandro di Hales, in molte opere di Tommaso d'Aquino, con particolare insistenza nel *Commento alla Sentenze*, e nella *Summa theologiae* di Alberto Magno; anzi, è proprio Alberto Magno il primo a dichiarare che si tratta di una distinzione di uso comune (*dici consuevit*)⁸. Una dottrina comunemente accolta dai teologi scolastici diventa il punto discriminante, per come essa viene applicata nella trattazione delle questioni filosofiche e fa emergere atteggiamenti diversi, prospettive teologiche diversificate. Il documento censorio del 1277 non fu esplicitamente costruito in modo da opporre alla concezione necessitaristica del mondo greco-arabo la dottrina specifica della *potentia Dei absoluta*, ma difendeva semplicemente la libertà dell'agire divino da ogni sorta di limitazione. È stata la riconsiderazione globale degli attributi divini e delle leggi cosmologiche,

⁸ Cfr. L. Moonan, *St. Thomas Aquinas on divine power*, in «*Atti del Congresso Internazionale Tommaso d'Aquino nel settimo centenario*, vol. III, Edizioni Domenicane Italiane, Napoli 1976, pp. 366-407; E. Randi, *Il sovrano e l'orologiaio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla "potentia absoluta" fra XIII e XIV secolo*, La Nuova Italia Editrice, Firenze 1977, pp. 18-33.

esigita dalle condanne del *Sillabo*, il quale in particolare chiedeva il superamento della lettura di Aristotele accolta dai seguaci dell'averroismo latino, a condurre a una maggiore presa di coscienza della radicale differenza tra gli attributi del Dio biblico, onnipotente creatore, e il primo motore immobile del mondo, della tradizione peripatetica. Lo slittamento nel modo di intendere l'onnipotenza divina, da semplice attributo che si rispecchia nel meraviglioso ordine del creato (sec. XIII) alla facoltà divina di produrre, senza alcun mediatore, tutto il producibile (prima metà del sec. XIV), ha trovato il suo movente principale nella revisione radicale della lettura della metafisica e della cosmologia aristotelica.

È sicuramente assai stimolante l'analisi delle implicazioni dell'onnipotenza divina a livello teologico e a livello filosofico che sia Duns Scoto, sia Ockham sviluppino in primo luogo commentando il primo libro delle *Sentenze* di Pier Lombardo, alle distinzioni 42-43-44. Duns Scoto introduce l'esposizione del testo domandandosi se l'onnipotenza divina possa essere dimostrata con la ragione naturale, e risponde con una distinzione che molto ci illumina circa lo slittamento della problematica di cui sopra dicevamo: occorre distinguere tra la nozione filosofica di onnipotenza e quella teologica. Si può dire che Dio è onnipotente in quanto è la prima causa efficiente dotata di potenza attiva, che si estende a ogni effetto in quanto causa prossima o in quanto causa remota; l'onnipotenza così intesa di sua natura ammette il concorso attivo delle cause seconde, ed è un attributo razionalmente dimostrabile del "primum efficiens". Diversa è invece l'accezione teologica, razionalmente indimostrabile, la quale denota che Dio può produrre tutte le cose possibili senza il ricorso alle cause intermedie, con l'intervento diretto e immediato della sua sola potenza. Per poter dimostrare razionalmente questo attributo dovremmo poter rigorosamente provare la seguente proposizione: la prima causa effettiva può fare direttamente ciò che può fare mediante una causa seconda; ma l'ordinamento delle cause seconde non permette di giungere a questa affermazione, perché «anche se il sole possedesse una causalità più eminente di un bue o di un altro animale, non per questo si potrebbe concedere che il sole può generare immediatamente un bue così come può farlo attraverso il bue-causa»⁹. Da un punto di vista filosofico è problematica l'idea che Dio possa svolgere la funzione delle cause seconde; le cause seconde sono tali costitutivamente per il loro relazionarsi alla causa prima, e quindi, nella prospettiva comune ai pensatori

⁹ Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, dist. 42, q. un.; ed. Vaticana, VI, p. 344.

del secolo XIV, l'ipotesi dell'abolizione della causalità seconda induce all'abolizione della primalità della causalità prima. Come ben si esprimerà lo scotista Francesco di Meyronnes, un conto è che Dio possa produrre un "raggio", un altro è che Dio possa produrre un "raggio di sole", che è tale proprio perché proviene dal sole¹⁰. L'esclusione dell'intervento diretto e immediato di Dio, precisa Duns Scoto, non è per innalzare la perfezione della causalità seconda, bensì perché l'imperfezione degli effetti delle cause seconde è tale da rendere ripugnante la loro attribuzione alla potenza immediata di Dio; l'*ultimum* cui può giungere la *ratio naturalis* è che la prima causa efficiente possiede una potenza effettiva più eminente della potenza di qualsiasi altra causa effettiva, ed anche che possiede in modo eminente la potenza effettiva di qualsiasi altra causa¹¹. L'onnipotenza che Scoto chiama teologica configura invece il cosiddetto "postulato dell'immediatezza", ossia che la causalità divina possa sostituirsi integralmente alla causalità finita, possa cioè ignorare le condizioni causali, possa sconvolgerle e fare direttamente tutto ciò che può fare con le cause seconde ed anche tutto ciò che postulerebbe un diverso ordine delle cause seconde.

L'esegesi scotista dell'onnipotenza teologica viene sviluppata e ampliata da Ockham, il quale deve perciò confrontarsi con le censure del Tempier, e precisamente con l'articolo 69: «Quod Deus non potest in effectum causae secundariae sine ipsa causa secundaria». Il riferimento all'onnipotenza come capacità di fare tutto il possibile presente nell'enunciato di Tempier matura in una nuova proposizione: Dio può fare tutto il possibile liberamente e senza alcuna mediazione, in cui si esprime il ricordato principio di immediatezza, da Ockham chiamato "propositio famosa theologorum"¹². Il *Venerabilis Inceptor*, commentando la distinzione 42 del primo libro delle *Sentenze* di Pier

¹⁰ «Ponitur exemplum de radio solis habente respectum generationis passivae ad solem. Si autem fieret a Deo, esset quidem radius, sed non haberet respectum generationis passivae ad solem ita quod solo terminaret illum respectum, ita quo diceremus quod esset a sole» (Francesco di Meyronnes, *In I Sent.*, prolog., 28; ed. Venezia 1520, f. 10 P-Q; cit. da Bianchi, *Il vescovo*, cit., p. 97).

¹¹ «Et hoc modo videtur omnipotentia esse credita de primo efficiente, et non demonstrata, quia licet primim efficiens habeat in se potentiam effectivam eminentiorem potentia cuiuscumque alterius causae effectivae, habeat etiam in se eminenter potentiam effectivam cuiuscumque alterius causae (sicut deductum est distinctione 2 et per hoc probatum est eum habere potentiam infinitam) et istud sit quasi ultimum ad quod ratio naturalis possit attingere, de Deo cognoscendum, tamen ex hoc non videtur concludi omnipotentia secundum intellectum» (Giovanni Duns Scoto, *Ordinatio*, I, d. 42, q. un.; ed. Vaticana, VI, p. 343).

¹² Ockham, *Quodlibet* VI, q. 6, concl.; *Opera theologica*, IX, p. 604. Per le riserve di Ockham circa la dottrina scotista dell'onnipotenza, cfr. A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e contingenza del mondo in Guglielmo di Ockham*, in AA. Vv., *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra medioevo e età moderna*, Lubrina, Bergamo 1986, pp. 34-55.

Lombardo, si domanda se Dio possa fare tutto ciò che può essere fatto dalle creature; assume cioè come unica nozione valida di onnipotenza quella che Duns Scoto qualificava come nozione teologica, e che includeva la possibilità per Dio di fare ogni cosa possibile alla creatura anche senza la cooperazione della creatura. Ockham risponde che la causalità totale e diretta di Dio non è dimostrabile, anche perché non si può rigorosamente dimostrare che Dio sia di fatto l'unica causa di tutte le cose, e nemmeno che egli causi in modo libero e contingente: se non si può dimostrare apoditticamente, ma solo con degli argomenti probabili, la creazione dal nulla, tanto meno si potrà provare in modo rigoroso che Dio può «omnia immediate a se solo, sine omni causa concausante, causare»¹³. L'analisi del concetto di creazione dal nulla è svolta nel *Commento* al secondo libro delle *Sentenze*, dove Ockham spiega le ragioni della indimostrabilità razionale dell'affermazione che Dio agisce liberamente e senza alcun mediatore. In particolare egli sottolinea come nei testi dei filosofi pagani non compaia mai la tesi che Dio sia, in tutto e per tutto, *causa omnium*. Si può giungere a dire che per Aristotele Dio è causa efficiente di tutte le cose, dal momento che lo Stagirita sostiene che Dio è la causa finale di tutte le realtà, che si muovono in quanto sono attratte finalisticamente, e la causa finale, per essere veramente tale, deve essere anche causa efficiente. Ma non si può assolutamente dire che Aristotele abbia posto la causalità totale nel primo motore, pari a quella sottesa dal concetto biblico di creazione: pur essendo causa di tutte le cose, il primo motore aristotelico non causa *contingenter*, non causa *de novo*, non causa liberamente. Causare *contingenter* significa produrre una cosa e non un'altra, significa che Dio nella sua attività creatrice *aequaliter respicit plura*, assunto questo che non era accettato né da Aristotele, né dai peripatetici arabi; secondo questi filosofi Dio non si rapporta egualmente a tutte le cose producibili, ma produce la prima intelligenza in modo necessario e, mediante la prima, produce la seconda, e così via. Il Dio aristotelico non stabilisce alcun rapporto diretto con le realtà sensibili, non conosce né muove direttamente i corpi sublunari, che agiscono sotto le influenze dei corpi celesti; diversa la concezione cristiana per cui «Dio è causa immediata di qualsiasi cosa producibile, causa totale o parziale, che sviluppa immediatamente la causalità di qualsiasi causa seconda»¹⁴.

¹³ Ockham, *In I Sent.*, d. 42, q. un.; *Opera theologica*, IV, p. 617.

¹⁴ Ockham, *In II Sent.*, q. 5; *Opera theologica*, V, p. 87. Ockham è molto attento a distinguere la vera posizione di Aristotele dalle contaminazioni neoplatoniche, in particolare, dall'inserzione nella teologia aristotelica della rigida gerarchia delle sostanze spirituali e celesti compiuta da Avicenna; pertanto egli dichiara che Aristotele non ha

Nella distinzione 43 del commento al primo libro delle *Sentenze* troviamo un approfondimento: «Utrum Deus possit facere aliqua quae non facit nec faciet»; Ockham si interroga cioè se si possa dimostrare la libertà della volontà divina, in modo che risulti dimostrata anche la sua onnipotenza come facoltà di fare altro da ciò che compie. La risposta del *Venerabilis Inceptor* ripropone la convinzione che abbiamo anticipato: non si può dimostrare apoditticamente la libertà della volontà divina, anche perché l'esistenza della volontà libera non si dimostra, ma si desume dall'esperienza e l'esperienza ci consente di dire che Dio è un soggetto volente, ma non che è anche volente libero: Dio esula infatti da ogni approssimazione empirica. Non si può dimostrare la libertà, dunque non si può dimostrare l'onnipotenza, questo non significa che sia dimostrabile la tesi negativa: ammettere l'onnipotenza divina non è affatto contraddittorio, anzi la negazione dell'onnipotenza configurerebbe l'assurda tesi che l'azione creatrice di Dio sia quella di una causa naturale: «Sed si esset causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla, quorum utrumque patet esse manifeste falsum. Et ideo manifeste falsum est Deum esse causam naturalem aliorum a se»¹⁵.

La distinzione 44 sviluppa le conseguenze della non contraddittorietà della radicale libertà del volere divino, del suo poter agire *contingenter*, facendo cose diverse da quelle che fa: Dio può creare un mondo migliore del nostro?

Ockham premette una precisazione circa il significato del termine “mundus”: per mondo di deve intendere non tanto tutto ciò che Dio ha creato, ma l'insieme composto dalla moltitudine delle sostanze contenute in un unico corpo, più il corpo contenente stesso¹⁶. È facile riconoscere in questa definizione la descrizione aristotelica del cosmo, un'unica sfera immensa ma finita, composta dalle sostanze effettivamente esistenti, che sono anche le uniche sostanze possibili per Aristotele, il cui limite esterno è costituito dal cielo delle stelle fisse e che non ammette il vuoto.

Una seconda precisazione verte sul significato del termine migliore (un mondo “migliore” del nostro): una cosa può essere detta migliore di un'altra

sostenuto tali vincoli gerarchici per il primo motore, ma l'ha inteso come causa immediata e totale delle sostanze separate e dei corpi celesti incorruttibili; queste sostanze e questi corpi celesti sono a loro volta causa immediata delle sostanze corruttibili, ossia delle generazioni e delle corruzioni. Cfr. A. Ghisalberti, *Onnipotenza divina e creazione dal nulla in Guglielmo di Ockham*, in Id., *Medioevo teologico*, cit., pp. 141-155.

¹⁵ Ockham, *In I Sent.*, d. 43, q. 1; *Opera theologica*, IV, p. 636.

¹⁶ «In ista quaestione accipiendus est mundus praecise pro uno universo quasi composito ex partibus quae sunt substantiae, et non secundum quod includit accidentia substantiarum» (Ockham, *In I Sent.*, d. 44, q. un.; *Opera theologica*, IV, p. 651).

in due sensi; riguardo all'essenza o riguardo all'accidente, Nel primo caso indichiamo che una specie è più perfetta di un'altra, nel secondo caso la distinzione riguarda solo un grado di bontà maggiore a parità di specie.

Ciò posto, Ockham si chiede se Dio possa creare un mondo migliore sia per essenza, sia riguardo all'accidente¹⁷, e risponde che non è contraddittorio ammettere un mondo che sia specificamente migliore del nostro, dato che Dio può creare nuove specie più perfette di quelle esistenti. Come già affermava Agostino, Dio potrebbe infatti creare un uomo che, a differenza dell'uomo storico, non possa peccare. Quindi non è contraddittorio, ossia è possibile, che Dio crei altre specie; d'altra parte la ragione non ha argomenti per dimostrare l'assurdità di tale assunto, per cui deve essere ammessa la possibilità di un mondo specificamente migliore¹⁸. A maggior ragione quindi si deve accettare che Dio potrebbe fare un mondo migliore negli accidenti e secondo la quantità, perché Egli potrebbe creare nuovi individui della medesima specie all'infinito¹⁹. Ockham però puntualizza che un cosmo migliore, sia riguardo alla specie, sia riguardo al numero di sostanze, non potrebbe coincidere col nostro, ma dovrebbe esserne distinto: ne deriva l'ammissione della possibilità dell'esistenza di una pluralità di mondi, e quindi della possibilità che Dio crei mondi migliori del nostro.

Con queste affermazioni Ockham si stacca definitivamente da quello che Lovejoy chiama il "principio di pienezza", latente nelle filosofie platoniche e neoplatoniche, per le quali nessuna potenzialità di essere manca la propria realizzazione e perciò l'universo è riempito da ogni possibile tipo di essere. Contemporaneamente egli abbandona il mondo chiuso di Aristotele, macchina perfetta ma senza possibilità di variazione o di sottrazione alle cosiddette "leggi naturali": proiettandosi verso la distinzione, esplicitata nel *Quodlibet* IV, q. 1, tra potenza assoluta e potenza ordinata in Dio, per avallare la possibilità che Dio possa compiere un atto che non si concilia con

¹⁷ «Videndum est utrum posset facere mundum meliorem isto bonitate essentiali sive substantiali, et hoc distinctum specie; secundum utrum posset facere mundum meliorem distinctum solo numero; tertium utrum posset facere mundum meliorem bonitate accidentali» (*Ibi*, pp. 651-652).

¹⁸ Cfr. Ockham, *In I Sent.*, d. 44, q. un.; *Opera theologica*, IV, p. 655.

¹⁹ «Deus potest facere mundum meliorem isto, et distinctum solo munero ab isto mundo. Cuius ratio est quia infinita individua eiusdem rationis cum illis quae modo sunt, posset Deus producere. [...] Sed non arctatur ad producendum ea in isto mundo. Igitur posset ea producere extra istum mundum et ex eis facere unum mundum, sicut ex illis quae sunt iam producta fecit hoc mundum» (*Ibidem*). «Deus potest facere mundum meliorem bonitate accidentali, quia hoc non est nisi facere mundum informatum perfectioribus accidentibus. Sed hoc est possibile, cum Deus illa accidentia possit augere et per consequens facere ea perfectiora» (*Ibi*, p. 660).

l'ordine etico da lui imposto all'uomo (è possibile per Dio salvare un uomo senza infusione della grazia santificante?)²⁰, Ockham mira ad affermare un'eccedenza della volontà volente in Dio rispetto alla sua volontà voluta. Nel momento in cui Dio pone l'ordine del mondo attuale, la sua volontà non sottostà ad alcun altro ordine, legge o volere; il creato mostra il suo vero carattere, di entità costituite dal libero atto d'amore del creatore, entità che non vanno assolutizzate, anche perché non esauriscono tutta la capacità divina *ad extra*, non intaccano la sua assolutezza, il suo essere *ab-soluta*, sciolta da ogni vincolo e limitazione.

3. *Nascita della contrapposizione tra via antiqua e via moderna*

Dalle considerazioni proposte risulta chiara la svolta operata dai maestri del sec. XIV, seguendo le istanze critiche nei confronti di Aristotele sollevate in modo particolare da Duns Scoto e da Ockham, sul piano della fisica e della cosmologia relativamente alle implicazioni teologiche loro connesse, così come erano state difese dai pensatori del sec. XIII.

Tuttavia la piena consapevolezza della contrapposizione tra la *via antiqua* e la *via moderna* si ebbe solo nel sec. XV. Non registriamo, cioè, nel sec. XIV una dichiarata opposizione della *via moderna* ad una *via antiqua* esplicitamente definita, caratterizzata da netti confini temporali. Ancora nella prima metà del sec. XV, la qualifica di *moderni*, riservata ai maestri di logica dell'ultimo medioevo, non portava gli umanisti a operare la distinzione tra una corrente del pensiero scolastico più in sintonia con una tradizione o con una presunta ortodossia, e una corrente di segno diverso; è noto che il primo umanesimo fu sostanzialmente omogeneo nello stigmatizzare la produzione filosofico-teologica della scolastica come negativa nella sua globalità²¹.

È solo a partire dalla seconda metà del sec. XV che è possibile registrare l'affermarsi di una distinzione consapevole tra *via antiqua* e *via moderna*, allorquando si esplicitano due istanze connesse tra loro: occorre tornare allo studio di Aristotele sia in filosofia, sia in teologia, sul modello di quanto è stato fatto dai maestri del sec. XIII; l'attivazione di tale *via antiqua* viene fatta prendendo le distanze dai percorsi dei maestri del sec. XIV e

²⁰ «Utrum homo possit salvari sine caritate creata» (Ockham, *Quodlibet* VI, q. 1; *Opera theologica*, IX, p. 585).

²¹ Cfr. A. Ghisalberti, *I moderni*, cit., pp. 623-631.

dei loro seguaci, opponendosi cioè alla via dei *moderni* (nel senso sia di *recentiores*, sia di innovatori), che si era affermata abbandonando progressivamente l'uso di Aristotele in teologia, in metafisica ed in fisica, anche in ossequio, come si è visto, alle forti indicazioni in tal senso provenienti dal *Sillabo* del 1277.

Si potrebbe forse dire che la portata delle censure di Tempier, com'è, in un certo senso, all'origine della *via moderna*, così è in qualche modo all'origine anche del ritorno alla *via antiqua*, per opposta ragione, ossia per l'esaurirsi della forza direttiva del *Sillabo* stesso, storicamente manifestatasi lungo tutto l'arco della *via moderna*: il perdurare per tanto tempo della sua influenza ha alla fine provocato l'insorgere del bisogno di riprendere ex novo il confronto con l'aristotelismo.

Che la consapevole insorgenza di una *via antiqua* risalga alla seconda metà del sec. XV è una tesi sostenuta da Stefan Swieżawski²²; secondo lo storico polacco, l'artefice principale della *via antiqua* è stato papa Niccolò V, l'umanista Tommaso Parentucelli, papa dal 1447 al 1455, noto agli studiosi come uno degli iniziatori della Biblioteca Vaticana²³.

Si noti, da ultimo, che la ripresa della lettura concordista di Aristotele con la teologia si verificò nel centro-nord dell'Europa, mentre in Italia si affermò una linea di aristotelismo peculiare, che gli storici qualificano come secolare o *laico*, perché intendeva perseguire una ricostruzione fedele al testo ed esprimere il vero pensiero dello Stagirita, prescindendo dall'accordabilità con le dottrine cristiane. Spesso rinchiuso nelle angustie dell'epiteto "averroista", peraltro inteso in senso spregiativo e sovraccarico di sospetto, questo aristotelismo ha legato la propria pretesa di oggettività alla riscoperta degli antichi commentatori greci; non solo evitava di fraintendere i testi, ma si poneva in sintonia con le esegesi più antiche di Aristotele, trasmessi da autori non sospettabili di interesse ideologico o religioso. Fra i promotori di questo aristotelismo italiano della seconda metà del Quattrocento e degli inizi del Cinquecento, spiccano i nomi di Nicoletto Vernia e di Agostino Nifo, a Padova, e di Pietro Pomponazzi, prima a Padova e poi a Bologna; si tratta dei tre nomi forse più noti di questo aristotelismo secolare, accanto ai quali stanno i nomi

²² La tesi è stata riproposta nell'edizione francese della sua Storia della filosofia; cfr. S. Swieżawski, *Histoire de la philosophie européenne au XV^e siècle*, Beauchesne, Paris 1990.

²³ Sul Parentucelli si veda la monografia di A. Manfredi, *I codici latini di Niccolò V*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1994. In questo volume si possono ricercare indicazioni precise circa gli orientamenti culturali del pontefice, desumibili anche dalla lista degli autori presenti nella sua biblioteca.

di altri maestri che la storiografia mette in collegamento con l'alessandrismo e con l'averroismo di età umanistica e rinascimentale²⁴.

²⁴ Cfr. E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1961; A.A. Vv., *L'averroismo in Italia. Atti dei Convegni dei Lincei* (Roma, 18-20 aprile 1977), Accademia Nazionale dei Lincei, Roma 1979; A. Poppi (ed.), *Scienza e filosofia all'Università di Padova nel Quattrocento*, ed. Lint, Trieste 1983; A. Ghisalberti, *Aspetti dell'aristotelismo nella seconda metà del sec. XV*, in «Studi Umanistici Piceni», XVIII (1998), pp. 73-82; V. Sorge, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Mimesis, Milano – Udine 2010.

Voluntas e liberum arbitrium in Riccardo di Mediavilla

Paola Müller

A partire dalla fine del XII secolo la definizione della natura del libero arbitrio sembra seguire due paradigmi principali: uno orientato alla tradizione patristica, che lo caratterizza come dialettica fra due facoltà distinte, la *ratio* e la *voluntas*, attribuendo alla seconda la responsabilità ultima della libertà che definisce moralmente l'agire dell'uomo; l'altro, che lo considera frutto di un giudizio della ragione circa l'azione che è opportuno o meno compiere. Come è stato ampiamente documentato¹, la diffusione dell'*Etica Nicomachea* e delle dottrine morali di Giovanni Damasceno contribuirà alla costruzione di soluzioni innovative relative ai caratteri essenziali del libero arbitrio².

Affrontando il tema del dibattito relativo al concorso di intelletto e volontà nella causazione dell'atto libero, Riccardo di Mediavilla spinge verso l'affermazione dell'autosufficienza della volontà, non in termini di una potenza totalmente attiva, ma di interazione interna di passività e attività.

Il maestro francescano sostiene che il movimento della volontà non può che provenire dalla volontà stessa. Per spiegare ciò, estende la significazione del termine *motus*, proprio della fisica, anche ai verbi *intelligere* e *velle*. Dopo aver presentato ben undici teorie³ riconducibili tutte alla dottrina aristoteli-

¹ I. Zavattero, «*Liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis*. Sulla definizione di libero arbitrio all'inizio del Duecento», in M. Leone, L. Valente (a cura di), *Libertà e determinismo. Riflessioni medievali*, Aracne, Roma 2017, pp. 143-169.

² T. Hoffmann, *Free Will and the Rebel Angels in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 2022; R. Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, Roma 2016, in particolare pp. 107-138; Id., *Conservare la retta volontà. L'atto morale nelle dottrine di Filippo il Cancelliere e Ugo di Saint-Cher (1225-1235)*, Il Mulino, Bologna 2013.

³ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 14, in Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, Tome III, q. 14-22, *La condition générale de l'ange II, Volonté, Mouvement et temps*, (ed. by A. Boureau), Les Belles Lettres, Paris 2013, pp. 4-8.

ca del movimento, nella questione disputata 14, richiamando il Damasceno⁴, propone una lettura di sapore metafisico.

Punto di partenza è la duplice valenza del termine 'moto', che può significare l'atto dell'ente in potenza, ma anche l'atto dell'intelletto e della volontà⁵. Il francescano utilizza 'moto' in quest'ultima accezione, intendendo il moto della volontà come il movimento dell'animo in direzione di ciò che è voluto.

Rifacendosi ad Aristotele⁶, Mediavilla afferma che, poiché il fine è il principio nel dominio dell'azione, la volontà *de necessitate* dà il consenso al fine volendolo. Tale consenso è dato necessariamente, in quanto dipende dalla natura della volontà stessa⁷. La volontà non è solo una tensione iniziale o un desiderio superficiale, ma è un potere reale.

Ma se la volontà vuole il fine necessariamente, è libera?

Per Riccardo la libertà è compatibile con la necessità, in quanto la volontà vuole il fine *libere*, sebbene lo voglia *naturaliter*⁸. *Voluntas inquantum libera de necessitate consentit fini ipsum volendo*⁹. La determinazione naturale della volontà a volere il fine non respinge (*repugnat*) la sua libertà, in quanto non obbliga la volontà a volere il fine contro la propria inclinazione. *Illa necessitas non est necessitas coactionis*¹⁰. In altri termini: la volontà non è libera di volere il fine, caratteristica propria della sua natura – e quindi necessaria: essa fa ciò che deve, aderisce alla propria natura. La volontà è libera rispetto agli strumenti per raggiungere il fine¹¹.

Riccardo spiega il duplice aspetto della volontà, necessitata e libera, ricorrendo al movimento. Non vi è contraddizione nell'ammettere che la volontà è mossa, per la sua passività, e movente, per la sua attività¹². Dio determina la volontà al fine¹³, ma l'esclusività dell'esecuzione, ossia dei mezzi per realizzare

⁴ Johanne Damascenus, *De Fide Orthodoxa: versions of Burgundio and Cerbanus*, Eligius M. Buytaert (ed. by), St. Bonaventure, N.Y., Franciscan Institute, 1955, II, 22, p. 138.

⁵ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 14, *Contra*, pp. 8ss: «Ergo voluntas ratione sui activi seipsam movet in finem et ipsam movetur ratione sui passivi».

⁶ Aristoteles, *Ethica*, VI, 6, 1141a 18; *Physica*, II, 9, 200a 15-16.

⁷ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 14, art. 2, p. 22.

⁸ Richardus de Mediavilla, *Super quatuor libros Sententiarum* (Brescia, 1591), *In II Sent.*, d. XXXVIII art. 2 q. 1, p. 466.

⁹ *Ivi*, d. XXXVIII art. 2 q. 1 p. 465.

¹⁰ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 15, art. 6 p. 84.

¹¹ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXIV art. 1 q. 2 p. 296: «Unde actus volendi finem qui est primus voluntatis actus ab ipsa voluntate elicitor, quamvis ad illum actum non sit determinata a se, sed a creante. [...] Ad volendum autem ea quae sunt ad finem, voluntas non tantum movet se, sed etiam determinat se».

¹² Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 14, art. 3, p. 26.

¹³ *Ivi*, q. 14, art. 2, p. 18.

tale finalità, compete alla volontà. Volere il fine è proprio della volontà, esattamente come il tendere verso il basso è proprio dei corpi pesanti e il tendere verso l'alto è proprio dei corpi leggeri¹⁴. Come la natura dei corpi rimane tale anche quando non si muovono¹⁵, così la volontà tende sempre a un fine anche quando non vuole qualcosa.

A seconda che sia predeterminato e/o conosciuto, le realtà possono tendere a un fine:

- a) non predeterminato e non conosciuto;
- b) non predeterminato ma conosciuto;
- c) predeterminato e noto.

Il primo modo (a) è proprio degli enti naturali, irrazionali, che tendono al fine stabilito dal creatore, senza averne consapevolezza, come una freccia è diretta al bersaglio dall'arciere. Il secondo modo (b) è proprio degli animali bruti, che seguono il loro istinto conoscendo ciò che desiderano senza identificarlo come fine. L'animale mangia il cibo perché ha fame, ma non lo riconosce come fine. La terza (c) è propria solo di chi è dotato di appetito razionale, che può scegliere qualcosa non solo per quello che è, ma anche come fine. Questo tendere al fine in modo consapevole è detto *intentio*.

Il fine naturale, istituito da Dio, guida la volontà, cui conviene l'esecuzione: *Deus movet intellectum et voluntatem principaliter, intellectus et voluntas movent se instrumentaliter*¹⁶. Il fine naturale è il fine ultimo, che denota la realtà stessa in cui si trova il fondamento del sommo bene e parimenti indica il perfetto raggiungimento e la realizzazione di quel bene attraverso la conoscenza e l'amore. Nella prima accezione il fine ultimo di tutte le creature è Dio, nella seconda è la beatitudine, condizione propria dell'uomo. Tutte le creature, an-

¹⁴ *Ivi*, q. 14, art. 3, pp. 26ss: «Praeterea idem declaro per exemplum gravium et levium, primo declarando: aqua movetur quod gravia et levia ita se habent ad suum naturalem motum quod executio illius motus est a natura gravium, quamvis ad hoc iuvet virtus loci et commotio aeris, cum tamen determinatio ipsorum ad suos motus sit a generante. Non enim potest dici quod sufficiens motus gravis deorsum sit virtus loci contrarii expellens ipsum quia tunc quanto magis elongaretur a loco contrario, tanto moveretur tardius quia tanto minus participaret de virtute movente. Nos autem videmus contrarium. Videmus enim quod grave quanto magis recedit a loco contrario et accedit ad naturalem locum, tanto velocius nec potest dici quod tota causa sui motus sit virtus attrahentis, quia tunc duo mobilia equalis gravitatis existentia in equali propinquitate eque moveretur velociter, etiam si unum incepisset moveri a loco altiori, quod falsum est. Si enim ponatur duo equalis gravitatis et unum incipiat moveri a summitate domus et tunc, quando venit ad equalitatem trabis <et> aliud mobile equaliter gravitans incipiat moveri a trabe, illud mobile quod incepit a loco altiori citius descendet ab equalitate trabis usque ad terram quam aliud mobile equaliter gravitans quod incipiat movere a trabe, quod non esset verum, si tota causa sui motus sit virtus loci attrahentis».

¹⁵ *Ivi*, q. 14, art. 2, pp. 22-24.

¹⁶ *Ivi*, q. 14, art. 2, p. 22.

che quelle irrazionali, raggiungono il fine ultimo, ma solo le creature razionali pervengono alla beatitudine, che è propria degli esseri intelligenti e capaci di goderne (*fruentis*). La gioia e il piacere non sono separati dal fine, ma coincidono con esso¹⁷. La volontà individuale, qualunque cosa voglia, la vuole *sub ratione boni*.

A partire dalla distinzione tra finalità naturale e sua esecuzione, Riccardo riconosce tre elementi che concorrono nell'azione umana: la scienza che orienta, la volontà che comanda e la potenza motrice che esegue il movimento¹⁸. In questo caso la volontà legata alla condizione attuale dell'uomo, che include la corporeità, sembra essere scissa in una potenza generale che ordina e una potenza motrice particolare, propria dell'individuo corporeo.

Nella questione 16 del primo *Quodlibet*, Riccardo individua sei fattori, presentati secondo un ordine gerarchico decrescente, di produzione dell'atto volontario (intendendo quest'ultimo in senso ampio, ossia comprensivo anche dell'inclinazione e della disposizione): Dio, la volontà stessa, l'intelletto, l'oggetto, l'appetito sensibile e il corpo celeste¹⁹.

In prima istanza, è Dio che muove la volontà, ente creato, sia in modo immediato, come causa prima e principale, sia in modo mediato poiché, come insegna il *Liber De Causis*, gli effetti prodotti dalle cause seconde riconducono alla causa prima²⁰.

In secondo luogo, è la volontà a muovere se stessa, *eliciendo*, operando una scelta, sebbene sia un *improprius sermo* affermare che la volontà muove se stessa a volere²¹. *Proprie loquendo* si dovrebbe affermare che è l'individuo che,

¹⁷ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXXVIII art. 3 q. 4, Brescia 1591 p. 477.

¹⁸ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 16, art. 4, p. 130: «Praeterea in motu quo anima movet suum corpus localiter, videmus hec tria scientiam dirigentem, voluntatem imperantem et potentiam motivam situatam in musclis et nervis, motum naturaliter exequentem ad imperium voluntatis, ita quod per motum quo movemur de loco ad locum, voluntas nostra non elicit, sed imperat».

¹⁹ Richardus de Mediavilla, *Quodlibet* I, q. 16, in Richard de Mediavilla, *Premier Quodlibet*, (ed. by A. Boureau), Les Belles Lettres, Paris 2015, p. 162: «Sex sunt quorum quodlibet aliquo modo habet movere ipsam voluntatem accipiendo motum voluntatis ita large quod sub ratione motus intelligas non tantummodo ipsum actum volendi, sed inclinationem vel dispositionem. <1> Ipsa autem sex sunt: Deus, ipsamet voluntas, intellectus, obiectum, appetitus sensitivus, corpus celeste, sed ista non habent se uniformiter ad motum voluntatem».

²⁰ *Ibid.*: «Deus enim movet ipsam voluntatem sicut causa prima et principalis, ita quod actus ipius voluntatis, in quantum est quoddam ens creatum, est effectus a deo, tamquam a causa principali et primaria, a qua est mediate et immediate, mediate in quantum ipsa voluntas que ipsum actum licit a Deo est, immediate in quantum illum actum quem facit voluntas, etiam Deus immediate facit, quia omnem effectum quem efficit causa secunda, efficit etiam causa prima, verumtamen efficit ipsum per modum altiozem et sublimiozem, sicut scribitur in commento super primam propositionem *De causis*».

²¹ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXXVIII, art. 2, q. 2, p. 468.

attraverso la volontà, si muove nella produzione dell'atto volitivo scegliendo quell'atto²².

La volontà può anche essere mossa dall'intelletto *disponendo*. Designando ciò che deve essere desiderato, l'intelletto dispone la volontà all'atto del volere, senza determinarne la produzione²³. Finché l'uomo è *in via*, l'atto della volontà presuppone l'atto dell'intelletto che, legato a un corpo corruttibile, produce una rappresentazione sensibile²⁴. È anche per questo motivo che durante il sonno *per naturam* non possiamo avere l'uso del libero arbitrio²⁵.

L'oggetto muove la volontà *inclinando*, ossia orientando l'atto del volere in qualche modo. Una volontà vuota non avrebbe senso, in quanto chi vuole, vuole qualcosa. Se "volere" è assunto in senso «forte e perfetto», indica che la volontà vuole volere, se «debole e imperfetto», non implica la riflessione sul proprio atto. La prima accezione non solo è radicata nella volontà, ma proviene dalla stessa natura della volontà, e quindi in ultima analisi dal creatore della volontà. Da ciò segue che il primo atto della volontà, cioè il volere il fine, deve essere ricondotto a Dio e non alla volontà stessa²⁶.

L'oggetto che muove la volontà rimanda a un'apprensione²⁷: è l'intelletto che mostra l'oggetto alla volontà, consigliandola. Spetta poi alla volontà agire. *L'actus intelligendi* si pone così come medio tra la potenza volitiva e l'atto del volere²⁸. L'oggetto dell'intelletto e della volontà è lo stesso, sebbene colto sotto

²² *Ibid.*: «Voluntas autem movet seipsam. Immo, ut proprius loquar, homo per voluntatem movet se actu volendi, eliciendo ipsum actum. [...] Unde potest dici instrumentum seipsum movens».

²³ Richardus de Mediavilla, *Quodlibet* I, q. 16, <3>, p. 164: «Unde intellectus non movet voluntatem actum volendi eliciendo, sed ad actum volendi disponendo. Apprehensio enim intellectualis est dispositio necessaria ad actum volendi, quia appetitus sequitur intellectum».

²⁴ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXV, art. 5, q. 1, p. 331: «Fantasma est necessarium ad nostrum naturalem actum intelligendi duplici de causa, una est debilitas nostri intellectus [...]. Alia causa est, quia intellectus noster est forma substantialis materiae sensibilis [...]. Ex praedictis potest concludi principale intentum: actus enim voluntatis praesupponit actum intellectus [...], noster naturalis actus intelligendi in hoc corruptibili corpore, non potest esse sine fantasmate: ergo nostrum velle mediante actu intelligendi dependet ex fantasmate: ergo in isto statu corruptibili non possumus habere per naturam sine fantasmate usum liberi arbitrii, cum ratione nostri acti intelligendi, concludatur in usu liberi arbitrii, tanquam de eius ratione, vel saltem de necessitate praesupponitur».

²⁵ *Ivi*, d. XXV, art. 5, q. 2, pp. 333ss.

²⁶ *Ivi*, d. XXIV, art. 1 q. 2, p. 296.

²⁷ Richardus de Mediavilla, *Quodlibet* I, q. 16, <4>, p. 164: «Obiectum etiam aliquo modo movet voluntatem, [...] ad actum volendi inclinando et tanquam illud sine quo non potest esse actus volendi, quia qui vult aliquid vult. [...] Ipsum autem appetibile illo modo quo natum est movere appetitum non natum est movere ipsum nisi apprehensum. Unde obiectum non inclinat ipsam voluntatem nisi mediante aliqua apprehensione».

²⁸ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 23, <Ad 2>, in Richard de Mediavilla, *Questions disputées*, Tome IV (23-31), *Les Démons*, (ed. by A. Boureau), Le Belles Lettres, Paris 2011, p. 38: «Actus intelligendi est medius inter potentiam volitivam et actum volendi, quia nichil potest velle nisi post cognitionem ordine nature».

aspetti differenti: come ente e come vero dall'intelletto²⁹, come bene e desiderabile dalla volontà³⁰.

Pur essendo un unico potere³¹, la volontà può essere distinta in naturale e deliberativa, vale a dire che l'inclinazione al bene è distinta dal desiderio razionale volto all'oggetto della scelta.

Oggetto dell'atto naturale della volontà è il bene inteso in senso assoluto, che coincide propriamente con il fine, mentre oggetto dell'atto deliberativo è il bene particolare, un mezzo verso un fine, recepito nella sua relazione o con l'oggetto verso cui la volontà tende o verso la circostanza in cui tale relazione si instaura o verso il fine a cui essa tende. Il fine, in cui viene incluso ogni carattere di appetibilità³², è infatti la condizione del volere quando si vuole tutto ciò che si vuole, proprio come la luce è la condizione per vedere i colori. E poiché il fine coincide con il bene (*beatitudo*), il bene è la condizione del volere³³.

Il quinto fattore di produzione dell'atto di volontà è l'appetito sensibile. Coincide con il desiderio, che non muove la volontà a scegliere l'atto di volere né a rendere necessario l'atto stesso, ma fa volgere la volontà a quell'atto di volere, in due modi, a seconda che sia coinvolto o meno l'intelletto. In un primo modo, l'appetito sensibile può essere così forte da obnubilare l'intelletto umano, che, pur soggiogato dalla potenza concupiscibile e dalla potenza irascibile, può comunque dirigere la volontà nella sua scelta. La seconda modalità non prevede l'azione dell'intelletto, ma richiama disposizioni o inclinazioni radicate nell'essenza stessa dell'anima grazie al legame naturale tra sensibilità (*sensualitas*) e volontà. Questo appetito, difficile da contrastare, è spesso seguito dalla volontà. Essendo legato a un organo corporeo, l'appetito sensibile non può orientare la volontà verso un fine universale, ma solo sempre verso un aspetto particolare e relativo³⁴.

I corpi celesti, infine, possono disporre in qualche modo la volontà sebbene da lontano, in rapporto con l'appetito sensibile, ma senza costringerla o neces-

²⁹ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXIV, art.1, q.5, p. 298.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ivi*, d. XXXIX art. 1 q. 1 (Brescia 1591 p. 479).

³² *Ivi*, d. XXXVIII, art. 2, q. 1, pp. 465s.

³³ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 15, <Ad 10>, pp.100ss: «In volendo quicquid volumus, nichil volumus nisi beatitudinem, etc., dico quod verum est, loquendo sicut homo vult rationem volendi: hoc est dictu quod finis est nobis ratio volendi in volendo quicquid volumus. Unde, sicut diceremus in videndo quicquid videmus, nichil videmus nisi lumen, verum est sicut rationem videndi, cum tamen videamus colorem, ita, quamvis aliud a beatitudine, nichil tamen volumus nisi beatitudinem tamquam rationem volendi».

³⁴ Richardus de Mediavilla, *Quodlibet I*, q. 16, p. 168.

sitarla³⁵. In questo caso Riccardo è in linea con i maestri del suo tempo nell'interpretare il complesso delle congiunzioni astrali, che si presentano come un sistema di forze che governano i cieli e, tramite questi, le realtà terrestri.

Dopo aver esplicitato i diversi fattori che muovono la volontà, Riccardo puntualizza alcuni aspetti epistemologici e gnoseologici implicati nella questione, approfondendo la distinzione tra l'atto naturale e l'atto deliberativo della volontà.

L'atto naturale della volontà non coincide con la libera decisione, come dimostra il fatto che non tutti gli atti della volontà sono liberi, mentre lo è l'atto deliberativo, in quanto la libera scelta è associata alla deliberazione. Nella misura in cui coinvolge il ragionamento pratico e la scelta tra diverse opzioni, Riccardo ritiene che la libera decisione coinvolga sia l'intelletto che la volontà. L'intelletto indirizza la volontà ad agire, ma è la volontà che predispone l'azione e agisce. Il *liberum arbitrium* è un giudizio libero, una valutazione dell'intelletto su ciò che la volontà deve o non deve fare.

Lo stesso sintagma "libero arbitrio", inteso in senso generale, non designa (*nominat*) l'intelletto o la volontà o entrambi come un *habitus*, né indica (*dicat*) la volontà come una disposizione reale aggiunta alla stessa volontà³⁶. "Libero arbitrio" sembra piuttosto suggerire (*sonare*) una certa indifferenza, senza rimandare (*dicit*) a una qualche disposizione realmente identica a intelletto e volontà o alla sola volontà³⁷, né a una potenza diversa da intelletto e volontà, in quanto se lo fosse dovrebbe differenziarsi da essi per grado³⁸.

L'arbitrio può essere detto *ab arbitratione consiliativa*, e coincidere con l'intelletto, oppure *ab arbitratione imperativa*, implicando l'intelletto solo *dispositive* e identificandosi *essentialiter* con la volontà stessa³⁹. Nel primo caso, il volere è libero, grazie all'azione congiunta di intelletto e volontà che operano

³⁵ *Ivi*, q. 16, <6>, p. 166: «Dico etiam quod corpus celeste aliquo modo disponit ad motum ipsius voluntatis a remotis tamen. Corpus enim celeste quantum ad diversas influencias habet diversimode nostrum corpus transmutare. Appetitus sensitivus, cum sit potentia organica, diversimode movetur secundum diversam dispositionem ipsius corporis, quamvis voluntas per stadium rationis et exercitium possit illum motum temperare et maxime per gratiam. Appetitus autem sensitivus diversimode motus inclinatur voluntatem ad diversos actus volendi et ita corpus celeste mediante transmutatione corporis et appetitu sensitivo potest nostram voluntatem ad volendum aliquid inclinare. [...] Tamen corpus celeste nullam necessitatem inferre voluntati, quia, quamvis per motum supradictum possit voluntatem inclinare, non tamen potest eam cogere vel quocumque modo necessitare, quia illi inclinationi qua inclinatur a corpori celesti mediante corpore et appetitu sensitivo, semper potest voluntas resistere».

³⁶ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 44, art. 1 (ed. Boureau 2014, p. 450).

³⁷ *Ivi*, q. 44, art. 1, pp. 450-452.

³⁸ *Ivi*, p. 452.

³⁹ *Ivi*, p. 454. Cfr. anche *In II Sent.*, d. XXIV, art. 1, q. 3, *Conclusio*, pp. 294s.

simul: l'intelletto consiglia la volontà, fornendole gli elementi per operare la scelta. Nel secondo caso, la *ratio liberi arbitrii* coincide con la volontà, sebbene solo formalmente.

Se però si assume "libero arbitrio" *in speciali*, allora la volontà non ha carattere di libero arbitrio se non nella misura in cui è considerata dopo una precedente deliberazione nell'intelletto. Dal momento che la scelta (*electio*) è l'atto del libero arbitrio, è necessario che un *consilium* preceda la scelta: *Voluntas non habet rationem liberi arbitrii nisi post intellectus deliberationem*⁴⁰. Riccardo specifica che ciò che precede la scelta della volontà può essere una deliberazione o il tempo necessario e sufficiente a deliberare per evitare di «precipitare in qualcosa di illecito»⁴¹. Tale richiamo sottintende una forte apertura alla possibilità: durante la realizzazione di "A" la possibilità di attualizzare "nonA" resta conservata. Tale modello implica che una volontà agisce liberamente quando può contare su una certa durata in cui "A" e "nonA" sono fenomeni contingenti la cui futura realizzazione è ancora indeterminata⁴². Potremmo vedere qui l'applicazione del paradigma classico o statistico della modalità ereditato da Aristotele⁴³, che implica che il libero arbitrio è aperto solo verso il futuro.

Riccardo apre un'interessante parentesi nell'art. 4 della questione disputata 44 dedicato alla soluzione di alcuni dubbi, a proposito dell'inciso «o (*vel*) dopo il tempo necessario e sufficiente a deliberare» inserito disgiuntivamente a seguito dell'affermazione «dopo la deliberazione dell'intelletto»⁴⁴. Il Mediavilla pone tre alternative (*aut aut*) risultanti dalla combinazione di *ante* e *post*. È possibile considerare la volontà:

⁴⁰ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 44, art. 2, pp. 456-458.

⁴¹ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXIV, art. 1, q. 3, p. 295: «Restat ergo quod liberum arbitrium uno modo sit intellectus et voluntas simul: et alio modo sit formaliter ipsa voluntas, prout consideratur post praecedentem consilium in intellectu, vel post tempus, in quo homo deliberare potuit et debuit ut dictum est. [...] Restat ergo quod voluntas non habet rationem liberi arbitrii nisi post deliberationem vel saltem post tempus sufficiens ad deliberandum». Cfr. anche *Quaestiones Disputatae*, q. 44, art. 2, p. 456.

⁴² S. D. Dumont, *Time, Contradiction and Freedom of the Will in the Late Thirteenth Century*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», III, 2 (1992), pp. 561-597; J. Schmutz, *Du péché de l'ange à la liberté d'indifférence. Les sources angéologiques de l'anthropologie moderne*, in «Les Études philosophiques», LXI, 2 (2002), pp. 169-198.

⁴³ S. Knuuttila, *Medieval Theories of Modality*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/modality-medieval/> [ultima consultazione 5/03/2023]; V. Omelyantchik, *Aristotle's Extensional Modality: Hintikka's Intuitions, Lukasiewicz's Logic and Mignucci's Verdict*, in «Theoria: An International Journal for Theory, History and Foundations of Science», segunda epoca, XIV, 1(34) (1999), pp. 25-38.

⁴⁴ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 44, art. 2, p. 458: «In quarto articulo huius quaestionis declarabitur quare additur ista pars disiunctive vel saltem post tempus sufficiens ad deliberandum».

- a) prima della deliberazione dell'intelletto e prima del tempo sufficiente alla deliberazione;
- b) prima della deliberazione e dopo il tempo sufficiente alla deliberazione;
- c) dopo la deliberazione e dopo il tempo sufficiente alla deliberazione⁴⁵.

Nel primo caso (a) la volontà non ha carattere di libero arbitrio; nel secondo (b) si può parlare di libero arbitrio, sebbene in modo indiretto o bisognoso di interpretazione; nel terzo (c) e ultimo caso la volontà ha direttamente il carattere di libero arbitrio. Nelle prime due occorrenze la volontà si eserciterebbe prima del parere dell'intelletto, in quanto essa è mossa verso il fine necessariamente, per sua natura, prescindendo dall'azione dell'intelletto, che dipende dal comando (*imperium*) della volontà⁴⁶.

Mediavilla⁴⁷ riconosce alla volontà, prima del consiglio dell'intelletto, la struttura di libero arbitrio in modo interpretativo (b), in quanto prima di una deliberazione, ma dopo il tempo sufficiente alla deliberazione, è *domina* di deliberare e non deliberare. È il tempo sufficiente per riflettere, per disporre alla decisione (b) (c) ad essere fondamentale: è in questo lasso di tempo indeterminato che la volontà può scegliere liberamente come esercitare l'autorità (*imperare*) sulla deliberazione nell'intelletto e, dopo la deliberazione, passare ad una libera scelta.

L'intelletto consiglia che cosa fare, ma spetta alla volontà decidere quale alternativa scegliere, tra tutte quelle che l'intelletto ha identificato come possibilità. La decisione libera ha bisogno di tempo per attuarsi. Riccardo paragona l'intelletto a un servo e a un consigliere: un servo regge la lampada stando davanti al suo signore (*dominus*), e non fa altro che illuminare la strada, ma è il signore che comanda di prendere la direzione che gli piace. Così anche l'intelletto è paragonato al consigliere che suggerisce all'imperatore (che indica la volontà) che cosa fare, ma è l'imperatore che esercita l'autorità (*imperat*) a volte ascoltando il consiglio, ma a volte andando contro il consiglio⁴⁸. Entrambi gli esempi indicano la collaborazione tra intelletto e volontà, pur sottolineando la natura subordinata dell'intelletto rispetto alla volontà e l'autonomia della volontà nei confronti dell'intelletto nel decidere e comandare. Nel se-

⁴⁵ *Ivi*, q. 44, art. 4, <4.1.3>, p. 462.

⁴⁶ *Ivi*, q. 14, art. 1, p. 16.

⁴⁷ *Ivi*, q. 15, art. 2, p. 70: «Ergo voluntas movet intellectum ad libere deliberandum. Hoc autem non faceret nisi imperando libere nec imperat libere nisi volendo libere. Ergo voluntas libere vult etiam ante deliberationem intellectus, sed non vult libere nisi in quantum habet rationem liberi arbitrii. Ergo habet rationem liberi arbitrii etiam ante deliberationem intellectus».

⁴⁸ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXXVIII, art. 2, q. 4 (Brescia 1591 p. 471).

condo esempio si evidenzia che la volontà può anche agire contro il giudizio dell'intelletto, opporsi al giudizio dell'intelletto⁴⁹. In questo modo, Riccardo va contro la tesi condannata nel 1277 e sostenuta dai maestri aristotelici, secondo cui la volontà non può modificare una decisione presa dall'intelletto. Per Riccardo una scelta libera non può essere vincolata o costretta da nessuna creatura, né da Dio, che può distruggere la natura del *liberum arbitrium*, che ha creato, ma non può costringerla⁵⁰.

L'intelletto, che aderisce secondo natura e necessità ai principi primi, giudica liberamente, ma può essere costretto⁵¹, in quanto deve assentire necessariamente a verità evidenti o dimostrate, anche se possono dispiacere o scontentare⁵². È la volontà che, in quanto facoltà di decidere o non decidere, garantisce la libertà di giudizio dell'intelletto, poiché vuole liberamente anche prima della deliberazione dell'intelletto.

Sembra che vi sia contraddizione tra quanto affermato nella q. 15 e quanto detto nella q. 44, ove si sostiene che il libero arbitrio può intervenire solo dopo una determinazione dell'intelletto, implicando la sottomissione della volontà all'intelletto.

Lo stesso Riccardo si accorge delle difficoltà che sollevano le due trattazioni: «Risulta evidente che l'opinione che ho manifestato più in alto sul libero arbitrio non si oppone ma anzi converge sulla libertà dell'arbitro»⁵³. Inciso che, a mio avviso, non risolve completamente le difficoltà. È quindi possibile parlare della volontà in termini di libero arbitrio, ma solo in rapporto alla determinazione dell'intelletto che precede o quanto meno al tempo necessario per la riflessione⁵⁴.

⁴⁹ *Ivi*, q. 15, art. 4, pp. 72-74; art. 5, pp. 74-82.

⁵⁰ Richardus de Mediavilla, *In II Sent.*, d. XXIV, art. 4, q.2.

⁵¹ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 15, art. 2, p. 68: «Item hoc declaro sic: cum intellectus libere deliberat, quero unde est sibi ista libertas, aut ex se, aut a voluntate: non ex se, quia intellectus cogi potest, sicut infra declarabitur. Ergo intellectus libere deliberat per voluntatem».

⁵² *Ivi*, q. 15, art. 3, p. 72: «Quod autem intellectus possit cogi, ego declaro sic: motus elicited per coactionem est ille motus quo res movetur de necessitate ab alio contra propriam inclinationem, sed creatura rationalis aliquando de necessitate assentit alicui veritati, mota ab alia, utpote a rei evidencia, sicut est in demonstratione, contra inclinationem que est velle, quia aliquando creatura rationalis de necessitate assentit alicui veritati et displicet sibi quod assentit. Ergo creatura rationalis, sub ratione qua cognoscens cogi potest in sua cognitione. Hoc autem est intellectum posse cogi».

⁵³ Richardus de Mediavilla, *Quaestiones Disputatae*, q. 44, art. 4, <4.2.3>, p. 466.

⁵⁴ *Ivi*, q. 44, <Ad 1>, p. 468: «Dico quod si voluntas sit liberum arbitrium, non tamen quocumque modo considerata, sed in comparatione ad deliberationem que precessit et sic habet rationem liberi arbitrii directe, vel in comparatione ad deliberationem que precedere potuit et debuit et sic habet rationem liberi arbitrii interpretative».

Nel discorso sulla volontà e il libero arbitrio tre elementi sono risultati fondamentali: l'oggetto, la potenza e la regola. Come abbiamo visto, l'oggetto dell'atto naturale della volontà è il bene inteso in senso assoluto, mentre l'oggetto dell'atto deliberativo della volontà è un mezzo per raggiungere un fine⁵⁵. Volontà naturale e volontà deliberativa non sono due potenze distinte, ma due aspetti della medesima potenza: l'atto naturale della volontà è prodotto dalla volontà in quanto essa è una natura, mentre l'atto deliberativo è originato dalla volontà in quanto essa è una potenza libera⁵⁶. I due atti sono governati da regole distinte: l'atto naturale della volontà segue una norma che coincide con l'istinto naturale della ragione, mentre l'atto deliberativo aderisce a un precetto acquisito o infuso che coincide con l'imperativo della coscienza che è stato conferito alla volontà da Dio e dall'ordine che egli ha stabilito⁵⁷. La legge naturale ha un carattere di invariabilità rispetto alla regola acquisita o infusa, in quanto non confermata⁵⁸. Poiché gli atti deliberativi della volontà rinviano all'atto naturale della volontà, è necessario che quest'ultimo preceda l'atto deliberativo, secondo l'ordine di natura. Come l'intelletto intende l'essere assoluto prima di quello particolare per ordine di natura, così la volontà vuole il bene assoluto prima di quello parziale o relativo, attraverso un atto naturale.

Verum e bonum, intelletto e volontà compiono dunque un percorso comune, che dal vero, operato dall'intelletto, approda al bene. La volontà non contrasta l'azione conoscitiva dell'intelletto, ma in quanto dominio della libertà fa del bene lo spazio entro cui la libertà è chiamata ad esercitarsi. Inserendosi in un orizzonte entro il quale bene e libertà sono inseparabilmente uniti, Riccardo trasforma l'azione conoscitiva prodotta dall'intelletto nell'altra faccia dell'amore, proprio della volontà.

⁵⁵ *Ivi*, q. 24, art. 2, p. 68.

⁵⁶ *Ivi*, q. 24, art. 2, p. 68: «Secunda differentia assumitur a parte potentie quia voluntas potest considerari in quantum natura et in quantum libera. Unde Damascenus libro II^o, cap. 20^o dividit voluntatem in naturalem et deliberativam, non tamquam in duas potentias, sed tamquam in duas rationes unius potentie. Dico ergo quod actus naturalis ipsius voluntatis est a voluntate sub ratione qua est natura, deliberativus actus eius est ab ea sub ratione qua est libera».

⁵⁷ *Ibid.*: «Tertia differentia est a parte regule, quia actus naturalis ipsius voluntatis habet regulam, scilicet naturalem instinctum ipsius rationis, deliberativus vero habet regulam acquisitam vel infusam, scilicet dictamen consciencie acquisitum vel per infusionem acceptum et hec de secundo articulo dicta sint».

⁵⁸ *Ivi*, q. 24, art. 3, p. 72.

Spiritus, vehiculum, sensus naturae:
note sulla fortuna di Guglielmo d'Alvernia
nel pensiero rinascimentale

Antonella Sannino

1. *Premessa*

Spiritus, vehiculum e sensus naturae sono alcune delle categorie oggetto di questa nota, dedicata a Valeria Sorge, che ha contribuito in modo significativo alle ricerche di filosofia medievale e rinascimentale. Nel volume *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, la studiosa scrive:

(...) In questione è proprio lo spazio teorico in cui situare la teoria dello *spiritus*, inteso come quello strumento sottile che, in forma di vapore, si pone come *medium* tra anima e materia in un'assoluta continuità psicofisica e che uniforma inoltre le sue caratteristiche a quelle di altri strumenti biologici come lo stesso sangue. Da questo punto di vista, recuperare il vero significato della causalità reale prodotta dalle specie spirituali, significa al tempo stesso allontanarsi dalla teoria dell'immaginazione magica avicenniana, e richiamarsi ancora una volta all'intrinseca evidenza di un processo che provoca una vera e propria alterazione della materia e, dunque, rende possibile spiegare anche le cause dei fenomeni straordinari (...)¹.

Lo *spiritus* e i *mirabilia* stanno dunque alla base di un'ermeneutica della causalità naturale fondata sull'azione delle specie spirituali agenti sulla materia, le cui origini si rintracciano nella scolastica del XIII secolo e che, con originali adattamenti, ha eco nel Rinascimento. Si tratta di una dottrina alternativa al paradigma avicenniano della magia che si avvale dell'immaginazione transitiva e dell'*actio in distans* e che riconosce la *magica naturalis* quale applicazione pratica di una conoscenza scientifica², basata sul

¹ V. Sorge, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Mimesis, Milano 2010, p. 161.

² V. Perrone Compagni, «'Natura maga'. Il concetto di natura nella discussione rinascimentale sulla magia», in D. Giovannozzi (a cura di), *Natura: XII colloquio internazionale, Roma, 4-6 gennaio 2007*, Veneziani, Firenze 2008, pp. 243-268; P. Pomponazzi, *De incantationibus* 6, a cura di V. Perrone Compagni, con la collaborazione codicologica di L. Regnicoli, Olschki, Firenze 2011, pp. 45, 66-78: «Ad sextam dicitur quod, loquendo de isto modo magico (si magicum appellari licet), in tali modo est duo considerare, videlicet operationem provenientem naturaliter ab herbis, lapidibus et reliquis concurrentibus ad talem operationem, consimiliter et accomodatam tempus et debi-

ricorso all'esperienza così da consentire all'uomo di osservare e classificare le proprietà naturali degli enti, i cui effetti non sono riconducibili a cause³. Il mago naturale si confronta con una natura in cui agiscono virtù non solo manifeste ma anche occulte e nei confronti di essa assume un'attitudine razionalizzante.

Nell'ambito di questa complessa cornice teorica, così ben ricostruita da Valeria Sorge per Pietro Pomponazzi, proverò a mostrare come il pensiero di Guglielmo d'Alvernia, vescovo di Parigi (1228-1249), rappresenti un caso studio esemplare e argomenterò come le sue riflessioni sul *sensus naturae* e *divinatio* abbiano suscitato interesse in Cornelio Agrippa.

Avvierò le mie considerazioni da una premessa filologica. La fortuna delle opere dell'Alverniense nel quattordicesimo e quindicesimo secolo è attestata non solo dalle prime edizioni a stampa, ma da un cospicuo numero di manoscritti che trasmettono il *De legibus* e il *De universo*⁴. Il primo incunabolo è stampato a Norimberga nel 1496-97 da Georg Stuchs⁵, mentre la prima edizione è pubblicata in Italia, a Venezia nel 1591 da Damiano Zenaro⁶.

Giovanni Domenico Traiano, che ha curato l'edizione veneta, presenta nella prefazione al lettore il ritratto di un filosofo molto dotto, particolarmente versato nella matematica e fine investigatore dei misteri della natura. La prefazione verrà ristampata anche nell'edizione del 1674⁷.

tam applicationem ad talem operationem. Est etiam considerare quomodo ab hominibus acquiritur talis cognitio (...) Si loquamur secundum primum modum, nemini dubium est ipsam in se esse veram scientiam factivam et subalternatam philosophiae naturali et astrologiae, sicut est medicina et multae aliae scientiae. Et est in se bona et intellectus perfectio; et habens eam dicitur secundum eam perfici et, ut sic, non facit habentem ipsam malum esse hominem».

³ V. Perrone Compagni, «Natura maga», p. 45: «sono senza dubbio numerosi gli effetti della natura dei quali noi non siamo in grado di individuare le cause».

⁴ Mi sia consentito rinviare all'Appendice di A. Sannino, *Reading William of Auvergne*, Sismel il Galluzzo (Micrologus Library 113), Firenze 2022, pp. 157-162.

⁵ Guilelmus Alvernus, *De universo* (I Pars), [Georg Stuchs], Nürnberg 1484.

⁶ Guilielmi Alverni, episcopi Parisiensis mathematici perfectissimi, eximij philosophi, ac theologi praestantissimi, *Opera omnia*, quae hactenus impressa reperiri potuerunt, tomis duobus contenta, [Nunc demum in hac posteriori editione ab innumeris errorum chiliadibus expurgata] Venetiis 1591, per Ioannem Dominicum Traianum Neapolitanum ex officina Damiani Zenari [Cum indice locupletissimo rerum notabilium], 2v.; Venezia era sede di un'industria editoriale molto vivace durante il XVI secolo. Il motto moraleggiante sul frontespizio di quest'edizione, «Virtuti sic cedit invidia», era una frase in voga tra gli editori e i tipografi dell'epoca. Con alcuni di essi – Girolamo Scotto, Giovanni Varisco e Melchiorre Sessa – Zenaro condivise rapporti di collaborazione.

⁷ Johannis Dominicij Traiani in Editionem Venetam anni M.D.XCIX *Praefatio* in Guilielmi Alverni, episcopi Parisiensis *Opera omnia*, 2 v., ed. F. Hotot apud Andream Palard, Orléans, Parisiis 1674 (repr. Frankfurt am Main 1973), I, p. 1: «Fuit is cum primis doctus vir, ac, quod paucissimis est concessum, acutissimo ingenio, iudicio vero peracri, in Mathematicis versatissimus, arcanorum naturae solertissimus indagator (...)». Nelle citazioni l'ortografia e la punteggiatura sono riportate con lievi modifiche; il corsivo è mio.

Nello specifico, per il discorso che qui intendo fare, mi limiterò a ricordare quanto queste qualità abbiano consentito a Guglielmo d'Alvernia di delineare una linea di confine tra magia naturale e magia necromantica-demonicalismanica, demarcazione che resterà valida sino al XVII secolo. Ed è nella causalità naturale, che caratterizza la prima, il luogo ove *lo spiritus/vehiculum/sensus naturae* svolge un ruolo centrale; questa tesi non sfuggirà ai lettori rinascimentali.

2. Spiritus, Vehiculum, Sensus Naturae

Nelle *Conclusiones sive Theses DCCCC*, Giovanni Pico afferma che il senso della natura di cui trattano Al-kindi, Bacone, Guglielmo il Parigino e altri sapienti *nichil est aliud quam sensus vehiculi*⁸; in realtà Guglielmo d'Alvernia, parla di un *vehiculum* che elargisce inclinazioni *secundum totam naturam*⁹, lo chiama ora *spiritus* ora *virtus occulta* rintracciabile, con caratteristiche precipue – persino poteri predettivi –, nell'intera catena degli enti naturali. Nei passi in cui il lessico diventa meno ambiguo il *vehiculum*, medio tra sostanze materiali (corpi) e immateriali (anime) è definito *spiritus*, a seconda dell'operazione che compie – spirito vitale, sensibile, naturale¹⁰. Questa tesi, relativamente embrionale, si rivela importante per spiegare in modo naturalistico nell'*ars magica naturalis* i fenomeni, la cui causa è ignota e sfuggente alla co-

⁸ Johannes Picus, *Conclusiones sive Theses DCCCC Romae anno 1486 publice disputandae, sed non admissae* II, 45 ed. a cura di B. Kieszkowski, Genève 1973, p. 71 : «Sensus nature, quam ponunt Alchindus, Bacon, Gullielmus Parisiensis, et quidem alii, maxime autem omnes Magi, nichil est aliud quam sensus vehiculi».

⁹ Guilielmi Alverni *De legibus* 27, in *Opera omnia* I, pp. 87aA: «Non enim a parte compositionis tantum, nec ullo modorum a parte materiae suae vel formae, sed secundum totam naturam suam desuper infuso splendore, et desuper imposita irradiatione; etiam ad hunc modum carbunculus et adamas, caeterique lapides pretiosi, virtutes quas eis attribuerunt homines, accepisse videntur (...)». Il passo è discusso da S. Marrone, "Magic and the Physical World in Thirteenth-Century Scholasticism" in *Early Science and Medicine* 14,1/3 (2009), pp. 158-185,172-173.

¹⁰ Guilielmi Alverni *De universo spiritualium* II, 3, 23, in *Opera omnia* I, pp. 1063bA: «*Et hoc vehiculum vocaverunt Philosophi spiritum, et diversificaverunt huiusmodi vehicula pro diversitate operationum animae ipsius, verbi gratia spiritum vitalem, quo vita vehitur ab ipsa anima, quae fons vitae est, per singula in corpore viventia; similiter spiritum sensibilem, quo sensus per singulas partes corporis, quae sentiunt, vehitur: eodem modo et spiritum naturalem, quo quasdam virtutes ipsius animae per corpus vehi notaverunt*»; *ivi*, pp. 1063bD-1064: «*cui enim videatur echeneis piscis posse ligare navem magnam contra omnem impetum ventorum, et prohibere eam a motu, et substantiam abstractam nobilem non posse movere eandem incomparabiliter nobiliori, ac sublimiori imperio, cum anima ipsius echeneidis prohibitionem istam, et ligationem non alia virtute efficiat, quam imperio, vel alia huiusmodi passiones? Fortassis enim ita est passio illa, sicut dixi tibi de virtute, qua basiliscus per visum interficit hominem, et de virtute qua lupus ligat vocem homines, quem ante videat, quam videatur ab illo*».

noscenza razionale, ma che possono divenire oggetto di comprensione grazie all'esperienza

*Ex his igitur, et similibus, in libris experimentorum, et in libris naturalium narrationum plurima leguntur; utcunque cognoscere poteris causas et rationes quorundam operum magicorum, maxime que sunt ex arte magica naturali*¹¹.

La magia naturale, che i filosofi chiamano impropriamente *nigromancia secundum physicam*, è legittima perché i fenomeni straordinari sono il frutto della collaborazione tra l'attività creatrice di Dio (*virtutes mirificae*) e dell'*opus naturae*. Guglielmo riesce a perfezionare la tesi di Gundissalino, secondo la quale esisterebbe una *nigromancia/necromantia secundum physicam* alternativa alla necromanzia che evoca i demoni, coniando la locuzione di *magica naturalis*¹².

Ma quali sono queste opere meravigliose che rientrano nell'*ars magica*, un'attività pratica, collocata su un'ideale linea che conduce alla filosofia naturale? Il vescovo di Parigi menziona gli esempi classici dell'epoca, seguendo Plinio ed Agostino¹³.

Leggiamone una bella e semplificata enumerazione nel cap. XIII del *De occulta philosophia*.

Da dove provengono i poteri occulti delle cose

Tutti sanno che il magnete ha il potere speciale di attrarre il ferro, ma il diamante ha la capacità di neutralizzarlo; così l'ambra e il balascio, strofinati e riscaldati, attirano la paglia; la pietra asbeto, una volta accesa, non si spegne più o almeno non è possibile spegnerla senza sforzo l'aetite fortifica il frutto delle donne e delle piante; il diaspro arresta il sangue; la remora è capace di arrestare un vascello in moto; il rabarbaro placa l'ira; il fegato del camaleonte, brucia-

¹¹ Guilielmi Alverni *De universo spiritualium* II, 3, 22, in *Opera omnia* I, p. 1060bF.

¹² Guilielmi Alverni *De universo creaturarum* I, 1, 43, in *Opera omnia* I, p. 648aF-G: «quia forsitan anima basilici, et animae quorundam aliorum animalium, et quaedam animae humanae multa operantur, et mira valde extra corpora sua, et illa nominandi sunt, et numeranda in ea parte naturalis scientiae, quae vocatur magica naturalis».

¹³ Guilielmi Alverni *De universo creaturarum* I, 1, 46, in *Opera omnia*, p. 657bB-D: «Sic considerandae sunt tibi virtutes omnium lapidum, et gemmarum, quemadmodum dicitur de sapphiro, quod aspicit in authracem morbum (...). Cuidam vero lapidi iaspidi qui invenitur in nidis aquilarum imposuerunt aspectum ad serpentes, et virtutem fugandi eos (...). Eodem modo, et de aspectu formicarum ad cor upupae, a cuius presentia fugiunt (...); De universo spiritualium II 3 22, in *Opera omnia* 1059bCD: «De lapide autem, qui vocatur heliotropia, si vera sunt, quae de isto scripserunt experimentatores: necesse est ipsum posse contra colorem, cuius operationes ita impedit, ut gestantem illum videri non sinat (...). Similem vero virtutem attribuerunt pelliculae, vel nervo, qui est in spina serpentis, dicentes, quia si ex eo fiat corda in viella, vel chitara, ubicunque nervus ille sonuerit, impossibile est nervos aliorum instrumentorum sonare: est igitur huiusmodi nervo virtus prohibendi sonum ab aliis nervis, et suspendi alia huiusmodi instrumenta. Et tu iam audivisti multas alias ligationes esse ex virtutibus animalium, sicut de torpedine, cuius supra feci mentionem, quae tactu suo ligat membra tangentium ipsam; et de remora, qui ligat naves contra impetum ventorum, et de ranuculo viridi, qui ascendit super arbores parvas, et positus in ore canis ligat vocem ipsius, ut latrare non possit. Sed et lupus praevidens hominem ligat vocem ipsius».

to, provoca pioggia e fulmini; il carbonchio luccica nell'oscurità; la pietra elotropio limita la vista dona invisibilità a chi la porta; l'anarchite fa apparire gli spiriti celesti; l'ennectis infonde virtù divinatorie in colui che l'ha con sé dormendo¹⁴.

Cornelio enfatizza il carattere predittivo/divinatorio del senso, e lo discute nel capitolo 45 del *De occulta philosophia*, in un contesto volto ad illustrare *in che modo i presagi si realizzino attraverso il sensus naturae e le regole per farne esperienza*,

Dunque questo senso della natura, come dice Guglielmo il Parigino, è più sublime di ogni *humana* apprehensione e assai vicino alla profezia ed è molto simile a essa. Da questo *sensus* è elargito un certo splendore *mirabilis* di *divinatio* ad alcuni animali, come è evidente nei cani, capaci di riconoscere *attraverso tale senso* i ladri, e coloro che si nascondono, così da cercarli, scovarli, afferrarli, trattenerli. *Attraverso lo stesso senso* gli avvoltoi prevedono carneficine e battaglie e si radunano nei luoghi in cui tali avvenimenti avverranno per nutrirsi dei cadaveri. *E attraverso lo stesso senso*, il pernicioso conosce la madre che non aveva ancora vista e si allontana dalla pernice che ha rubato le uova alla vera madre e le ha covate come sue. *E attraverso lo stesso senso* l'anima umana, *omnino ignorante*, avverte certe cose notevoli e si riempie di terrore o di orrore istintivo, che sembra irragionevole, ma ha un fondamento di realtà, presto confermato dai fatti. (...) Guglielmo di Parigi narra di una donna innamorata che sentiva l'avvicinarsi del suo amante, allorché si recava a visitarla, sin da due leghe distante. Riferisce anche di una cicogna maschio che, attraverso l'olfatto scoprì l'adulterio della compagna, lo denunciò ai componenti congregati dello stormo e ne ottenne la condanna (...) E narra anche d'un cavallo, che aveva montato la madre senza saperlo, il quale scoprendolo in seguito, si mozzò coi denti i genitali per punirsi dell'incesto. Narrazioni simili sui cavalli confermate anche da Aristotele, Varrone e di Plinio¹⁵.

¹⁴ Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia libri tres* I, XIII, a cura di V. Perrone Compagni, Leiden-New York-Köln, Brill 1992, 109, l. 23 – p. 110, l. 8: «Unde proveniunt virtutes rerum occultae. Omnibus notum est virtutem quandam magneti inesse, qua ferrum attrahit, et quod adamas sua praesentia virtutem magnetis tollit; sic electrum et belagius confricati et calefacti paleam deducunt; lapis asbestus accensus nunquam aut vix extinguitur; carbunculus in tenebris lucet; aetites foetus mulierum et plantarum superpositus corroborat, suppositus trahit; iaspis sanguinem comprimit; echineis navem sistit; rabarbarum choleram depellit; chamaleontis iecur in summis tegulis exustum imbres et tonitrua excitat; heliotropius lapis visum perstringit et gestantem invisibilem reddit; lycurius lapis praestigia ad oculos aufert; lipparis suffitus omnes bestias evocat; synochitides umbras inferorum educit; anachitides divorum imagines apparere facit; ennectis somniantibus suppositus oracula reddit».

¹⁵ Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia libri tres* I, LV, p. 197, l. 1-21: «Eiusmodi autem sensus naturae, ut inquit Gulielmus Parisiensis, ipse est omni humana apprehensione sublimior et prophetiae vicinissimus vehementerque similis. Ab hoc sensu mirabilis quidam divinitatis splendor aliquibus animalibus naturaliter inditus est: quemadmodum in quibusdam canibus manifeste apparet, qui latrones et occultos homines et sibi et hominibus penitus incognitos huiusmodi sensu agnoscunt, inveniunt, investigant, comprehendunt, in eos faucibus et dentibus irruentes. Simili sensu vultures futuras praevident strages ex praeliis et congregantur in locis ubi futurae sunt, tanquam praevideant sibi futuram escam cadeverum; eodem sensu perdices cognoscunt matrem suam, quam nunquam viderunt, et relinquunt perdicem, quae furatur ova matris et fovet ea. Hoc eodem sensu, omnino ignorante anima humana, sentiuntur quaedam nociva et terrificata, unde terror et horror invadit plurimum homines nihil de rebus huiusmodi sentientes vel cogitantes (...); cf. Guilielmi Alverni *De universo creaturarum* I 1, 46, in *Opera omnia* I, p. 660bFG: «Si vero dixerit quis, quia sensu naturae apprehenduntur huiusmodi imagines, quia sensus est omni humana apprehensione sublimior, atque nobilior, et prophetiae vicinissimus vehementer-

Ad Agrippa, ma in parte anche a Giovanni Pico della Mirandola, va il merito di aver individuato il nesso tra *spiritus/vehiculum/sensus naturae*; Cornelio riordina e sintetizza gli exempla forniti da Guglielmo per esplicitare il nesso tra senso natura e capacità divinatoria, un nodo che nel pensiero del pensatore scolastico non è semplice da cogliere perché offuscato da uno stile ampolloso e ridondante¹⁶.

Ho già avuto modo di argomentare, attraverso l'analisi diacronica del *Magisterium sapientiale et divinale*, che nella cosiddetta *pars destruens* attinge alle narrazioni presenti nei libri naturali (*historicae narrationes*¹⁷), mentre nella *pars costruens* accoglie anche i libri *experimentorum* o *de secretis et mirabilibus animalium virtutibus*. Questa esigenza s'inserisce nel progetto epistemico dello *scire per experientiam*; egli aspira alla messa a fuoco del *propter quid*, dando conto della nozioni di *virtus/aspectus/habitus* talora identificate in quella di *spiritus/sensus naturae*. Nella seconda e nella terza parte del *De universo*, accanto al meccanicismo aristotelico e alla dottrina della *similitudo*, l'*auctoritas* degli antichi naturalisti (Plinio, Isidoro, Alano) lascia gradualmente la scena a quella degli *experimentatores* (medici e alchimisti) introdotti da locuzioni quali *dixerunt huiusmodi experimentatores, si creditur experimentationibus, in libris experimentorum, hoc igitur experimento probare consueverunt* offrendo l'occasione per ripresentare in un contesto

que similis, quo omni modo ignorante anima humana sentiuntur quaedam nociva atque terrificata, unde terror et horror invadit plurimum homines nihil de rebus huiusmodi sentientes vel cogitantes (...); Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia libri tres* I, LV, 197, l. 24-198, l. 4: «Refert quoque Gulielmus Parisiensis mulierem quandam suo tempore virum quem adamabat, quando adiret locum in quo ipsa morabatur, eiusmodi sensu longe a duobus miliaribus praesensisse venientem. Refert etiam tempore suo ciconiam quandam adulterio convictam per olfactum masculi, congregata a masculo multitudine ciconiarum ac detergente ipso cremen foemellae, ipsam a tota multitudine, tanquam omnium iudicio ream indicatam-deplumata ac lacerata fuisse. Recitat etiam de quodam equo, qui cum ignorans cum matre sua concubuerat, postea id deprehendens, ipsum sibi propriis dentibus genitalia abscidisse, tanquam vindicantem in se incestum (...)», cf. Guilielmi Alverni *De universo creaturarum* II 38, in *Opera omnia* I, p. 771aA-B: « (...) Tempore etiam meo ciconia, tanquam de adulterio convicta per olfactum masculi sui, congregata multitudine ciconiarum, nescio qualiter accusante masculo, vel detegente eius crimen, a tota illa multitudine deplumata, atque dilacerata est, tanquam concilio, aut iudicio omnium esset adulterii iudicata. Narratur etiam de equo, qui ignoranter cum matre sua concubuerat, postquam hoc deprehendit, propriis dentibus sibi genitalia abscidisse, tanquam in seipsum vindicans incestum quem comisisse sibi videbatur, licet ignorans eo quod operimento abscondita fuisset ei mater eius, dum eam ascendebat.»

¹⁶ Non sarà superfluo ricordare che Vittoria Perrone Compagni sottolineava l'importanza della presenza di Guglielmo d'Alvernia, oltre che di Alberto Magno nel *De Occulta philosophia*, cf. V. Perrone Compagni, "Introduction", in Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia libri tres*, p. 21, n. 46: «The presence of Albertus, and indeed that of William of Auvergne, certainly cannot be reduced to points of detail; on the contrary, it is fundamental to our understanding of the structure of Book 1 of the manuscript version».

¹⁷ Guilielmi Alverni *De universo spiritualium* II, 3, 25, in *Opera omnia*, p. 1072aF.

diverso un'ampia casistica di *exempla mirabilium*, che erano sono già stati descritti nell'ambito di discussioni anti-astrologiche e anti-necromantiche.

I fenomeni straordinari dipendono dalle *proprietà intrinseche* di pietre, di erbe, animali e sono definiti con lessico aristotelico: *aspectus amoris et timoris* nell'uomo, *virtutes naturales*, *aspectus*, *habitus* nelle piante; *sensus naturae/naturalis* negli animali; magnetismo nelle pietre¹⁸.

Essi sono giudicate naturali perché il *praeter naturam* – come per Pomponazzi coincide con il *secundum naturam* – e per Guglielmo la legge di natura non è rigida necessità, né matematica probabilità, ma semplice occorrenza usuale e ordinaria. Naturale è, infatti, ciò che si verifica la maggior parte delle volte nel corso dei fenomeni: il cosiddetto *habitus*¹⁹; a questo punto il ricorso *ad onnipotentissimam virtutem creatoris* diventa superfluo²⁰ e il fenomeno che si ripete costantemente in natura, ma del quale non si conoscono le cause non è ritenuto soprannaturale ma semplicemente *mirabile* e collocato in un ambito di indagine che rientra nella scienza naturale. D'Alvernia approda così alla *scientia magica naturalis*, (definita arte all'inizio della sua ricerca) undecisima parte della scienza naturale²¹. E arriva a precisare che tali opere straordinarie non arrecano offesa o ingiuria al creatore a meno che *l'intenzione dell'operatore non sia malvagia*²²:

Di ciò che è fatto per opera della magia naturale, sappi che non comporta alcuna offesa o ingiuria per il creatore, a meno che qualcuno non operi *in questa arte o con troppa curiosità o male*. Lo stesso accade nell'arte della medicina, nella quale talvolta capita di provocare a qualcuno morte o lesioni²³.

¹⁸ Guilielmi Alverni *De universo creaturam* I, 1, 46, in *Opera omnia* I, p. 657aD: « (...) dicam brevi sermone, quia quod maxime probabile videtur de virtutibus, et effectibus stellarum, et luminarium, habetur ex operationibus virtutum rerum aliarum, tam animalium, quam partium ipsorum amplius herbarum, medicinarum, lapidum, et istae virtutes sunt sicut aspectus, et habitudines ipsarum ad alias re».

¹⁹ B. Hansen, «Science and Magic», in D. C. Lindberg (a cura di), *Science in the Middle Ages*, University of Chicago Press, Chicago 1978, pp. 484-885; *De universo creaturam* II, 2, 32, in *Opera omnia* cit., II, p. 875aC: «Naturale namque est unicuique effectui causam suam indicare, et ad ipsam deducere rationabiliter cogitantem».

²⁰ Il passo è commentato da B. Hansen che ha sottolineato sulla scia di M. Clagett le analogie tra Guglielmo d'Alvernia e Nicola Oresme a proposito dell'esigenza di una indagine che spieghi le cause dei fenomeni senza ricorrere a i cieli e a Dio, cfr. B. Hansen, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature*, Pontifical Institute of Toronto, Toronto 1985, pp. 50-51. Per Guglielmo cfr. *De universo spiritualium* II, 2, 20, in *Opera omnia* I, p. 1055ab.

²¹ A questo proposito Weill-Parot, partendo dall'analisi di alcuni testi di Alberto Magno, ha individuato nelle virtù occulte il punto ultimo della conoscenza dei fenomeni naturali cf. N. Weill-Parot, *Encadrement ou dévoiement. L'occulte et le secret dans la nature chez Albert le Grand et Roger Bacon*, in «Micrologus», 14 (2006), pp. 151-70, in part. pp. 159-60.

²² *Ibidem*.

²³ Guilielmi Alverni *De universo creaturam* I, 1, 46, in *Opera omnia* I, pp. 663bD-664aE: «De his autem, quae fiunt per magicam naturalem, scito quod nullam habent creatoris offensam, vel iniuriam, nisi quis ex ea arte, vel

La magia naturale di Guglielmo d'Alvernia presenta, in sintesi, echi rintracciabili, seppur con qualche differenza, nel *De incantationibus* di Pomponazzi.

In particolare, lo *spiritus* per l'Alverniense può essere descritto con le stesse parole che Valeria Sorge ha riservato a quello di Pomponazzi: «strumento sottile che, in forma di vapore, si pone come *medium* tra anima e materia in un'assoluta continuità psicofisica»²⁴.

3. *Spiriti, vapori, rūhāniyya*

Suffraga questa ipotesi l'interesse che Guglielmo mostra per la dottrina dello *spiritus* che si trova nel *Liber de quattuor confectionibus ad omnia genera animalium capienda* (*Il libro delle quattro ricette per catturare tutti i tipi di animali*). L'opera appartiene a quel genere di letteratura che recentemente viene definita non solo pseudo-ermetica, ma anche pseudo-aristotelica, perché in questo scritto (come in altri) Aristotele è raffigurato mentre trasmette al suo allievo reale, Alessandro Magno, la saggezza di Hermes. Nei confronti di questo testo che d'Alvernia (come l'autore dello *Speculum astronomiae*) attribuisce ad Ermete non si rintracciano echi dell'aspra condanna riservata alla magia ermetica²⁵.

nimis curiose, vel malum operetur. Sicut autem contingit in arte medicinae, per quam contingit operari interdum in mortem, vel in laesionem alicuius».

²⁴ Sorge, *Tra contingenza e necessità. L'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, p. 161.

²⁵ Per una disamina cf. A. Sannino, Ermete mago e alchimista nelle biblioteche di Guglielmo d'Alvernia e Ruggero Bacone, «*Studi medievali*», 41 (2000), pp. 151-189 (con edizione critica del *Liber de quattuor confectionibus*); A. Sannino, 'Oro te, o spiritus qui lates in illo corpore': Guglielmo d'Alvernia e il 'Liber de quattuor confectionibus', in «*Studi Magrebini*», 12 (2017), pp. 475-491; *Speculum astronomiae* 11, ed. a cura di S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi, P. Zambelli, in P. Zambelli, *The Speculum astronomiae and its Enigma. Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries* (Boston Studies in the Philosophy of Science 135), Brill, Dordrecht-Boston-London 1992, pp. 240-250; *De universo spiritualium* II, 2, 76, in *Opera* I, p. 930aH-bF: "Mercurius vero in libro quem scribit de captionibus animalium et ferarum, narrat Aristotelem interrogasse eum, qualiter animalia, cum non audiant, nec intelligant verba illa, quibus docet illa capi, qualiter inclinantur, vel inducuntur ad veniendum, et dandum se in manus capere volentium, et hoc est dicere, cum verba huiusmodi nullo modorum agant in animalia qualiter per ipsa inducuntur, ut deposita feritate tradant se capientibus ad omnem eorum voluntatem: nec solvit quaestionem istam Mercurius, nec dicit in ea sermonem sufficientem ad declarationem. Dixit enim creatorem inclinare corda animalium ad huiusmodi verba, quemadmodum cum aliquis orat creatorem, ut liberet eum ab inimicis suis, illis nescientibus, neque ullo modorum advertentibus, ipse mitigat, atque pacificat corda eorum per semetipsum. Verum si verba huiusmodi ad creatorem dirigerentur, et creator ad illa per hoc invocaretur, hoc est, ad danda animalia in manus capientium, tunc forsitan istud possibile esset, si tamen et ipsi sic invocantes digni essent, quibus bonitas creator prestare deberet. Addo etiam, quia si per invocationem creatoris captis animalium obtineri posset, tunc supervacue confectiones, et hodores ad hoc adhiberi praecipisset. Praesertim cum illa non

Il trattatello si presenta in forma dialogica; alla richiesta di Aristo (corruzione di Aristotele) di ricevere istruzioni per catturare animali selvatici e uccelli senza reti o lance, Ermete fornisce quattro ricette che dichiara di aver trovato citate in un'opera chiamata *Il libro prezioso*, che si ispira all'insegnamento di Arod-Ismeno.

Recenti studi di Charles Burnett e Liana Saif hanno rintracciato due versioni arabe *De de quattuor*: una contenuta nel *Kitāb Istijlāb rūhāniyyat al-bahā'im kullihā* (*Il libro dell'attrazione della forza spirituale di tutti gli animali selvatici*) e l'altra nell'enciclopedia degli Ikhwān al-Ṣafā'²⁶. Quest'ultima copre l'intero testo latino (tranne la sezione sulle misure), ma manca del prologo e del colophon e dei nomi della maggior parte delle autorità e delle fonti.

Per quanto concerne la prima, il testo latino è stato estratto, come hanno ricostruito gli studiosi, da quello arabo più lungo *Kitāb al-Istijlāb*, (*Il libro dell'attrazione*). Charles Burnett ha illustrato il ruolo della *confectio*: se l'enfasi è sul *completamento di qualcosa*, il lemma *confectio* diventa quasi l'equivalente latino del greco *telesma*, che significa completamento, ma da cui deriva la parola *talismano* in arabo, ebraico e latino. Dal momento che *confectio* è spesso riferito al prodotto, alla confezione, al composto, e persino al *dolce* (la parola inglese *confectionary* è una sopravvivenza di questa accezione). Nel libro di Maimonide sul coito, *confectio* è il termine abituale per le ricette utilizzate per curare la mancanza di erezione, ma a volte è sostituito da *dulcedo*. Nel caso del *De quattuor confectionibus*, *confectio* traduce solitamente l'arabo *khilṭ* (plurale *akhlāt*), con un'analogia gamma di significati, ma le quattro ricette sono anche chiamate *nīranjāt*, una parola di origine persiana usata per le procedure magiche pratiche in generale²⁷.

velut in sacrificium ad placandum creatorem, et impetrandam ab eo captionem huiusmodi preparari praeceperit. Manifestum igitur est tibi ex his et aliis, quae declamata sunt tibi per me de virtutibus verborum, et characterum, quia si quid habet virtutis doctrina illa Mercurii, non est nisi per modum que dixi tibi in capitulo illo. Et hic est modus, sicut ibidem declarai tibi, per quem fit incantatio serpentum. Nec mirum tibi videri debet, si spirituales substantiae, quae multam habent similitudinem, quantum quidam decet, et possibile est, ad nobilitatem creatoris, in operando magnifica, et mirifica, et etiam in modo operandi, quod est intelligendo, sive docendo spiritualiter, et volendo, ei utcumque assimilantur. In tantum igitur tibi pro parvitate scientiae meae determinata sint haec, donec creator benedictus veritatem super his vel per me, vel per alium, magi set melius revelet».

²⁶ Già C. Baffioni, «Un esemplare arabo del *Liber de quattuor confectionibus*», in P. Lucentini, I. Parri, V. Perrone Compagni (a cura di), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism. La tradizione ermetica dal mondo tardo-antico all'Umanesimo*, (Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001), Brepols, Turnhout 2003 (*Instrumenta Patristica et Mediaevalia*, 40), pp. 296-313.

²⁷ Ch. Burnett, «The Aping of Culinary Recipes in Magical Texts: The Case of the *Flos Naturarum* and the *Kitāb Al-Istijla B (Liber De Quattuor Confectionibus)*», in by B. Lauriou, A. Paravicini Bagliani (a cura di), *The Recipe*

La rappresentazione scenica assegna un ruolo centrale ad Aristoia, che attraverso il proprio *spiritum universalem* (in arabo *rūḥāniyya*) e la sottigliezza del suo ingegno riesce a penetrare nei *secreta scientiarum occultarum*. Per questa ragione Ermete si dichiara disponibile a svelargli inoltre i *secreta* di Aroth-Ismenus, e lo esorta a prestare attenzione perché nelle sue mani *sunt claves futurorum et absconditorum*²⁸. La pratica illustrata non è un esercizio di *venatio*, ma di conoscenza e dominio attraverso anche il ricorso alla *suffumigatio*. L'uomo ha la capacità di penetrare i segreti della natura, in virtù della sua immaginazione (*virtus/spiritus imaginarius*) per regolarne e orientarne le forze; nello specifico, al fine di dominare le bestie farà appello alle loro proprietà intrinseche, espressamente rappresentate nel testo arabo come *vapori* e attraverso la preghiera chiederà a Dio di intervenire sulle *virtutes* che agiscono *per virtutem spirituum concordantium*.

L'edizione araba e la traduzione inglese di Liana Saif consente di comprendere meglio il testo latino e convalidare mie vecchie ipotesi. Riporto in colonna il testo latino, confrontandolo con la versione arabo-inglese.

«Accepi spiritum illius et illius», et nominabis quem volueris lupum (...)»	«I take the <i>rūḥāniyya</i> of such and such», naming the predator you seek to hunt, be it a lion, an elephant, a ghaylam, a <i>dīnāl</i> , or others that you seek or aim for».
«per virtutem horum spirituum spiritualium et adducant ipsum ad me quemadmodum aducit ventus septentrionalis nubes. Oro te, O spiritus, qui lates in illo et in illo corpore per virtutem horum spirituum concordantium, obaudite obaudientes et ducimini ad me inclinati et subiecti».	«By the power of the odour of these spiritual vapours (<i>al-arwāḥ al-rūḥāniyya</i>), lead it to me the way the northern [winds] lead the clouds. I call upon you, O <i>Spiritual vapours</i> that harmonise (<i>al-mu'allifa</i>), answer me obediently and be led to me subjugated».
(ed. Burnett-Sannino, p. 135)	(ed. trad. Saif, p. 135)

Questa dottrina si rivela emblematica agli occhi del pensatore scolastico perché gli consente di chiarire la natura degli spiriti, *vapori* intrinseci alla na-

from the XIIth to the XVIIth Centuries. Europe, Islam Far East, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2023, pp. 117-147. Ringrazio Ch. Burnett che mi ha chiesto di ripubblicare la mia prima edizione latina.

²⁸ Cito dalla mia prima edizione del *De quattuor confectionibus*, ed. Sannino 2001, p. 185: «Fac ergo prolixam cogitationem tuam et scientiam et aspectum in rebus profundis et suspensis, quia in manu mea sunt claves futurorum et absconditorum. Apud me est hospicium cogitationis et aspectus ac secreta secretorum, nichilque ex eis tibi celabo».

tura di ogni forma di vivente: essi non appaiono in modo manifesto ma vanno ricercati con uno sforzo dell'*ingenium* umano. Grazie a questo impegno i tre regni del sotto (vegetale, minerale e animale) si intersecano con i regni del sopra (Dio, intelligenze, uomo) attraverso la capacità di mettere in moto i *vehicula: sensus/spiritus/virtus* tra mondi non più divisi.

Lo *spiritus* proprio delle *operationes spiritualium substantiarum operationes spiritualium substantiarum*, in linea con la concezione neoplatonica cristiana, gioca un ruolo significativo nella conoscenza. Guglielmo condivide con la tradizione classica il principio della causalità naturale basato sulla similitudine, per cui le operazioni naturali *sunt per similitudinem* e l'agente *intendit dare naturaliter quod habet et assimilare sibi recipiens*; infine insiste sulla maggiore nobiltà della causa sul causato. In questa cornice, emerge la distinzione tra azioni naturali prodotte dai corpi (*corporales*), azioni prodotte dalle anime (*spirituales*), e dal corpo e dall'anima insieme (*opera artificiorum*). Si riconosce alle prime la possibilità di intervenire esclusivamente *ad modum imperantis* sui corpi *per contactum agentis et patientis aut medii*; alle seconde la sola capacità di imprimere disposizioni naturali, in virtù dell'*intellectus*, dell'*imaginatio*, della *voluntas* e del *desiderium*; alle terze, *operationes spiritualium substantiarum*, la facoltà di imprimere movimenti grazie all'intervento di un *medium*, lo *spiritus*²⁹. Sebbene siamo lontani dalle chiare formulazioni di Ficino e Agrippa, è possibile ravvisare nel *vehiculum* di cui parla

²⁹ Cf. Guilielmi Alverni *De legibus* 20, in *Opera* I, p. 55bB-D. Il testo è stato emendato sulla base del ms Paris, B.n.F. lat. 15755, f. 57ra: «Quod si dixerit quis, quia naturaliter ista operantur absque scientia et voluntate, quemadmodum lapis adamas attrahit ferrum, aut ignis calefacit potentia, scilicet quae necessitate operatur non libertate, cui non est liberum operari, vel non operari (...). Vilius autem impossibile est causam esse nobilioris; quare virtutes coelorum, stellarum et luminarium impossibile est causare in nobis sapientiam, vel virtutes, vel bonos mores, vel etiam quascumque artes, vel voluntates, cum omnia haec nobiliora sunt omnibus huiusmodi virtutibus, quas ipsi ponunt in coelis. Amplius, virtutes ex quibus sunt huiusmodi operationes, aut sunt corporales, aut sunt spirituales; si corporales non possunt igitur naturaliter imprimere dispositiones spirituales. Naturales enim operationes sunt per similitudines, agens enim naturaliter intendit dare quod habet, et assimilare sibi recipiens (...)»; *ivi*, 56aE; Paris, B.n.F., lat. 15755, f. 57va: «Quod si dixerit quis eas esse spirituales, iam nostri, quia virtutes huiusmodi non operantur, nisi intelligendo, imaginando et desiderando»; *ivi*, 56aH-bA; Paris, B.n.F., lat. 15755, f. 57va: «ex quo apparet quod opera artificiorum non sunt mere ex spiritualibus operationibus animarum nostrarum; immo adiuvantur a corporalibus operationibus, videlicet motibus membrorum et instrumentorum ut diximus. Et iterum operationes, quae sunt ab animabus in corpora sibi coniuncta non sunt ex solis spiritualibus, quae in anima sunt; immo cooperantur operationes spirituum, quos multi medios, et summa, et operatione opinantur esse inter animas, et corpora eorum, et cooperationibus eorum, et mediationibus indigent animae, ut operentur in corporibus suis, sive motum, sive aliam operationem; similiter et ad hoc, ut operentur per ipsa corpora in aliis materiis»; Guilielmi Alverni *De legibus* 20, in *Opera* I, p. 65aGH; Paris, B.n.F., lat. 15755, f. 57vb: «Quod si quis dixerit, quia huius virtutes sunt similes virtutibus, quae attribuuntur lapidibus pretiosis et qualis virtus ponuntur smaragdo ut attrahebat divitias domino suo, et diamanti, quod efficit gratiosum; nec in hoc effugiant inconveniens, quia secundum hoc, nec situs, nec locus aliquid addit, vel minuit virtutibus istis».

Guglielmo la risoluzione del rapporto fra le due sfere, la celeste e la terrestre, quella fitta rete di connessioni e legami di cui il filosofo naturale deve saper tracciare la mappa e svelarne l'intelaiatura.

Nel *Liber de quattor confectionibus*, la mescolanza di sostanze organiche acquista il senso paradigmatico del combinarsi e dell'aggregarsi, secondo principi di rassomiglianza e contrarietà. L'uomo comprende i *secreta naturae* aiutandola a svelarsi. Egli non compie miracoli ma, ricorrendo ad un'arte pratica, legge le forze latenti del creato, media tra sopra e sotto; proferisce una forma di preghiera invocativa (*oratio*) indirizzata agli spiriti degli animali, ovvero alle loro proprietà intrinseche.

Quest'arte è una forma di *divinatio quasi divinitatis imitatio*, presentata nel *De legibus* e nel *De universo* come un'imitazione dell'attività divina³⁰ e distinta dalla divinazione demoniaca. Anche questa tematica avrà eco presso i lettori umanistico-rinascimentali del vescovo di Parigi³¹.

³⁰ Guilielmi Alverni *De legibus* 24, in *Opera omnia* I, p. 69bC: «unde et divinatio quasi divinitatis imitatio dicta; solius enim divinae intelligentiae, ac sapientiae est occulta nosse et revelare».

³¹ Henricus Gorcomius, *Tractatus de superstitionibus quibusdam casibus*, in Petrus Marmoris *Flagellum maleficorum* editum cum alio tractatu de eadem materia per Magistrum Henricum de Colonia compilatum, Lyon 1488, 73-87; A. Sannino, *Reading William of Auvergne*, pp. 145-146; M. D. Bayley, *A Late-Medieval Crisis of Superstition*, in «*Speculum*», 84/3 (2009), pp. 633-661, in part. p. 640: «So strong was William's influence, in fact, that when Denis the Carthusian cited in his *Contra vitia superstitionum* 'a certain master in his tract *De superstitionibus*, which for the most part he drew from Lord William of Paris's book *De fide et legibus*' he might have been referring to one of two different works by that title produced in the early fifteenth century, one by the Leipzig professor Johannes of Wünschelburg, the other an anonymous treatise *De superstitionibus* that exists in at least four copies in the Bavarian State Library in Munich, both of which are patterned heavily on William's work».

Il primato del mondo attuale e l'*exaiphnes*:
Lacan per distinguere tra tradizione platonizzante
e tradizione aristotelizzante

Luca Parisoli

Lo spirito del mio intervento è certamente legato all'occasione di riflettere a breve distanza di tempo dopo la morte terrena della studiosa e dell'amica Valeria Sorge; si tratta per me di rendere omaggio agli scambi che abbiamo avuto, non tanto di rendere omaggio ai numerosi contributi di contenuto con cui Valeria ha dato impulso alla ricerca in storia della filosofia, quanto alle strategie messe in opera per ottenere quei progressi di contenuto. Lo storico della filosofia si pone delle domande per sollecitare adeguatamente il testo, e Valeria mi ha mostrato come queste sollecitazioni meritino una cornice semantica capace di dialogare con il presente della discussione filosofica. Si tratta di formulare delle opportune domande ermeneutiche, ed è giocoforza ricordare qui un molto citato passaggio di Ludwig Wittgenstein con il quale osservava che solo una domanda ben formulata ammette una possibile risposta. Tutt'altra cosa da una domanda pre-confezionata: la complessità semantica dei testi riesce ad emergere, al di là delle costrizioni in cui li possiamo collocare utilizzando lenti troppo gravide di contenuti particolari, solo grazie a delle domande che instaurano un ponte tra la semantica del documento filosofico collocato in un tempo lontano e la semantica del metalinguaggio dell'interprete che lo inserisce nella discussione filosofica che può essere solo quella del suo linguaggio filosofico correntemente usato. Quando la resa storiografica dell'interpretazione produce divergenze radicali, tali da configurare schieramenti partigiani contrapposti, è giunto il momento di fare un passo indietro e cercare di comporre quella comune trama di razionalità che permette di dire il dissenso comprendendo le buone ragioni dell'interlocutore con cui non siamo d'accordo, senza doverlo squalificare come sostenitore di una tesi insostenibile senza ulteriori precisazioni.

Ecco la nostra domanda: si dà primato del mondo attuale? Mentre il termine "primato" evoca questioni come il confronto scolastico tra il primato eventuale dell'intelletto oppure in alternativa il primato eventuale della volontà,

l'espressione "mondo attuale" rimanda agli usi linguistici tra XX e XXI secolo, legato anche alla semantica dei mondi possibili. Non intendo evocare questa dimensione dei mondi possibili, per intendere l'aggettivo "attuale" in una dimensione minimale: lo vorrei intendere come fece Peter Geach nel 1968¹, in una delle ricorrenti coppie di articoli che muovevano due autori diversi sui *Proceedings of the Aristotelian Society*, in cui ci si riferisce al *Sofista* platonico per rispondere alla domanda "che cosa esiste attualmente?"², in forza di una geografia ontologica legata alle vicissitudini del cambiamento. Come già Geach osservava, spingerci oltre in una definizione sistematica ci porterebbe ad affrontare le numerose divergenze sull'atlante dell'attualità, schierandoci contro a favore di innumerevoli e distinti Robert Stoothoof. Al contrario, per evitare di aggiungere partigianeria alla partigianeria, il nostro intento è quello di individuare un terreno minimale che ci permetta di disinnescare contese storiografiche partigiane, evitando di alimentare altri scontri partigiani³.

Questa domanda sul primato del mondo attuale può essere utile quando affrontiamo la testualità della tradizione platonizzante e della tradizione aristotelica? Mi pare che lo sia soprattutto se consideriamo che non siamo in cerca di un criterio per classificare secondo una griglia predeterminata la te-

¹ Peter Geach, *What actually exists?*, in *Proceedings of the Aristotelian Society. Supplementary Volumes*, 42 (1968) 7-16.

² Peter Geach, *What actually exists?*, 7-8, gli oggetti della matematica non sono attuali, gli oggetti del cambiamento, incluse le complicazioni del cambiamento, si dicono attuali, in quanto individui concreti: «Frege had less to say about existence in the sense of actuality; for he was interested in the foundations of mathematics; and the objects of mathematics, as we shall see, if they are objects, are not actualities. A provisional explanation of actuality may be given thus: x is actual if and only if x either acts, or undergoes change, or both; and here I count as 'acting' both the inner activities of mind, like thinking and planning, and the initiation of changes in things. This explanation coincides pretty well with the criterion of existence given in Plato's *Sophist*; Plato of course did not make Frege's distinction regarding existence. I do not think this explanation or criterion can be developed into a definition. For it is not yet clear what counts as a thing's undergoing a change; when Plato counts being thought of as a change undergone by the object of thought, most of us will feel that he is playing a trick, whether or not he also deceived himself. We certainly could not count a thing as actual because it undergoes such a bogus change as coming to be thought of».

³ L'interrogazione sugli oggetti astratti è per ora congelata, ci basta qui ipotizzare l'alternativa tra la loro possibilità o la loro impossibilità. Si potrà poi vedere in letteratura contributi come quello di E. Zalta, *Abstract Objects. An Introduction to Axiomatic Metaphysics*, Dordrecht 1983, che alle pp. 41-47 cerca di evitare comprensioni triviali delle Forme platoniche, oppure come quello di Bob Hale, *Frege's Platonism*, in *The Philosophical Quarterly*, 34 (1984) 225-241, poi rifiuto nell'opera dal titolo *Abstract Objects*, Oxforde 1987, una appassionata difesa del platonismo. Può essere utile la voce *Abstract objects*, dovuta prima a Gideon Rose, poi rivista da J.L. Falguera e C. Martínez-Vidal, nella *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2022 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/abstract-objects/>>, sebbene si limiti a constatare la netta preponderanza della dimensione causale nelle Forme platoniche rispetto al dibattito contemporaneo sugli oggetti astratti – un dibattito che comunque nelle sue dominanti non è favorevole ad assumere come persuasivo il platonismo.

stualità degli autori, quanto di una sollecitazione ermeneutica che ci consenta di rinvenire nei testi degli autori il grado di coerenza e di completezza massime attribuibili al loro discorso, alla ricerca non già dei loro difetti a partire da un certo punto di vista, quanto alla ricerca della loro razionalità interna a partire dall'idea che si dia una pluralità di razionalità interne (complete e coerenti) che ogni singolo autore potrebbe avere messo in atto nella sua testualità. Una domanda che permette due risposte alternative ancorate ad una comune tensione verso la razionalità è una domanda capace di disporre delle linee per riconoscere diverse strategie razionali a partire dai modi in cui ci si interroga sul mondo e sul cambiamento che in esso si opera. Per dare un nome a questo approccio dello storico della filosofia, si tratta del principio di carità interpretativa, di cui mi sento di invitare ad una continua vigile applicazione in un dibattito storiografico in cui diverse posizioni sul significato dell'istante, dell'*exaiphnes*, sono consumate in un scontro frontale in cui la tesi contraria non sembra avere legittimità di sorta. Insomma, la domanda sul primato del mondo attuale è proponibile e fruibile nell'approccio dello storico della filosofia, mosso dall'idea di concedere al testo interpretato quel significato che riduce la presenza di lacune e di contraddizioni all'interno del testo stesso, ossia senza pregiudicare la bontà del testo stesso prima che l'operazione ermeneutica, rinviando ad un momento successivo la constatazione che certe variabili semantiche del testo esaminato non appaiono persuasive alla luce delle proprie assunzioni filosofiche – in questo momento finale constatato le divergenze semantiche tra metalinguaggio dell'interprete e linguaggio oggetto del pensatore analizzato, ma senza aver gravato questo linguaggio oggetto di contraddizioni e lacune interne, a meno che questi difetti mi paiano là presenti in qualunque assunzione di razionalità possibile, anche e ovviamente divergente da quella che opero come interprete.

In questo mio intervento scelgo un momento specifico di questa divergenza tra la risposta negativa platonica – non si dà primato del mondo attuale – e la risposta positiva aristotelica – si dà primato del mondo attuale. Per affrontare questa questione, con un passo indietro rispetto alla partigianeria della storiografia oggi, voglio partire da un testo che non è dovuto ad un filosofo di professione, bensì di un intellettuale che si nutre di elementi filosofici all'interno dell'alveo della psicoanalisi. Si tratta di un testo di Jacques Lacan, una delle lezioni del *Seminario XIX*, che si svolge tra il 1971 e il 1972, associato al titolo di ... o peggio, dall'originale francese ... ou pire. Mi pare che ci possa aiutare ad avere un altro sguardo nel tentativo di navigare in una letteratura secondaria ruvida, non già per prescindere – operazione che sarebbe una

perdita di semantica certo ricca e rigogliosa –, bensì per potervi ritornare dopo questo approccio diretto alla testualità antica nel tentativo di comporre in maniera non-drammatica i dissidi e le divergenze degli interpreti. Lo scopo della nostra domanda ermeneutica non è solo quello di arrivare ad una proposta di migliore lettura di una costellazione di testi, ma anche quello di comprendere le ragioni analitiche delle proposte interpretative divergenti e apparentemente inconciliabili, ragioni che vanno ricercate con passione e perseveranza dato che l'ipotesi di un disseminarsi di errori madornali a destra e a manca mi appare inverosimile, nonché in aperta violazione del principio di carità interpretativo⁴. Jacques Lacan usa spesso nei suoi seminari filosofi di taglia; io mi concentro su questo *Seminario XIX*, in cui compare il *Parmenide* di Platone, ma anche filosofi contemporanei come Gottlob Frege e Georg Cantor. Ho constatato con piacere che in letteratura secondaria altri interpreti come Salvatore Lavecchia – che ha curato un volume sull'istante subitaneo in Platone, *l'exaiphnes* – abbiano sottolineato in Georg Cantor l'interesse per il pensiero platonico, evocando la teoria del misto determinato e indeterminato sviluppata nel *Filebo*⁵. Si tratta di un elemento ricorrente in letteratura, basti pensare allo Zeller-Mondolfo⁶, quest'ultimo evocato dallo stesso Lavecchia

⁴ Lo enuncio brevemente in nota: bisogna sempre attribuire ad un enunciato o una serie di enunciati di un testo quel significato o quella serie di significati che esonerano il complesso sintattico da veicolare proposizioni con contraddizioni e lacune, le quali saranno attribuite alle proposizioni in questione solo se non si trova alcun significato attribuibile che eviti la rottura della completezza e della coerenza. Il principio di carità interpretativo può essere applicato anche da un rigido dogmatico: tutto ciò che non è conforme al suo dogma, sarà necessariamente falso – il rigido dogmatico non vede alternative semantiche. Lo spirito del principio invece consiste nell'approccio di un interprete che considera un largo spettro di razionalità che esorbita dall'insieme delle proposizioni che sono per lui vere: tale spettro non è definito prima della lettura del testo, la sua incoerenza o la sua lacunosità *prima facie* spingono l'interprete a interrogarsi sulle variabili semantiche del suo meta-linguaggio e a immaginare altre variabili semantiche nel linguaggio oggetto che possano evitare sia l'incoerenza interna del testo, sia la lacunosità interna del testo.

⁵ Salvatore Lavecchia, *Come improvviso accendersi. Istante ed esperienza dell'Ida*, in *Istante. L'esperienza dell'illocalizzabile nella filosofia di Platone*, a cura di Salvatore Lavecchia, Milano-Udine 2012, p. 60. Lavecchia cita dalla raccolta di scritti di Cantor apparsa a Berlino nel 1932, poi in ristampa anastatica Hildesheim 1962: si tratta di una nota a p. 204 della raccolta intitolata *Gesammelte Abhandlungen mathematischen und philosophischen Inhalts*, che rimanda allo scritto *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre* (Leipzig 1883), pp. 165-204. Ne esiste traduzione italiana a cura di Giuliano Rigamonti, *Fondamenti di una teoria generale della molteplicità*, in Georg Cantor, *La formazione della teoria degli insiemi (Saggi 1872-1883)*, Milano 1992, pp. 77-127, a p. 127: lo stesso Rigamonti ha curato una raccolta più ampia, con saggi dal 1872 al 1899, presso l'editore Mimesis e lo stesso titolo *La formazione della teoria degli insiemi*, apparso ancora recentemente nel 2020.

⁶ E. Zeller, R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, II, 6, *Aristotele e i peripatetici più antichi*, Firenze 1966; II, 3/1 e 2, *Platone e l'accademia antica*, Firenze 1974. L'opera permette di orientarsi nelle dispute storiografiche risalenti, un compito che va oltre i limiti di questo mio scritto: in *Platone e l'accademia antica*, p. 16, si evoca l'*exaiphnes* considerato nel tempo tramite Albert Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris 1906.

come inescapabile⁷, e che contiene letture di diverso tipo: è indubbio il riferimento alla questione dell'infinito attuale, ma mi pare anche più stringente il riferimento alla serie numerica nella riflessione di fine Ottocento, capace di farci orientare in dottrine come quella dei numeri ideali – nell'alveo delle tanto discusse dottrine non-scritte platoniche – e che sono nel cuore della specificità della tradizione platonica.

Primo punto: Lacan sta usando Platone come provocazione, come spaesamento, come *boutade*? Se così fosse, secondo un registro che appartiene alla lingua lacaniana, non potremmo fruirne nell'alveo della storia della filosofia. Non mi attardo su questo punto: la mia convinzione di lettore lacaniano, all'interno del *Metaseminario lacaniano* diretto da Fabrizio Palombi tra Università della Calabria e Pontificia Università Sant'Anselmo, è che Lacan recepisca le riflessioni analitiche del *Parmenide* o della *Fondazione dell'aritmica* fregheana e di tanti scritti di Cantor senza alcun intento retorico preponderante rispetto al contenuto. Lacan era attento agli umori accademici a lui contemporanei, e non si lascia sfuggire la pubblicazione di opere chiave come la lettura modale operata da Jakko Hintikka del testo aristotelico, che tanta importanza hanno poi avuto nello sviluppo di un approccio modale nel lavoro dello storico della filosofia. L'osservazione di Lacan che riporto qui di seguito per esteso mi pare un'utile suggestione per poi meglio comprendere le divisioni storiografiche: «un'osservazione che si trova nel *Parmenide* assume qui un valore esemplare. Perciò vi ho raccomandato di andare a leggerlo per dirozzarvi un po'. Naturalmente, se lo leggete alla luce dei commentari che ne vengono fatti all'università, lo situerete nella dinastia dei filosofi, dove viene considerato un esercizio particolarmente brillante, ma dopo questo piccolo ossequio vi dicono che non se ne ricava granché, che Platone vi ha semplicemente spinto fino al suo grado estremo di acutezza quello che si dedurrà dalla sua teoria delle forme. Forse è il caso di leggerlo diversamente. Occorre leggerlo innocentemente»⁸. Segue una riflessione sulla domanda platonica *E se dicessimo che il Non-Uno non è?*, in cui Lacan osserva che nella negazione di qualsiasi cosa dire che il Non-Uno non è si distingue dal non-negare lo stesso termine⁹. Questo progetto di lettura innocente mi pare foriero di ri-

⁷ Salvatore Lavecchia, *Come improvviso accendersi*, p. 86, con riferimento a Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nell'antichità classica*, Milano 2012.

⁸ Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XIX ... o peggio 1971-1972*, Torino 2020, p. 108, lezione 8 marzo 1972; il testo francese tradotto è in *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIX ... ou pire (1971-1972)*, Paris 2011, p. 112.

⁹ Il lettore può essere sorpreso dal trovare nell'edizione francese un riferimento alla settima ipotesi, in quella

sultati fecondi sia in questo contesto del primato del mondo attuale, sia più in generale ogni qual volta ci confrontiamo ad una storiografia che tenda a privilegiare il muro contro muro rispetto alla contaminazione delle strutture argomentative. Non si tratta di escludere e scartare strategie interpretative, saremmo i primi a praticare la non-innocenza, si tratta invece di applicare il principio di carità interpretativo al testo in esame e cercare di includere le strategie interpretative già esistenti in un complesso di significati inclusivo e non già partigiano. Per essere innocenti, dobbiamo per il momento congelare quelle dispute per poi ritornarvi in un momento futuro: questo ritorno non è un dettaglio – non lo compirò qui solo per ragioni di spazio rispetto ad una letteratura vastissima –, vi insisto perché altrimenti la lettura innocente diventerebbe solo uno sviamento ipocrita rispetto ad una lettura partigiana. Scelgo quindi una monografia di Nico Strobach¹⁰ come lo strumento di questa lettura innocente¹¹, per mostrare una lettura di Platone ed Aristotele che mi pare persuasiva, ma al tempo stesso le ragioni che possono stare dietro a chi propone altre letture tra infinito e tempo. Si tratta di ritornare in presa immediata al testo stesso del linguaggio oggetto, nella consapevolezza che alla varietà dei meta-linguaggi si dovrà comunque tornare, per il semplice fatto che ogni interprete si avvale di un meta-linguaggio.

Passiamo al secondo punto lacaniano, per la lettura di *exaiphnes*: Lacan sviluppa una teoria modale non-aristotelica – questa sua natura predicativa

italiana alla seconda ipotesi. Si tratta di una correzione non esplicita, e penso che una spiegazione meriti di essere data. La settima ipotesi computata secondo la storiografia dominante attuale è in *Parmenide*, 164b5-165e1, e non coincide con quanto evocato da Lacan: il riferimento di Lacan si potrebbe forse individuare in 164d6-d8, ma è molto più verosimile che Lacan computi secondo il conteggio neoplatonico, che individua una terza ipotesi (155e4-157b5) nel gruppo di quelle che discendono da l'Uno è, conteggiate così non in quattro totali, bensì cinque. Secondo questo conteggio, la seconda ipotesi che discende da l'Uno non è, oggi normalmente conteggiata come sesta (163b7-164b4), diviene invece la settima – è a questa che si riferisce Lacan, partendo da 163c2-c3 (per l'esegesi neoplatonica del *Parmenide*, si veda l'*Introduction* – dovuta a Saffrey e Westerink – a Proclus, *Théologie platonicienne*, I, Paris 1968, pp. LXXV-LXXXIX). Lacan vuole osservare che questa serie di osservazioni di Platone, sostanzialmente parallele rispetto all'ipotesi dell'Uno che è (141e11 e ss.), stabiliscono che la doppia negazione non equivale all'affermazione: negare la negazione dell'Uno non è equivalente a non negare l'Uno – siamo così fuori dalla logica classica per ragioni metafisiche. Lacan dice una cosa importante: un teorico della paraconsistenza potrebbe apprezzare quello che un partigiano della logica classica potrebbe invece rimproverare a Platone, ossia di assumere la contraddizione nel suo sistema argomentativo. In realtà, il dato sostanziale è sì la fuoriuscita di Platone dalla logica classica, con l'idea che ci siano due operatori di negazione, ma non l'adesione ad una logica paraconsistente.

¹⁰ Nico Strobach, *The Moment of Change. A Systematic History in the Philosophy of Space and Time*, Dordrecht 1998.

¹¹ Non posso rendere in maniera analitica cosa intenda Lacan con questa "lettura innocente", tuttavia credo che la sua dimensione semantica sia sufficientemente delineata. In particolare, mi sento di sottolinearne nel mio uso la dimensione non-partigiana.

la rivendica costantemente – per risolvere uno specifico problema psicoanalitico, sul quale non entro affatto. Lacan ha già sviluppato diverse osservazioni sui prosdiorismi, ossia sui quantificatori nella logica aristotelica: veicolando umori ben presenti nella logica formale medievale, tanto efficacemente antologizzata da Bochenski, Lacan prende le distanze da Aristotele: «Aristotele si immagina che basti dire che soltanto alcuni, non tutti, sono così o così, perché ciò li distingue e, distinguendoli, assicuri la loro esistenza» – il problema in termini contemporanei è quello dell'insieme vuoto; «non c'è esistenza se non su un fondo di inesistenza, e, inversamente, *ex-sistere* è trarre il proprio sostegno da un fuori che non c'è». Se un polo del contrasto è Aristotele, l'altro polo è Platone: «e proprio di questo si tratta nell'Uno. Perché, in verità, dove insorge? In un punto dove Platone riesce ad afferrarlo. Non bisogna pensare che egli lo chiami *to exaiphnes* solamente in relazione al tempo. Traducete come volete: l'è un tratto, l'istante, l'improvviso. Di fatto è l'unico punto in cui può farlo sussistere». La messa in relazione dialettica dei due produce un panorama di alternativa filosofica, nella quale Lacan sembra quasi assumere che Platone e Aristotele usino il termine *exaiphnes* in maniera equivalente, mentre a partire dalle loro strategie filosofiche alternative in letteratura si riconosce che non lo usano nello stesso significato stretto. Dopo aver evocato i numeri transfiniti di Cantor in relazione a questo luogo tra fisica e metafisica, Lacan prosegue: «l'Uno sembra dunque perdersi qui, e portare al suo culmine quella che è l'esistenza, fino a rasentare l'esistenza come tale in quanto insorge da ciò che è maggiormente difficile raggiungere, da ciò che è più sfuggente nell'enunciabile. È questo che mi ha rimandato a quel *to exaiphnes* in Aristotele per rendermi conto che alla fin fine è emerso questo termine esistere»¹². Lacan mette qui insieme Platone e Aristotele, laddove lo storico della filosofia ha interesse a comprendere le complesse relazioni che sussistono tra il diverso uso che i due filosofi intrattengono del concetto di istante subitaneo nella loro strategia filosofica. Senza mai comparare i due filosofi greci, Lacan tradisce una indubitabile preferenza per Platone – sempre approvato – rispetto a Aristotele – anche duramente criticato. Possiamo cogliere il punto di Lacan in un commento dell'edizione inglese del commentario di Temistio alla *Fisica* di Aristotele, al passo 222b 15, con l'ossatura lessicale di una idea di esistenza che si impone a partire da percorsi semantici sull'istante subitaneo: «511. The

¹² Jacques Lacan, *Il seminario. Libro XIX ... o peggio 1971-1972*, p. 131, lezione 15 marzo 1972; *Le séminaire de Jacques Lacan. Livre XIX ... ou pire 1971-1972*, pp. 134-135.

verb is *existasthai*, regularly used of an abrupt displacement from a prior condition. Waterfield's 'a shift' is better than Hussey's 'removal from a previous state', which fails to capture the required abruptness»¹³. Non già l'etimologia è centrale, quanto il campo concettuale che se ne disegna. Mentre Platone cerca il collegamento tra mondo delle Forme e mondo attuale, Aristotele cristallizza il dato dell'esistenza, tanto che l'istante non è una distinzione cruciale: è lapidario, riassume la questione a monte di una miriade di interpretazioni possibili. Per Aristotle l'"ora", il *nun*, delimita i periodi, per Platone l'*exaiphnes* non è un periodo: all'interprete contemporaneo è lasciata la scelta di tradurre *chronoi* con tempo, oppure con durata o periodo, producendo una semantica generale affatto diversa. Mentre Aristotele vede il *sistere*, l'essere stabile, Platone ciò che esiste solo in quanto non è; la frase è mia, tutti i frammenti sono lacaniani.

Insomma, l'*exaiphnes* ci rimanda inevitabilmente ad una dimensione simbolica, alla capacità generativa dell'Uno, all'interno di un approccio mistico che mi pare abitare tante pagine nel volume curato da Salvatore Lavecchia e quelle di un classico come Léon Robin? Oppure è possibile inquadrare una struttura analitica che sia capace di rendere perspicuo il dialogo tra Platone e Aristotele, non già come dialogo tra sordi, un muro contro muro, bensì come un confronto fra strategie alternative a partire da un fondo comune di partenza? Senza mai dimenticare, come attestano le divisioni storiografiche, che ci troviamo in un terreno pronunciatamente polisemico, io credo che si possa dire che l'*exaiphnes* platonico si possa dire nel tempo. Tutto verte intorno alla traduzione di *chronos* e *chronoi* nel passaggio del Parmenide: un conto è leggersi che l'*exaiphnes* non è nel tempo, altro e divergente conto è leggersi che l'*exaiphnes* non è nella durata¹⁴. Io non offro qui una soluzione,

¹³ Themistius, *On Aristotle Physics 4*, London 2003, p. 108. I principali traduttori medievali della *Physica* di Aristotele traducono nello stesso modo: Giacomo Veneto nella *vetus* (4, 13, p. 186, l. 11), Guglielmo di Moerbeke nella *nova* (4, 13, tex. 127, p. 127, l. 49): «repente autem quod in insensibili tempore est propter parvitatem» (in *Aristoteles Latinus*, Brepols).

¹⁴ Per una recente lettura che cerca di sottolineare in maniera enfatica un approccio che porti a maggior coerenza Platone, rinvio a Spyridon Rangos, *Plato on the Nature of the Sudden Moment, and the Asymmetry of the Second Part of the Parmenides*, in *Dialogue*, 53 (2014), pp. 538-574. A p. 569: «Plato was seriously perplexed by the nature of time and its relation to eternity for reasons that lie at the very core of the theory of Forms. Though, or rather because, time was formally seen as a continuum, hence as infinitely divisible, time was for him a porous structure that could host Becoming as an image of Being. Let me substantiate the claim with an argument that is nowhere present in Plato's dialogues but can be deduced from what is found there. If time is a continuum it must be infinitely divisible. But a sort of extremely dense continuum that is practically indivisible is also thinkable. The notions of the continuum and of infinite divisibility are clearly distinct even though in habitual thought the latter always attends the former and the former seems to logically imply the latter. Now, imagine that time was indeed

anzi rimando alla ricchezza delle divergenze storiografiche; tuttavia, si può costruire una rete concettuale. Se noi poniamo l'*exaiphnes* fuori dal tempo, ne discendono problemi con il principio di bivalenza, e in ultima istanza con lo stesso principio di contraddizione. Questo ordine di problemi non si pone se invece leggiamo *chronos* nel senso della durata; la terza ipotesi nella numerazione neoplatonica – seguita da Lacan all'interno di un totale di nove¹⁵ – diviene priva di quei problemi rispetto ai quali il principio di misericordia interpretativo ci invita a scegliere l'interpretazione che esonera l'autore proprio da questo ordine di problemi. Ritengo che esonerare la discussione platonica della quiete e del movimento dalla violazione del PdC – principio di contraddizione – sia un punto importante, sebbene vi sia chi come Graham Priest ne abbia fatto un luogo a favore di una logica paraconsistente. La esoneriamo pure dalla violazione del principio di bivalenza, ed emerge così l'*exaiphnes* come punto di contatto tra il mondo attuale e il mondo delle idee: non si paga il prezzo ontologico di mettere tra parentesi il principio di bivalenza, e si ottiene un guadagno ontologico all'interno della teoria platonica delle Forme. Aristotele, al contrario, costruisce un altro ambiente semantico, formulando la domanda stessa in termini non-platonici, attraverso la nozione di tempo primo: Aristotele distingue delle serie di ambienti temporali che escludono il ricorso ad un punto di contatto per rendere conto del cambiamento. In letteratura si cita spesso l'esempio dello stagno ghiacciato, nel *De sensu*, 447a 3-7, in cui sono esclusi cambiamenti subitanei, bensì sempre legati ad una durata di successione: i cambiamenti repentini di cui noi crediamo di fare esperienza vanno per Aristotele ridescritti come insiemi di durate al cui interno avvengono i cambiamenti. Sebbene Platone non sia certo fiducioso verso il linguaggio ordinario, Aristotele sembra rimproverargli

such an indivisible continuum. Such a time would be endless duration of the same. For it would not possess in its structure any feature (or fissure!) that would allow things to change. Plato's time is not such. Though an image of eternity it is the factor par excellence of change». Le enfasi sono mie: la *fissure* richiama la terminologia lacaniana intorno all'esistenza. E sull'*exaiphnes*, p. 570: «the sudden moment would be what allows our temporal souls to really grasp some Form or other, either with or without the help of an earthly instantiation, in unexpected moments of abrupt illumination. ... In its two aspects as the now and the sudden the present is the link between two apparently incommensurable realms».

¹⁵ In letteratura secondaria ci si scontra ferocemente sul fatto di numerare 8 ipotesi oppure 9. Confesso di essere un poco estraneo a questo dibattito, non riesco a cogliere la dimensione generativa che altri colgono in questa alternativa di numerazione. La presunta terza ipotesi nella numerazione neoplatonica pone un problema concettuale non trascurabile, ossia quella serie di passi lì ha uno statuto significativo e sensibile? Se si risponde di sì, chiamiamola pure "didi", con stipulazione radicale. Io direi che vale la pena di discutere "didi", ma anche un più prosaico "2bis": dico questo solo nel tentativo di stemperare la foga disputativa ben presente in letteratura.

di prestare una fede eccessiva al modo in cui correntemente descriviamo i mutamenti intorno a noi¹⁶. Dire che lo stagno ghiaccia è inaccurato: accurato è invece distinguere le zone spazio-temporali in cui porzioni di acqua cambiano verso lo stato solido. Il processo di mutamento è invece per Aristotele caratterizzato dall'istante terminale, non già quello iniziale: di tale istante terminale non si dà predicazione, associato alla densità del tempo e alla continuità del moto.

Cerchiamo di radicalizzare l'interpretazione di questo Platone che Strobach chiama Plato-2, con l'ausilio della teoria modale: per Platone la possibilità nel momento dell'*exaiphnes* viene congelata – si trova in un certo stato e può essere solo quello stato, se è F, allora non può essere non-F; nell'istante aristotelico di un oggetto possiamo predicare proprietà come quella di essere-bianco (Platone tace del tutto su questa predicabilità, i suoi predicati appaiono sempre relazionali e non predicabili nell'istante), e se diciamo che l'oggetto X nell'istante è F, è anche possibile che sia non-F. La posizione aristotelica assegna un primato al mondo attuale, quella platonica no: le discussioni medievali sulla *res successiva*¹⁷ e la *res permanens* sono debitrice di questi dibattiti originali. Ci si scontra con un limite: analizziamo testi espressi con il linguaggio naturale, con l'intento di formalizzarli per portarli a maggior coerenza. Esistono le strutture sintattiche minimali per questa formalizzazione, anche se il linguaggio di base non è formalizzato: eppure la sillogistica è un calcolo logico, un gioiello di logica formale, seppure la sintassi non sia precisa secondo gli standard contemporanei. È un limite, ma anche un vantaggio: al di fuori della cura estrema della sintassi, il linguaggio di Platone e Aristotele avanza sempre pretese di una descrizione ontologica generale del mondo, nel cuore della stessa separazione tra ontologia e logica che caratterizza l'impresa aristotelica. L'interesse di questi testi se ne vede grandemente accresciuto.

Vediamo attraverso la testualità di Nico Strobach le due possibili letture del testo platonico, che a loro volta si distinguono in sottovarianti: restiamo a Platone1 e Platone2.

Plato-I: A cronos is an instant while an echaifnes is something which, although it can be asked about in a 'when'-question, is somehow beyond time.

Plato-2: A cronos is a special sort of period (a phase of a state or a part of such a phase) while an echaifnes is a limiting instant between two cronoi.

¹⁶ Nico Strobach, *The Moment of Change*, p. 79.

¹⁷ Rinvio per i passaggi 190a 9 alla traduzione di Giacomo Veneto, *Physica*, 1, 7, p. 30, l. 12 e di Guglielmo di Moerbeke, 1, 7, tex. 59, p. 40, l. 17.

According to Plato-1, Plato uses the either/or-option for the description of the moment of change. As to the question of classification, he banishes the event *0/* changing (whose existence he clearly assumes) from time. According to Plato-2, Plato uses the neither/nor-option and allows an event of changing to take place at the limiting instant. Several ancient texts on the moment of change (by Sextus Empiricus, Aulus Gellius and St. Augustine) can be shown to support my view that Plato-2 should be favoured¹⁸.

Vediamo la posizione di Aristotele:

- a) He uses the **neither/nor-option** for the *s*-change between rest and motion, because he holds both motion and rest to be impossible at instants. The reason for this is that Aristotle holds both motion and rest to be **comparative properties**, i.e. properties which are assigned to an object by comparing its states at different instants with a certain period of time in between.
- b) For **non-comparative properties** (such as being white) which an object can have at an instant, Aristotle assigns the limiting instant at the end of a process to the state which is reached as a result of the process. One of the reasons for doing so is that, if instants are densely ordered, there is no last instant of not yet having reached the terminal state. Thus, in the case of non-comparative properties, Aristotle uses the **either/or option**¹⁹.

Ecco che si può leggere la premessa platonica nel *Parmenide* che parte da 156c9-d1 alla luce di una risposta aristotelica che lo stesso Strobach ricostruisce. Platone osserva che per ogni oggetto temporale *a* che passa dalla quiete al movimento in *d*, non è vero che *a* sia in quiete in *d*, e neppure è vero che *a* sia in movimento in *d*. Poi, in 156c6-7, non esiste un oggetto temporale *d* tra i *chronoi* sensibili tale che né *a* è in quiete in *d*, né *a* è in movimento in *d*. Infine, 156 c1-3, non esiste alcun oggetto temporale tra i *chronoi* sensibili tale che *a* passi dalla quiete al movimento o viceversa in *d*²⁰.

Strobach attira l'attenzione sull'approccio modale all'istante²¹: un oggetto temporale può essere di due tipi. O tale che avendo la proprietà *F* non può avere non-*F* nello stesso istante neanche come possibilità; oppure tale che potrebbe avere non-*F* anche se non ce l'ha. Il primo tipo corrisponde all'*exaiphnes*, il secondo tipo ai *chronoi*. Abbiamo due negazioni: una che non incorpora la modalità, l'altra che la incorpora. Se la negazione incorporante implica l'altra, il viceversa non vale. Insomma, «the decisive difference between Plato-2 and Plato-1 is that Plato-2 is only concerned with times: Plato-2 knows of no extra-temporal sudden. The banishment of change from time is avoided»²².

¹⁸ Nico Strobach, *The Moment of Change*, p. 8.

¹⁹ Nico Strobach, *The Moment of Change*, p. 8.

²⁰ Nico Strobach, *The Moment of Change*, p. 27.

²¹ Nico Strobach, *The Moment of Change*, pp. 30-31.

²² Nico Strobach, *The Moment of Change*, p. 41.

L'approccio aristotelico è diverso: «in *Physics* VI, Aristotle calls instants 'nows' (nun). The word nun is not used exclusively for instants though; it may be applied to short periods too: Aristotle acknowledges the existence of an extended present, and he does not deny that it might be the present relevant for psychology. But what is relevant in metaphysics is the non-extended, indivisible boundary between past and future as introduced in the essay on time (*Physics* IV, 10-14) and described again in VI,3»²³. Questo presente metafisico precede quello psicologico: un vero e proprio *nun* contiene un istante presente, ossia una relazione con qualche altro oggetto che si dice indipendente oppure il primo ora. Vediamolo nella resa latina di 233b 33-34: «necesse autem et ipsum nunc quod non secundum alterum sed per se et primum dictum, indivisibile et in omni tempore huiusmodi inesse»²⁴. In questa linea, Aristotele distingue tra proprietà comparative e non-comparative, distinzione assente da Platone: così le vede Strobach²⁵, per il quale Aristotele accetta di parlare di un oggetto con una certa forma, un certo colore e una certa collocazione nell'istante, mentre questo in Platone non si dà affatto²⁶.

Voglio concludere con il commento di Aristotele su Platone che Strobach immagina avrebbe potuto formulare²⁷: si dà certo un uso differente tra noi delle parole *metabolé* e *kinesis*, e mentre Platone analizza stati di cose io mi propongo di analizzare processi. Passiamo a *chronos*: ambedue lo consideriamo un periodo. Lo strano *exaiphnes* di Platone mi pare un confine nel tempo, quello che io chiamo 'ora'. Non comprendo cosa intenda dicendo che un oggetto nell'*exaiphnes* non è F, non è non-F. Non credo che abbia violato il principio di bivalenza: ho solo voluto dire che se t è un *exaiphnes*, allora è vero che non è vero che a sia F in t e non è vero che a sia non-F in t. A non è F in t, ma potrebbe esserlo: di fatto però, a non è F in t e neppure potrebbe esserlo.

²³ Nico Strobach, *The Moment of Change*, p. 50. Nella *translatio* di Guglielmo di Moerbeke, 6, 6, tex. 55, p. 297, l. 51 (*Physica*, 237a 7; 24).

²⁴ Giacomo Veneto, 6, 3, p. 227, l. 3 (*Physica*, 233b).

²⁵ Nico Strobach, *The Moment of Change*, pp. 52-53: «an example of the first sort of properties is 'being in motion' or 'remaining white', an example of the second sort is 'being in a certain place' or 'being white'. Comparative properties are properties which are assigned to an object by comparing its states at different instants between which there is always a certain period of time. Non-comparative properties are properties which do not have this structure (cfr. 262a30; b20, 239a35-b3, 263b20-23.). A comparative property might be 'defined' in a certain context by referring to non-comparative properties. ... the definition of rest and motion in Aristotle .. regard rest and motion as comparative properties».

²⁶ *Physica*, 234 a34/b5, Giacomo Veneto, 6, 3, p. 229; Guglielmo di Moerbeke, 6, 3, tex. 31, p. 281. Non è un problema per Aristotele il PdC, lo è per il suo interlocutore: in assenza di movimento e quiete nell'istante, per lui vale la soluzione né ..., né

²⁷ Nico Strobach, *The Moment of Change*, p. 81.

Io , prosegue Aristotele, concordo con Platone quando si considerano proprietà comparative, così come nel caso del passaggio dalla quiete al movimento (*Physica* 239 a10-14). Platone avrebbe ragione se nessun oggetto potesse essere predicabile nell'*exaiphnes* quale eccezione alla regola generale. Tuttavia, ha torto. Non è stato capace di concepire le buone ragioni che mi spingono a dire che un oggetto in un istante sia predicabile per esempio dell'essere-bianco. Si tratta di una proprietà non-comparativa, tale che essendo G, potrebbe essere non-G. Quando si considerino proprietà non-comparative, la soluzione di Platone è lacunosa.

Mi sembra una buona base per rendere conto di un Aristotele che legge Platone come Platone 2, che pone il cambiamento nel tempo senza esiti misticheggianti, evita la violazione del principio di bivalenza, ed infine prospetta una critica interna al discorso platonico. Resta il fatto che Lacan vede nel discorso platonico, e non già in quello aristotelico, una base eccellente per rendere conto del nostro concetto di esistenza: Platon (lacaniano) 1 invoca la nostra attenzione.

“Dire Dio” negli *Opuscula sacra*: Boezio teologo e le categorie aristoteliche*

Renato de Filippis

I primi due *Opuscula sacra* di Severino Boezio (480-525 ca.) sono attraversati da una domanda fondamentale, che coinvolge il senso stesso di una teologia cristiana: è possibile indagare Dio, e in particolare il rapporto in Lui sussistente fra unità e molteplicità, attraverso gli strumenti della razionalità, e dunque in particolare della logica? Per trovare una soluzione, il Senatore tenta (fra le altre strategie) una coraggiosa applicazione delle dieci categorie aristoteliche al Creatore, per verificare se e come le divisioni più generali dell'essere possano essere utili a una Sua comprensione, anche soltanto parziale, da parte dell'uomo.

Nel breve *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, secondo degli *Opuscula* nell'ordine canonico della trasmissione manoscritta, ma con ogni probabilità precedente alla redazione del *De Trinitate*, che è invece il primo, il problema è soltanto abbozzato, in una ripresa abbastanza fedele di temi agostiniani¹. Di fatto Boezio riconosce al Dio cristiano, che in ogni caso resta assolutamente semplice, due tipi possibili di predicazioni: quelle che riguardano nel complesso la sua *substantia* (o anche, come viene detto con un termine potenzialmente pericoloso per l'ortodossia, la sua *deitas*²), e quelle che invece non convengono a Dio in sé – ovvero *Pater*, *Filius*, *Spiritus Sanctus* e *Trinitas*. Questi nomi divini sono, per Boezio, predi-

* L'idea di una indagine su questo aspetto del pensiero boeziano mi fu offerta da Valeria in una conversazione privata del giugno 2020, mentre discutevamo di possibili temi per il mio corso di Storia della Filosofia medievale dell'a.a. 2020-2021: a lei intendo dunque dedicare gli esiti della mia ricerca, che riprende e amplia alcune considerazioni del mio saggio «*Ratio e scientia* in Boezio: dalle opere logiche agli *Opuscula sacra*», in F. Carderi, M. Mantovani e G. Perillo (a cura di), *Momenti del Logos. Ricerche del «Progetto LERS»* (Logos, Episteme, Ratio, Scientia) in memoria di Marilena Amerise e Marco Arosio, Nuova Cultura, Roma 2012, pp. 221-238, in part. pp. 233-237.

¹ Il riferimento generale è al V libro: cfr. specificamente Agostino d'Ippona, *De Trinitate*, V, 8, 9 – 9, 10, a cura di W. J. Mountain - F. Glorie, 2 voll., Brepols, Turnhout 1968 (Corpus Christianorum Series Latina, 50-50A), I, pp. 216, 35 – 217, 11.

² Cfr. Severino Boezio (d'ora in poi: Boezio), *Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*, in Id., *De consolatione Philosophiae. Opuscula theologica*, a cura di C. Moreschini, Teubner,

cazioni relative (*ad aliquid*), ovvero designano i rapporti delle persone divine fra di loro e, nel caso di *Trinitas*, l'insieme di queste ultime³. Tuttavia, il breve trattato non spiega come sia possibile che un essere totalmente semplice possa contenere una pluralità.

La questione è dunque ripresa nella seconda parte del più maturo e articolato *De Trinitate*. Nei primi tre capitoli, dopo aver sancito che Dio è pura *forma*, e dunque per definizione assolutamente semplice, perché privo di materialità e di accidenti, Boezio precisa che in Lui non esistono *differentiae* sostanziali, e che anzi ciò che caratterizza il rapporto fra le *personae* è proprio quella che chiama *indifferentia*: questa "assenza" del predicabile porfiriano indica che in Dio, che non è un genere né tantomeno una specie, non possono sussistere elementi distinguenti e dunque manca l'*alteritas*, a sua volta principio della *pluralitas*⁴. Men che mai in Dio può individuarsi una varietà in relazione al *numerus*: la diversificazione delle persone divine, attraverso il termine che è proprio a ciascuna di esse, non è altro che la ripetizione di ciò che è identico⁵. Giunto a questo punto del discorso, Boezio ha sufficientemente sancito la possibilità logica dell'unità divina; ciò che ora deve dimostrare è come, in questa unità, ci sia spazio per una molteplicità non sostanziale.

La prima avvisaglia di quella che sarà la successiva argomentazione è ancora alla fine del § 3, dove, con una sottigliezza grammaticale, Boezio annuncia che le tre persone sono *idem*, ma non esattamente *ipse*⁶. Errerebbe, in

München-Leipzig 2005 (Iª edizione 2000), p. 183, 21-22: «Si igitur eorum una deitas una substantia est, licet Dei nomen de divinitate substantialiter praedicari». Il termine è potenzialmente ambiguo perché sembra prestarsi ad indicare un genere logico di cui Padre, Figlio e Spirito Santo sarebbero le specie – circostanza comunque esclusa da Boezio (cfr. *infra*, testo all'altezza della nota 5).

³ Si veda la sostanziale conclusione del trattato, *ivi*, pp. 184, 59 – 185, 61: «Quo fit ut neque Pater neque Filius neque Spiritus sanctus neque trinitas de Deo substantialiter praedicetur, sed, ut dictum est, ad aliquid».

⁴ Boezio introduce l'elemento per contestare posizioni come quelle degli Ariani, i quali introducono necessariamente una diversità in Dio distinguendo le *substantiae* del Padre e del Figlio. Cfr. Id., *De sancta Trinitate*, 1, ed. Moreschini cit., p. 167, 41-48: «Igitur Pater Filius Spiritus sanctus unus, non tres dii. Cuius coniunctionis ratio est indifferentia. Eos enim differentia comitatur qui vel augent vel minuunt, ut Arriani, qui gradibus meritorum Trinitatem variantes distrahunt atque in pluralitatem diducunt. Principium enim pluralitatis alteritas est; praeter alteritatem enim nec pluralitas quid sit intellegi potest».

⁵ Boezio esprime più volte questo concetto, legandolo peraltro a quello di *indifferentia*: cfr. ad esempio *ivi*, 2, p. 171, 118-120: «Nulla igitur in eo diversitas, nulla ex diversitate pluralitas, nulla ex accidentibus multitudo atque idcirco nec numerus»; *ivi*, 3, p. 171, 123-124: «Ubi vero nulla est differentia, nulla est omnino pluralitas, quare nec numerus; igitur unitas tantum». È vero che, in un punto del trattato, Boezio sembra negare entrambe queste acquisizioni (*ivi*, p. 173, 168-170: «Non est igitur inter eos in re omni indifferentia; quare subintrat numerus, quem ex subiectorum diversitate confici superius explanatum est»), ma si tratta soltanto di un passaggio interlocutorio, che serve a progredire nella discussione per portarla al livello dell'analisi categoriale.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 173, 162-165, con riferimento all'esempio appena esposto da Boezio, per cui chiamare la stessa spada con i differenti vocaboli di *ensis*, *gladio* e *mucrus* non comporta nessuna modificazione: «Non vero ita dicitur:

ogni caso, chi considerasse tale dichiarazione come un semplice "gioco linguistico": la *grammatica*, quale prima arte del *trivium*, è all'epoca del Senatore pienamente titolata a offrire *argumentationes* alla speculazione, esattamente come la retorica e la dialettica⁷. Tuttavia, per offrire la propria soluzione questi si affida, come annunciato, a una analisi categoriale e dunque logica.

Essa è preceduta da una breve introduzione che contiene tre affermazioni cruciali per quanto segue: la mancata considerazione di una (o più) di queste ultime ha creato non pochi fraintendimenti fra gli studiosi.

Decem omnino praedicamenta traduntur, quae de rebus omnibus universaliter praedicantur, id est substantia, qualitas, quantitas, ad aliquid, ubi, quando, habere, situm esse, facere, pati. Haec igitur talia sunt qualia subiecta permiserint; nam pars eorum in reliquarum rerum praedicatione substantia est, pars in accidentium numero est. At haec cum quis in divinam verterit praedicationem, cuncta mutantur quae praedicari possunt⁸.

Anzitutto, Boezio indica chiaramente (I) che le dieci categorie si predicano *universaliter*, ovvero di tutto ciò che esiste; dunque dovrebbero essere proprie anche di Dio. Tuttavia, subito dopo (II) si precisa che esse, in qualche modo, si adattano ai *subiecta* cui si applicano: poche pagine prima, il Senatore ha escluso che Dio possa essere considerato un *subiectum* in quanto, sempre per l'assoluta semplicità che lo caratterizza, Egli non può farsi portatore di accidenti (che è la principale caratteristica di ciò che è *subiectum*)⁹. L'*impasse* viene immediatamente risolta (III): l'applicazione delle categorie a Dio può avvenire soltanto attraverso una "mutazione", un "adattamento" che non potrà mai essere perfetto. Si tratta di un altro assunto basilare del pensiero di Boezio, sotteso a tutte le sue riflessioni teologiche, e che gli deriva soprattutto dal suo retroterra neoplatonico: Dio è e va necessariamente oltre il mondo creaturale, e non deve sottostare a categorie e strutture che Egli stesso ha formato¹⁰.

'Pater et Filius et Spiritus sanctus' quasi multivocum quiddam; nam mucro et ensis et ipse est et idem, Pater vero ac Filius et Spiritus sanctus idem equidem est, non vero ipse».

⁷ Per una prospettiva generale sull'argomento cfr., ad esempio, A. J. Hicks, «Martianus Capella and the Liberal Arts», in R. J. Hexter, D. Townsend (a cura di), *The Oxford Handbook of Medieval Latin Literature*, Oxford University Press, Oxford-New York 2012, pp. 307-334.

⁸ Boezio, *De sancta Trinitate*, 4, ed. Moreschini cit., p. 173, 174-182.

⁹ Cfr. *ivi*, 2, p. 170, 102-106: «Quocirca hoc vere unum, in quo nullus numerus, nullum in eo aliud praeterquam id quod est. Neque enim subiectum fieri potest: forma enim est, formae vero subiectae esse non possunt». Per il limitato orizzonte di questo studio, non mi soffermo sul fatto che altre opere (il *Contra Eutychen et Nestorium*, il *De hebdomadibus*, e per certi versi anche la *Consolatio Philosophiae*) sembrano ammettere almeno metaforicamente che Dio possa essere *subiectum* del creato, quale ente sul cui essere tutte le cose, quasi letteralmente, 'poggiano'; importante è qui osservare che il dato è coerente nell'orizzonte presentato dal *De Trinitate*.

¹⁰ Su questo retroterra ha insistito in particolare A. de Libera, «L'onto-théo-logique de Boèce: doctrine des catégories et théorie de la prédication dans le *De Trinitate*», in O. Bruun, L. Corti (a cura di), *Les «Catégories» et leur*

Ci si può a questo punto chiedere perché, allora, l'uomo debba affannarsi ad utilizzare uno strumento, quello della logica, che non si rivela pienamente adatto a questa indagine. La risposta – assunto che non si voglia restare in una contemplazione silenziosa del divino, cosa che la stessa esistenza degli *Opuscula* esclude – appare semplice: non ne esistono altri. Per la stessa natura degli strumenti gnoseologici a disposizione dell'uomo, anche un conseguimento della facoltà più alta, l'*intellegentia*, deve necessariamente essere espresso attraverso gli strumenti dianoetici – e la *dialectica* è certamente quello più perfetto a disposizione (ma non l'unico, come si è visto)¹¹. Ma la possibilità del tentativo non significa la certezza di un successo: per questo motivo risultano fuori fuoco almeno alcune delle critiche che sono state mosse, negli studi degli ultimi cinquanta anni, agli esiti di questa indagine razionale, che non prometteva la verità assoluta, ma soltanto un generoso e ottimistico sforzo verso di essa¹². Boezio, del resto, ammette chiaramente tutto ciò¹³; ed attaccarlo quindi per aver “fallito” suona quantomeno ingeneroso.

histoire. Actes d'un Colloque international tenu à la Société de lecture de Genève, du 28 au 30 juin 2002, Vrin, Paris 2005 (Bibliothèque d'histoire de la philosophie, N.S.), pp. 175-222, in part. pp. 184-189: l'atteggiamento di Boezio sarebbe particolarmente vicino a quello di Deuxippo, allievo di Giamblico attivo nel IV secolo.

¹¹ L'idea che i conseguimenti noetici debbano comunque passare per un loro “dispiegamento” logico-razionale è ben espressa in Boezio, *De consolatione Philosophiae*, V, 5, 11-12, ed. Moreschini cit., p. 154, 44-49: «Si igitur, uti rationis participes sumus ita divinae iudicium mentis habere possemus, sicut imaginationem sensumque rationi cedere oportere iudicavimus sic divinae sese menti humanam submittere rationem iustissimum censeremus. Quare in illius summae intellegentiae cacumen, si possumus, erigamur». Per una più approfondita trattazione di questo aspetto mi permetto di rimandare a R. de Filippis, *Essence, functions, and applications of nous in the thought of Boethius*, in I. Ramelli (a cura di), *Human and Divine Nous from Ancient to Byzantine and Renaissance Philosophy and Religion: Key Themes, Intersections, and Developments*, forthcoming. – Su uno stretto legame fra logica e teologia in Boezio si vedano le considerazioni di A. Tisserand, *Pars theologica. Logique et théologique chez Boèce*, Vrin, Paris 2008, il quale ritiene (cfr. in part. pp. 44-46) che ci sia una vera e propria ‘razionalità teologica’ intrinseca alla disciplina, e che lo sforzo fondamentale di Boezio (cfr. *ivi*, pp. 408-410) sia proprio quello di ‘convertire’ il linguaggio filosofico nelle realtà divine, per creare una logica trascendentale che permetta di pensare ciò che è al di là del pensiero. Ancora più in profondità va G. d'Onofrio, «Boezio filosofo», in A. Galonnier (a cura di), *Boèce ou la chaîne des savoirs. Actes du Colloque international de la Fondation Singer-Polignac (Paris, 8-12 juin 1999)*, Editions de l'Institut supérieur de philosophie – Peeters, Louvain-la-Neuve-Louvain-Paris-Dudley 2003 (Philosophes médiévaux 44), pp. 381-420, in part. pp. 391-396, secondo il quale la logica ha addirittura il compito di ricomporre le varie *scientiae* umane in una *sapientia* unitaria che rappresenta il complesso del sapere così come posseduto da Dio. Ad esso, naturalmente, gli uomini possono soltanto aspirare indefinitamente. In Id., *Vera philosophia. Studi sul pensiero cristiano in età tardo-antica, alto-medievale e umanistica*, Città Nuova, Roma 2013 (Institutiones, 1), pp. 71-74, Boezio è addirittura riconosciuto come l'iniziatore del cosiddetto “metodo scolastico”, ovvero dell'aspirazione, che sarà poi propria di buona parte dei pensatori medievali, di chiarificare il dogma religioso attraverso l'uso delle categorie mentali umane.

¹² Per alcune di queste critiche cfr. R. de Filippis, *Gli «Opuscula sacra» di Boezio: questioni irrisolte e nuove prospettive ermeneutiche*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», CVIII, 3 (2016), pp. 565-596, in part. pp. 592-595.

¹³ Cfr. Boezio, *De sancta Trinitate*, Prologus, ed. Moreschini cit., p. 166, 21-29: «Sane tantum a nobis quaeri oportet quantum humanae rationis intuitus ad divinitatis valet celsa conscendere. Nam cetera quoque artibus idem

Nelle righe seguenti, il Senatore considera di fatto che le categorie si applicano (o *non* si applicano) a Dio in ben cinque modalità differenti¹⁴. (I) Anzitutto c'è la *substantia*, che si può considerare nel Creatore solo se la si intende *ultra substantiam*, in una pienezza d'essere che non è paragonabile a quella dei singoli esseri da Lui creati – e che sembra escludere, a questo livello del discorso, che in Lui possa trovarsi una relazione¹⁵. (II) Determinate quantità e qualità (come ad esempio "grande" e "giusto") si possono considerare soltanto come attribuzioni sostanziali che non intaccano la semplicità divina: nella sostanza "Dio" sono dunque inclusi, fra gli altri, i caratteri "grande" e "giusto" allo stesso modo in cui, nella sostanza "uomo", si trovano quelli "razionale" e "mortale" (mentre in quest'ultima "giusto" è un predicato accidentale, che può trovarsi e non trovarsi in essa)¹⁶. Sarebbe scorretto chiedersi perché Boezio, nei suoi esempi, consideri soltanto determinati possibili caratteri, e tutti positivi, e non si preoccupi del fatto che a Dio si possano attribuire la "piccolezza" e la "malignità": egli non sta compiendo una indagine su una possibile ipotesi astratta di Dio, ma ragiona a partire dal dato di fede cristiano e da ciò che esso rivela.

(III) Le quattro categorie successive – nella lista di Boezio *ubi, quando, habere e facere* – si applicano solo impropriamente a Dio; verrebbe quasi da dire *metaforicamente*, perché il Suo essere "ovunque" e "sempre", il suo "reggere tutte le cose possedendole" («*cuncta possidens regit*»¹⁷) sono soltanto modalità (troppo) umane di testimoniare la sua estraneità ad ogni collocazione spa-

quasi quidam finis est constitutus, quousque potest via rationis accedere. Neque enim medicina aegris semper affert salutem, sed nulla erit culpa medentis, si nihil eorum quae fieri oportebat omiserit; idemque in ceteris. At quantum haec difficilior quaestio est, tam facilius esse debet ad veniam». Al riguardo cfr. ancora G. d'Onofrio, *Boezio filosofo* cit., pp. 401-405.

¹⁴ Va in ogni caso considerato che Boezio conosce e cita, forse riprendendola dal *De categoriae decem* dello pseudo-Agostino, anche la 'classica' divisione fra le prime quattro categorie, che sono la sostanza o afferiscono direttamente ad essa, e le altre sei, che invece riguardano il soggetto soltanto in modo indiretto e, nella massima parte dei casi, accidentale. Cfr. ancora Boezio, *De sancta Trinitate*, 4, ed. Moreschini cit., p. 177, 269-278, e pseudo-Agostino d'Ipbona, *Categoriae decem* (Anonymi *Paraphrasis Themistianae*), 50-55, a cura di L. Minio-Paluello, Desclée De Brouwer, Bruges-Paris 1961 (Aristoteles Latinus, I.1-5), pp. 144, 12 – 145, 6.

¹⁵ Cfr. Boezio, *De sancta Trinitate*, 4, ed. Moreschini cit., p. 173, 182-184: «Ad aliquid vero omnino non potest praedicari: nam substantia in illo non est vere substantia, sed ultra substantiam (...)». In questa considerazione alcuni studiosi hanno visto un netto superamento delle concezioni agostiniane: cfr. ad esempio R. Andrews, «Boethius on Relation in *De Trinitate*», in M. Asztalos (a cura di), *The Editing of Theological and Philosophical Texts from the Middle Ages. Acts of the Conference Arranged by the Department of Classical Languages, University of Stockholm (29-31 August 1984)*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm 1986 (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia, 30), pp. 281-292, in part. p. 284. Per l'approfondita trattazione che Boezio svolge della categoria di *substantia* cfr. Boezio, *In Categorias Aristotelis*, I, PL 64, 181D-202A.

¹⁶ Cfr. Id., *De sancta Trinitate*, 4, ed. Moreschini cit., pp. 174, 187 – 175, 215.

¹⁷ *Ivi*, p. 176, 250-251.

ziotemporale¹⁸. (IV) “Stare” e “patire”, a loro volta, non possono essere proprie di Dio neanche in senso traslato o improprio¹⁹.

(V) Si noterà certamente che, nella lista boeziana, manca la categoria della relazione, quella che potenzialmente crea maggiori difficoltà a questo sforzo speculativo: come abbiamo visto, infatti, in Dio va esclusa ogni *alteritas*, cosa che la *relatio* sembra implicare strutturalmente in quanto predicazione più “lontana” dalla sostanza. Essa si genera infatti, come dice l'opuscolo, «ex alieno adventu»²⁰; e l'esempio che classicamente la connota è quella del rapporto fra padrone e servo, che apre evidentemente a una pluralità di enti relazionati²¹. La *relatio secundum se* appare dunque assurda, dato che – per seguire l'esempio – il padrone è tale fin quanto ha un servo, e non nella propria sostanzialità; e ciò di fatto dovrebbe escluderla in Dio, assolutamente unitario e immutabile²². Tutto ciò, però, nell'acuto ragionamento di Boezio finisce per rappresentare un decisivo vantaggio.

Il punto di svolta della dimostrazione – e forse dell'intero opuscolo – è nelle poche righe che seguono:

Non igitur dici potest praedicationem relativam quidquam rei, de qua dicitur, secundum se vel addere vel minuere vel mutare. Quae tota non in eo quod est esse consistit, sed in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere, nec semper ad aliud sed aliquotiens ad idem²³.

In questo passaggio Boezio osserva due importanti elementi. (I) Anzitutto, se la *relatio* è da annoverare fra le predicazioni estrinseche, non cambia in alcun modo la sostanza del soggetto in cui si trova: l'essere padrone o servo, padre o figlio non muta il fatto che gli uomini cui afferiscono queste relazioni siano ancora animali razionali mortali. (II) Ma se la relazione è in qualche modo un rapporto, una comparazione (il termine latino *comparatio* include

¹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 175, 216 – 177, 266. Sulla valenza metaforica della predicazione di alcune categorie in Dio ha insistito in particolare, con argomentazioni che appaiono condivisibili, Axel Tisserand: cfr. «Métaphore et *translatio in divinis*: la théorie de la prédication et la conversion des catégories chez Boèce», in A. Galonnier (a cura di), *Boèce ou la chaîne des savoirs* cit., pp. 435-463, in part. pp. 438-441.

¹⁹ Cfr. Boezio, *De sancta Trinitate*, 4, ed. Moreschini cit., p. 177, 267-268: «Nam situm passionemque requiri in Deo non oportet: neque enim sunt».

²⁰ Cfr. *ivi*, 5, p. 177, 279-283: «Age nunc de relativis speculemur, pro quibus omne quod dictum est sumpsimus ad disputationem; maxime enim haec non videntur secundum se facere praedicationem, quae perspicue ex alieno adventu constare perspicuntur».

²¹ Cfr. il testo immediatamente successivo, *ivi*, pp. 177, 283 – 178, 294. L'esempio del padrone e del servo è già aristotelico: cfr. Aristotele, *Categoriae*, 7, 7a 31-36.

²² Cfr. Boezio, *De sancta Trinitate*, 5, ed. Moreschini cit., p. 178, 291-294: «Quae quoniam sublato deperit servo, constat non eam per se domino accidere sed per servorum quodam modo extrinsecus accessum».

²³ *Ivi*, p. 178, 295-300.

entrambi i sensi), allora essa, che normalmente si attua *ad aliud*, può generarsi anche *ad idem*: cioè è possibile che una identica *res* si trovi in una relazione in qualche modo "interna" a se stessa senza che ciò modifichi la sua sostanza. L'esempio scelto da Boezio non è forse il migliore possibile, ma rende comunque l'idea di una *comparatio* che non muta i caratteri essenziali di un soggetto:

Age enim, stet quisquam. Ei igitur si accedam dexter, erit ille sinister ad me comparatus, non quod ille ipse sinister sit, sed quod ego dexter accesserim. Rursus ego sinister accedo: item ille fit dexter, non quod ita sit per se dexter velut albus ac longus, sed quod me accedente fit dexter atque id quod est, a me et ex me est, minime vero ex sese²⁴.

È questa, secondo il filosofo, la stessa condizione che si viene a creare in Dio. Egli è unico, ma in Lui si possono distinguere le tre *personae*, che differiscono tra di loro non per qualche attributo sostanziale, ma unicamente per essere l'una in relazione all'altra (il Padre è in relazione al Figlio, il Figlio al Padre – e se si eliminasse l'uno, scomparirebbe anche la possibilità di predicare l'altro – e il Padre e il Figlio in relazione allo Spirito Santo, che procede da entrambi). Ciò naturalmente implica che tale *relatio* esclude alterità e cambiamento, tanto più che – come è stato dimostrato sopra – Dio è estraneo alle categorie di luogo e tempo. Le *personae*, dunque, non potrebbero mai trovarsi in luoghi differenti (e dunque si esclude che vi sia una differenza locale), né il loro rapporto potrebbe essere mai iniziato nel tempo (cioè, nell'immutabile eternità divina il Padre è sempre stato Padre e il Figlio sempre Figlio – come aveva già detto Agostino con un meraviglioso ossimoro, «semper natus est Filius»²⁵).

Quare quae secundum rei alicuius, in eo quod ipsa est, proprietatem non faciunt praedicationem, nihil alternare vel mutare queunt nullamque omnino variare essentiam. Quocirca si pater ac filius ad aliquid dicuntur nihilque aliud, ut dictum est, differunt nisi sola relatione, relatio vero non praedicatur ad id de quo praedicatur quasi ipsa sit et secundum rem de qua dicitur, non faciet alteritatem rerum de qua dicitur, sed, si dici potest, quo quidem modo id quod vix intelligi potuit interpretatum est, personarum. Omnino enim magna regulae est veritas in rebus incorporalibus distantias effici differentiis, non locis. Neque accessisse dici potest aliquid Deo, ut Pater fieret; non enim coepit esse umquam Pater, eo quod substantialis quidem ei est productio Filii, relativa vero praedicatio Patris²⁶.

²⁴ *Ivi*, p. 178, 300-306.

²⁵ Cfr. ad esempio Agostino d'Ipbona, *De Trinitate*, V, 5, 6, ed. Mountain - Glorie cit., p. 210, 4-8: «Dicitur enim ad aliquid sicut Pater ad Filium, et Filius ad Patrem, quod non est accidens: quia et ille semper Pater, et ille semper Filius; et non ita semper quasi ex quo natus est Filius, aut ex eo quod numquam desinat esse Filius, Pater esse non desinat Pater, sed ex eo quod semper natus est Filius, nec coepit umquam esse Filius»

²⁶ Boezio, *De Trinitate*, 5, ed. Moreschini cit., pp. 178, 307 – 179, 321. Secondo C. Micaelli, *Studi sui trattati teologici di Boezio*, D'Auria, Napoli 1988 (Speculum. Contributi di filologia classica, 6), pp. 119-122, la soluzione di Boezio sarebbe in pratica quella di considerare le relazioni intertrinitarie come *habita*, cioè come "disposizioni" (*habitus*

La soluzione boeziana è però presentata con diverse attestazioni di prudenza: «si dici potest, quo quidem modo id quod vix intelligi potuit interpretatum est», nel passo appena citato; e ancora nell'ultima frase del trattato, rivolta al dedicatario Simmaco: «Quod si ultra se humanitas nequivit ascendere, quantum imbecillitas subtrahit vota supplebunt»²⁷. L'idea che all'uomo possa (se non debba) sfuggire la comprensione ultima del divino è sempre ben chiara al filosofo romano, che – in coerenza con quello che era già l'atteggiamento di Agostino e degli altri Padri latini, e che diventerà una delle chiavi di volta del Medioevo – non pretende di raggiungere una piena comprensione dei misteri di fede. Tuttavia non credo si possa negare che il *De Trinitate* arrivi a risultati sicuri e perfettamente comprensibili almeno per otto delle dieci categorie: quantità e qualità possono avere una applicazione soltanto sostanziale; tempo, luogo, avere ed agire soltanto metaforica; stare e patire non possono avere applicazioni. Non è affatto conseguimento trascurabile.

Ci si può allora chiedere, in conclusione: è possibile, per il Boezio degli *Opuscula sacra*, “dire Dio”? La risposta alla domanda ci appare, nel senso che è stato precisato nel corso di queste pagine, decisamente positiva. Se l'esigenza di tentare una indagine speculativa sul divino appare quasi irrinunciabile per Boezio, filosofo e cristiano, i limiti intrinseci alla razionalità non possono essere un deterrente per una applicazione che giunga, con un rigore logico pari almeno al coraggio nell'affrontare il tema, fin dove l'uomo può tendersi verso il Creatore.

è, in molte liste ma non in quella del *De Trinitate*, che come si è visto usa *habere*, la traduzione latina della categoria aristotelica dell'*hêxis*. Dai testi presentati questa interpretazione (che sarà poi storicamente sostenuta da altri autori, ad esempio Giovanni Scoto Eriugena: cfr. *Periphyseon I*, a cura di E. Jeauneau, 5 voll., Brepols, Turnhout 1996-2003 (CCCM, 161-165), I, pp. 23, 601 – 26, 673) sembra difficilmente sostenibile.

²⁷ Boezio, *De Trinitate*, 6, ed. Moreschini cit., p. 181, 364-365. Si veda poi il testo citato nella nota 13.

Influenze teologiche nei commenti parigini
all'*Ethica Nicomachea* (XIII-XIV sec.).
Alcune riflessioni attraverso il concetto di felicità

Irene Zavattero

In un commento ad un'opera aristotelica, come diceva René-Antoine Gauthier, non ci si aspetterebbe di trovare altro che la filosofia dello Stagirita¹. La tradizione parigina dei commenti all'*Ethica Nicomachea* (*EN*), invece, mostra una chiara influenza delle dottrine teologiche sull'interpretazione che i maestri delle arti o i maestri di teologia offrirono del testo aristotelico. Per evidenziare questo tratto comune, ho scelto di analizzare il concetto di felicità (*felicitas/beatitudo*) in alcuni commenti parigini del Duecento e del Trecento. In questo modo, vorrei onorare la memoria di Valeria Sorge, che fin dagli inizi delle mie ricerche sulla ricezione dell'*EN*, mi aveva con generosità dispensato suggerimenti preziosi per chiarire i problemi dottrinali e storiografici inerenti all'averroismo latino².

1. *I commenti all'Ethica Nicomachea (XIII-XIV secolo)*

L'*Ethica Nicomachea* (*EN*) ha fatto il suo ingresso all'Università di Parigi nei primi decenni del Duecento³. Dapprima viene inserita nel piano di studi dei maestri delle Arti come corso facoltativo da seguire nei giorni festivi⁴ e poi in seguito come insegnamento obbligatorio e materia di esame, limitatamente ai primi quattro libri⁵. Tale limitazione era dovuta alla circolazione

¹ R.A. Gauthier, *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris (1235-1240)*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», L (1975), pp. 71-140: 77.

² Si veda V. Sorge, *Profili dell'averroismo bolognese: metafisica e scienza in Taddeo da Parma*, Luciano, Napoli 2001; Ead., *Averroismo*, Guida Editore, Napoli 2007.

³ Per una presentazione generale della ricezione dell'*EN*, cfr. R.A. Gauthier, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, t. 1: *Introduction*, Louvain-Paris 1970.

⁴ Cfr. Ch.H. Denifle - E. Châtelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, n. 20, pp. 78-80.

⁵ Cfr. *Ibid.*, n. 246, pp. 277-279. Per i libri che erano *de forma*, ovvero inseriti nel curriculum di insegnamento, si

di una parte soltanto (libri I-III) della prima traduzione latina portata a termine da Burgundio da Pisa intorno al 1150, chiamata in seguito *Ethica nova* (libro I) e *Ethica vetus* (libri II-III, il terzo dei quali diviso in due libri)⁶. Dei primi corsi tenuti dai maestri delle Arti sull'*ethica nova* e *vetus* sono testimonianza i sei commenti, per lo più frammentari, datati 1225-1245 che sono giunti fino a noi⁷.

Alla nuova traduzione integrale di Roberto Grossatesta (1246-47), Alberto Magno dedica un corso, presso lo *studium* domenicano di Colonia, dal quale deriva il suo primo commento, il *Super Ethica* (1250-52), mentre circa dieci anni dopo ne scriverà un secondo, *Ethica*, in forma di parafrasi⁸. In ordine cronologico, il commento successivo è quello di Tommaso d'Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, datato al 1272, che non è il frutto dell'insegnamento di un corso universitario o teologico, ma che probabilmente servì a Tommaso per scrivere la seconda parte della *Summa theologiae*⁹.

Non ci è stato tramandato nessun commento di *artistes* risalente agli anni 1250-1277, benché l'*EN* continuasse ad essere un testo di insegnamento. Fra la condanna di Parigi e la fine del secolo, si colloca la "famiglia" di sette commenti, composti da maestri delle Arti parigini, che dipende da un archetipo K comune, anteriore al 1277, andato perduto¹⁰. Alcuni di essi sono anonimi, di altri, invece, si conosce l'autore: Radulfo Brito, Egidio di Orléans e Pietro d'Al-

veda C. Lafleur, *Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIIIe siècle. Le témoignage des "introductions à la philosophie" et des "guides de l'étudiant"*, in «Laval théologique et philosophique» LIV, 2 (1998), pp. 387-410.

⁶ Per un quadro d'insieme su Burgundio da Pisa e le sue traduzioni, si veda R. Saccenti, *Un nuovo lessico morale medievale. Il contributo di Burgundio da Pisa*, Aracne, Roma 2016.

⁷ Commento di Avranches sull'*Ethica vetus* (ms. Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 90r-123r), Commento di Parigi su *Ethica nova* e *vetus* (mss. Paris, BnF lat. 3804A, ff. 140ra-143va; ff. 152ra-159vb, ff. 241ra-247vb; BnF lat. 3572, ff. 226ra-235ra); Commento dello Ps.-Peckham su *nova* e *vetus* (testo completo: mss. Firenze, Biblioteca nazionale, Conventi soppressi G4 853, ff. 1ra-77va; Oxford, Bodleian Library, lat. misc. c. 71 [= O], ff. 2ra-52rb; frammenti: mss. Praga, Národní knihovna III F 10, ff. 12ra-23va; Avranches, Bibliothèque Municipale 232, ff. 123r-125v); Commento di Robert Kilwardby su *nova* e *vetus*, (ed. A. Celano, *Robert Kilwardby's Commentary on the Ethics of Aristotle*, Leiden-Boston, Brill 2022), Commento di Napoli (ed. M.J. Tracey, *An Early 13th-Century Commentary on the Nicomachean Ethics I, 4-10: The Lectio cum Questionibus of an Arts-Master at Paris in MS Napoli*, Biblioteca Nazionale VIII G 8, ff. 4ra-9vb, in «Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale», 17 [2006], pp. 28-69) e il frammento di un commento ai capitoli 1-3 del II libro della *vetus* (Paris, BnF, lat. 3572, ff. 186ra -187ra).

⁸ Albertus Magnus, *Super Ethica*, ed. W. Kübel, Münster, Aschendorff 1968, vol. 2 (Editio Coloniensis 14.2); Id., *Ethica*, ed. A. Borgnet (Opera omnia 7), Paris 1891.

⁹ Cfr. R.A. Gauthier, *Saint Thomas et l'Éthique à Nicomaque*, in Thomas de Aquino, *Sententia libri Politicorum, Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, XLVIII, iussu Leonis XIII P. M. edita, cura et studio Fratrum praedicatorum, Commissio Leonina-Vrin, Roma-Paris 1971, V-XXV: XXIV.

¹⁰ I. Costa, *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» LXXIX,1 (2012), pp. 71-114.

vernia. Malgrado alcune differenze individuali, questi maestri interpretano in maniera omogenea il testo aristotelico¹¹.

Si conservano vari commenti del XIV secolo, composti da maestri delle Arti, come Giovanni Buridano, e da maestri di teologia, come Alberto di Sassonia, Enrico di Frimaria, Gerardo Odone, Guido Terrena di Perpignan, Radulfo Brito (autore di una seconda redazione) e Walter Burley¹².

Per ragioni di spazio, prenderò in esame in maniera necessariamente sommaria un solo commento per ciascuna delle quattro fasi dell'esegesi dell'*EN* qui sopra evidenziate.

2. *La felicità è il bene: Pseudo-Peckham*

Fra i commenti della prima metà del XIII secolo, il commento all'*ethica nova e vetus* dello Ps.-Peckham (datato al 1240-44) è l'unico, oltre a quello attribuito a Robert Kilwardby, giunto a noi in forma integrale. Alla base della sua teoria della felicità, c'è la distinzione fra due tipi di bene: uno divino, dato da Dio, e l'altro umano, acquisito dall'uomo.

Bonum autem duplex est: diuinum, id est a Deo collatum, ut felicitas, sicut postea apparebit; et humanum, id est ab homine per rectas operationes — cum delectatione et tristitia et cum perseuerantia in hiis — acquisitum, quod est uirtus. Non enim sic ponit Philosophus uirtutem in nobis a diuina prouidentia, sicut ponit felicitatem — licet fortassis, secundum theologum et secundum ueritatem, uirtus non sit a nobis set a Prima Causa, secundum illud: «Deus operatur in nobis uelle et perficere»¹³.

¹¹ *Ibid.*, p. 102; Anonimo, *Quaestiones super librum Ethicorum Aristotelis* (Paris, BnF, lat. 14698), ed. Iacopo Costa, Turnhout, Brepols 2010; Anonimo d'Erlangen, Universitätsbibl. 213 (Irm. 485), ff. 47ra-80vb; Pietro d'Alvernia, *Quaestiones*, ed. A. Celano, *Peter of Auvergne's Quaestions on Books I and II of the Ethica Nicomachea. A Study and Critical Edition*, in «Medieval Studies» 48 (1986), pp. 1-110; Egidio d'Orléans, Paris, BnF lat. 16089, ff. 195ra-233va; Anonimo di Erfurt, Amplon. F. 13, ff. 84ra-117va; Radulfo Brito, ed. I. Costa, *Le questiones di Radulfo Brito sull'«Etica Nicomachea»*. *Introduzione e testo critico*, Turnhout, Brepols 2008; Anonimo, Paris, BnF lat. 16110, ff. 236ra-276ra, 277vb-281vb.

¹² L'unico commento parigino del XIV secolo disponibile in edizione critica è: Radulfus Brito, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, Brepols, Turnhout 2023 (CCCM 294). Il volume contiene sia la prima redazione (già pubblicata per i tipi di Brepols, dalla quale citeremo, cf. nn. 11 e 32) e la seconda redazione del commento, composta agli inizi del XIV sec. quando Radulfo è ormai maestro di teologia. Per alcune informazioni sui commenti del XIV sec., si veda il saggio di I. Costa citato alla n. 37; I. Costa, «The Ethics of Walter Burley», in A.D. Conti (ed. by) *A Companion to Walter Burley. Late Medieval Logician and Metaphysician*, Brill, Leiden - Boston 2013, pp. 321-346; le voci dedicate ai suddetti autori nel repertorio CALMA (Compendium Auctorum Latinorum Medii Aevi), SISMELE - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000-2024, dove sono indicati anche i mss. e le cinquecentine che trasmettono i singoli commenti.

¹³ V.A. Buffon, *Anonyme (pseudo-Peckham), «Lectura cum questionibus in ethicam novam et veterem» (vers 1240-1244). Prologue*, in «Recherches de théologie et de philosophie médiévales» LXXVIII,2 (2011), pp. 297-382, qui: p. 358,28-34.

Il bene dato da Dio è la felicità, mentre quello umano è frutto di operazioni rette ed è la virtù. Questo è il pensiero di Aristotele secondo il maestro anonimo: egli si premura di spiegare che per lo Stagirita la divina provvidenza non è responsabile anche delle virtù, a differenza di quanto riterrebbe un teologo e la verità cristiana, espressa dalla citazione del versetto paolino «è Dio che suscita in voi il volere e l'operare secondo il suo disegno d'amore» (Phil 2,13).

Come è noto, Aristotele non sosteneva affatto che la felicità provenisse da una divinità, ma, anzi, che l'uomo potesse raggiungerla da solo, mediante l'attività migliore dell'anima razionale, secondo la virtù più perfetta (EN 1098a15-17). La felicità per Aristotele è un bene umano operabile, «il bene pratico più alto» (1095a16), quindi il bene sommo realizzabile dalle azioni umane.

Il maestro anonimo conosce la posizione di Aristotele, che poteva leggere nell'*Ethica nova*, tuttavia interpreta quel *bonum humanum* come un bene creato, che è bene in quanto partecipa di un bene sommo¹⁴. Quest'ultimo, increato e bene per essenza, è il sommo bene che coincide con il principio primo ovvero con Dio¹⁵ ed è il vero bene da raggiungere per essere felici.

Lo Ps.-Peckham fa corrispondere a questo doppio bene due forme di felicità: la *felicitas increata* che corrisponde all'unico e perfetto sommo bene, e la *felicitas creata* che è accessibile all'uomo in quanto creatura. La felicità creata, nonostante la sua intrinseca imperfezione, è il bene creato più perfetto, desiderato e ricercato dall'uomo, ovvero è *perfectissimum in genere*, relativamente ai beni creati, ma non lo è in senso assoluto, in quanto *perfectissimum simpliciter* è soltanto il Primo Principio:

[...] de felicitate creata et illa dicitur bonum perfectissimum, sed perfectissimum dicitur aut simpliciter aut in genere, et dico quod esse creatum non compatitur secum perfectum simpliciter, compatitur tamen perfectum in genere. Et perfectissimo simpliciter nihil est perfectius, sed sic solum Primum est perfectissimum, sed perfectissimo in genere bene potest esse aliquid perfectius, sicut patet quod primo in genere potest esse aliquid prius simpliciter. Et sic dicimus felicitatem creatam esse perfectissimum¹⁶.

¹⁴ Pseudo-Peckham, *Lectura cum questionibus in ethicam novam et veterem*, lect. X, q. 4, O, f. 18va: «Bonum per essentiam ut prima causa, bonum per participationem sicut omnis creatura. Similiter dicendum de beatitudine, unde beatitudo quod est bonum per essentiam prima causa est et hec una et hec est forma sicut exemplar et ideo non predicatur de creaturis. Set beatitudo que est bonum per participationem hec est bonum creatum et de hac est loqui dupliciter [...] ipsa enim considerata in sua causa una est, ipsa uero considerata in recipientibus multa est»..

¹⁵ *Ivi*, lect. XV, q. 6, O f. 20vb: «Utrum providentia causa sit efficiens felicitatis? [...] cum felicitas sit optimum creatum, debet esse effectus optimi; hoc autem Deus siue providentia diuina».

¹⁶ *Ivi*, q. 4, F f. 17va, O f. 15ra.

Un concetto chiave, nella teoria della felicità, è il desiderio, vale a dire il moto o la tendenza che ci spinge verso il fine che si vuole raggiungere e nel quale risiede la felicità. Come spiega Aristotele, tale desiderio si acquieta soltanto quando si consegue il fine. Lo Ps.-Peckham afferma che il fine è duplice (*duplex*), l'uno concerne la vita terrena e consiste in un bene creato, l'altro si consegue nella vita futura ed è un bene increato:

duplex est finis uel terminus humani desiderii: unus qui est in uita et de hoc loquitur, et hoc modo bonum creatum potest esse finis vel terminus eius; alius qui est in patria et sic solum bonum increatum terminus est eius¹⁷.

A partire da queste considerazioni, il maestro parigino distingue una felicità *ut est in patria*, dopo la morte, quando la felicità è completamente realizzata, e una felicità *ut est in uia*, che può consistere o nella virtù – l'abito buono che si acquisisce perseverando in maniera costante – o nell'abbondanza di beni temporali (altrove parla di una *felicitas temporalis*).

[...] de felicitate est loqui dupliciter: uno modo ut est in patria et in esse completissimo et sic inest solum post mortem, alio modo ut est in uia. Et hoc dupliciter: uel secundum ueritatem, et sic felicem dicimus in quo est habitus bonus immobiliter perseverans, siue in bonis temporalibus habundet vel non¹⁸.

Da quanto detto, risulta chiaramente che la teoria della felicità dello Ps.-Peckham è fortemente condizionata dal pensiero cristiano: affermare che la felicità è data da Dio significa porsi agli antipodi rispetto ad Aristotele.

Gli studiosi hanno più volte sottolineato l'interpretazione in chiave cristiana del testo aristotelico offerta dai primi commentatori¹⁹, talvolta in contrapposizione a quella formulata dalla generazione successiva di commentatori, basata sull'intera *EN*. Prima di indagare la "famiglia" di commenti della fine del XIII secolo, è necessario soffermarsi sulla ricezione dell'etica aristotelica in Tommaso d'Aquino, dal quale dipesero per molti aspetti i commenti successivi²⁰.

¹⁷ *Ivi*, lect. III, q. 1, O f. 6rb.

¹⁸ *Ivi*, lect. XVIII, q. 2, O f. 24ra. La stessa dottrina si trova nella questio (datata 1236-1245) del francescano Alexander Halensis, *Quaestio de beatitudine*, in Chavero Blanco, Francisco de Asís - Martínez Fresneda, Francisco (ed.), *La "Quaestio de beatitudine" de Alejandro de Hales*, in «Carthaginensia» 18 (2002), pp. 115-166, qui p. 141: «[...] dicimus quod beatitudo potest determinari in bono creato et in bono increato; unde est beatitudo in uia et in patria duplex, scilicet creata et increata».

¹⁹ Si vedano Gauthier, *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris*; G. Wieland, *Ethica - scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster 1981; V.A. Buffon, *Philosophers and Theologians on Happiness. An Analysis of Early Latin Commentaries on the Nicomachean Ethics*, in «Laval théologique et philosophique», 60,3 (2004), pp. 449-476; I. Zavattero, *Felicità e Principio Primo. Teologia e filosofia nei primi commenti latini all'Ethica Nicomachea*, in «Rivista di storia della filosofia», 61,1 (2006), pp. 109-136.

²⁰ Anche il pensiero di Alberto Magno influenzò la "famiglia" di commenti della fine del XIII sec., cfr. I. Costa,

3. Felicità perfetta e imperfetta: Tommaso d'Aquino

Il commento di Tommaso d'Aquino è un'esposizione letterale dell'*EN*, come si evince dal titolo: *Sententia libri Ethicorum* (1271-72). Negli stessi anni, egli compose la seconda parte della *Summa theologiae* che, in un certo senso, si può considerare, come suggerisce Gauthier, un commento per *quaestiones* dell'*EN*²¹. Mentre nella *Sententia* Tommaso adotta una modalità esegetica che implica una stretta adesione alla *littera* dell'*EN*, nella *Secunda pars* della *Summa* affronta i problemi sollevati dalla riflessione etica aristotelica. Per questa ragione, i commentatori dell'*EN* della generazione successiva si confrontano, come vedremo, con le *quaestiones* dalla *Secunda pars* molto più che con l'esegesi contenuta nella *Sententia*.

In particolare, le prime cinque questioni della prima parte della *Secunda*, costituiscono un piccolo trattato sulla felicità²². Tommaso definisce la felicità come coincidente con il bene perfetto che acquieta totalmente il nostro desiderio e che, quindi, costituisce il fine ultimo: se così non fosse, il desiderio rimarrebbe inesausto²³. Soltanto Dio, bene increato, può esaurire il desiderio naturale di felicità che caratterizza ogni creatura.

Il fine, concetto centrale nella trattazione di *Summa* I, II, qq. 1-5, può essere inteso in due modi (*dupliciter*): da un punto di vista oggettivo e da un punto di vista soggettivo. Nel primo caso (*finis cuius*), il fine coincide con l'oggetto del desiderio, ad esempio il denaro per l'avaro, nel secondo caso (*finis quo*), il fine è la realizzazione di questo desiderio, il possesso del denaro per l'avaro²⁴. Il fine oggettivo consiste in un bene increato, cioè Dio, l'unico che può saziare il nostro desiderio. Il fine soggettivo, invece, è un bene creato che esiste nell'uomo, cioè l'acquisizione del fine ultimo o il raggiungimento di Dio.

[...] finis dicitur dupliciter. Uno modo, ipsa res quam cupimus adipisci, sicut avaro est finis pecunia. Alio modo, ipsa adeptio vel possessio, seu usus aut fructio eius rei quae desideratur, sicut si dicatur quod possessio pecuniae est finis avari, et frui re voluptuosa est finis intemperati. Primo ergo modo, ultimus hominis finis est bonum increatum, scilicet Deus, qui solus sua infinita bo-

Vita activa e vita contemplativa tra Alberto Magno e Goffredo di Fontaines, in «Mélanges de l'École française de Rome», 117 (2005), pp. 53-81.

²¹ Gauthier, *Introduction*, pp. 130-131.

²² R. Imbach, *Introduction*, in *Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie, Sur le bonheur*, Vrin, Paris 2005.

²³ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, II, q. 2, art. 8, sol.: «Beatitudo enim est bonum perfectum, quod totaliter quietat appetitum, alioquin non esset ultimus finis, si adhuc restaret aliquid appetendum».

²⁴ Le espressioni *finis cuius* e *finis quo* si trovano in *Summa theologiae* I, II, q. 1, a. 8: «Finis dupliciter dicitur, scilicet cuius et quo, idest ipsa res in qua ratio boni invenitur et usus sive adeptio illius rei».

nitare potest voluntatem hominis perfecte implere. Secundo autem modo, ultimus finis hominis est aliquid creatum in ipso existens, quod nihil est aliud quam adeptio vel fruitio finis ultimi²⁵.

Anche secondo Tommaso, quindi, si hanno due tipi di felicità, increata e creata, coincidenti, rispettivamente, con Dio e con il conseguimento o con la fruizione del fine ultimo, che è Dio²⁶. Tale conseguimento avviene mediante l'azione dell'uomo, precisamente attraverso l'azione dell'intelletto speculativo, ovvero mediante l'azione migliore che l'uomo possa compiere secondo la sua facoltà più alta (q. 3, artt. 2-5). Tommaso descrive, quindi, il percorso verso la felicità in termini filosofici e in un linguaggio strettamente aristotelico. Tuttavia, siccome la perfetta beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina (q. 3, art. 8), l'intelletto umano non può pervenirvi in questa vita, ma può soltanto partecipare della beatitudine, cioè avere una felicità imperfetta (q. 5, art. 3). La vera e perfetta beatitudine si realizzerà nella vita futura, quando l'intelletto vedendo Dio, raggiungerà la propria perfezione.

Pur avendo alcuni tratti in comune con la dottrina dello Ps.-Peckham, la trattazione di Tommaso si distingue per la grande importanza assegnata all'attività umana, in particolare a quella contemplativa. La distinzione del *finis cuius* e del *finis quo*, che egli riprende, adattandola ai propri scopi, dal *De anima* di Aristotele²⁷, gli consente di valorizzare il ruolo dell'uomo nel conseguimento della felicità intesa come *finis quo*, senza perdere di vista che l'unica vera felicità consiste in Dio (*finis cuius*), fine ultimo e quindi unica fonte che sazia il desiderio. Questa indiscutibile verità di fede produce la conseguenza che l'uomo «non potest in hac vita veram et perfectam beatitudinem adipisci» (q. 5, art.3).

4. *La felicità perfetta è possibile in questa vita: Radulfo Brito*

Alcuni testi della “famiglia” di commenti della fine del XIII secolo sono stati in passato definiti “averroisti”²⁸, ma studi successivi ne hanno più oppor-

²⁵ Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I, II, q. 3, art. 1.

²⁶ *Ibid.*: «Ultimus autem finis vocatur beatitudo. Si ergo beatitudo hominis consideretur quantum ad causam vel obiectum, sic est aliquid increatum, si autem consideretur quantum ad ipsam essentiam beatitudinis, sic est aliquid creatum».

²⁷ Per il rapporto fra la distinzione tommasiana “finis cuius / finis quo” e la distinzione aristotelica “finis gratia cuius / finis cui” si veda R.A. Gauthier, *Préface*, in Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima*, in *Opera omnia*, XLV,1, pp. 188*-192*.

²⁸ M. Grabmann, *Der lateinische Averroismus des 13. Jahrhunderts und seine Stellung zur christlichen Weltan-*

tunamente mostrato l'adesione all'aristotelismo "integrale"²⁹. Questa tendenza è evidente nelle questioni riguardanti la felicità che, per questi maestri delle Arti, è acquisibile già nella vita presente, come vedremo.

Tuttavia, un'altra peculiarità contraddistingue il lavoro di questi maestri delle Arti: la loro dipendenza dalla *Summa theologiae* di Tommaso d'Aquino. Come osserva Iacopo Costa, il loro debito è formale e dottrinale:

formelle, car les questions de la *Somme* guident la composition des questions artiennes (ordre des arguments, structure de la *solutio*, autorités philosophiques, etc.); doctrinale, car mis à part la suppression des autorités et des arguments théologiques, c'est la lecture thomasienne de la morale d'Aristote que les maîtres reproduisent, tout en introduisant, il est vrai, quelques altérations de plus ou moins grande importance sur tel ou tel aspect de la doctrine³⁰.

L'interpretazione di questi maestri delle arti si basa su un testo teologico rispetto al quale, tuttavia, cercano di affrancarsi per riappropriarsi del testo filosofico di Aristotele. Questo processo, che è stato definito da Costa «déthéologisation du texte thomasien», caratterizza tutti i commenti all'*EN* dei maestri delle Arti di Parigi composti fra la morte di Tommaso e la fine del Duecento, e costituisce una delle ragioni per cui si è ipotizzata l'esistenza di un archetipo K da cui dipendono i commenti della suddetta "famiglia"³¹.

Le *Quaestiones super Librum Ethicorum* di Radulfo Brito – datate 1289-1299, quando egli era maestro delle Arti a Parigi – sono un esempio di questo processo. Nella decima questione sul primo libro dell'*EN*, Radulfo adotta, senza sostanziali modifiche, la teoria del fine formulata da Tommaso chiamando fine estrinseco il fine oggettivo e fine intrinseco il fine soggettivo:

Dicendum quod ultimus finis potest considerari dupliciter: vel quantum ad rationem eius, vel quantum ad illud in quo existit ultimus finis. Etiam ultimus finis potest esse vel intrinsecus vel extrinsecus. [...] Primum declaratur: quia finis extrinsecus omnium humanarum operationum est prima causa; modo ipsa causa prima est una numero; ergo finis extrinsecus omnium operationum humanarum est unus numero. Secundum declaratur, scilicet quod finis ultimus intrinsecus quantum ad rationem ultimi finis est unus secundum speciem omnium hominum: quia unusquisque homo appetit ultimum finem in ratione terminantis appetitum et satiantis³².

schauung: Mitteilungen aus ungedruckten Ethikkomentaren, München 1931.

²⁹ Cfr. Gauthier, *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge» XXII-XXIII (1947-1948), pp. 187-336; Costa, *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277*, p. 100 («interprétation radicale»).

³⁰ Costa, *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277*, p. 103.

³¹ *Ivi*, p. 103.

³² Radulphus Brito, *Questiones super Librum Ethicorum Aristotelis*, in I. Costa, *Le questiones di Radulfo Brito sull'« Etica Nicomachea »*. Introduzione e testo critico, Brepols, Turnhout, 2008, I, q. 10, p. 197,15-17; 198, 23-29.

Alle due modalità di fine corrispondono due modalità di felicità: estrinseca ed intrinseca:

Humana felicitas siue beatitudo potest intelligi aut intrinseca aut extrinseca: si intelligamus de felicitate extrinseca, sic prima causa finis est omnium et beatitudo, quia omnia entia illud appetunt quod est optimum bonum; quare etc. Si autem loquamur de felicitate humana intrinseca, adhuc prima causa aliquid est felicitas humana: quia unio hominis per intellectum ad primam causam est sua ultimata perfectio et felicitas³³.

In questi passaggi, si può notare una formulazione esclusivamente filosofica che riproduce, però, l'argomentazione di Tommaso: il Dio della dottrina cristiana è sostituito dalla Causa prima della filosofia greca, che è fine ultimo e può essere concepita come oggetto (felicità estrinseca) o come motivo del desiderio che conduce alla felicità (felicità intrinseca).

L'interpretazione personale di Radulfo emerge nella risposta alla questione 34 del primo libro dove egli si domanda se l'uomo possa essere felice in questa vita. La sua risposta presenta dapprima il punto di vista filosofico e in seguito quello teologico:

Dico quod in hac vita aliquis homo potest esse felix felicitate humana, perfecta etiam, secundum quod est possibile in hac vita. [...] Primum declaratur sic, et in hoc concordant omnes philosophi: quia illud quod est perfectissimum inter omnia animalia debet habere potentiam acquirendi suum finem ultimum; modo homo inter omnia animalia est perfectior, et finis ultimus eius est sua felicitas; ergo possibile est hominem suam felicitatem acquirere secundum quod est possibile in hac vita, quia aliter non esset homo perfectum. Et hoc dicit Philosophus notabiliter in fine illius capituli, unde dicit ibi quod loquitur de felicitate secundum quod homines possunt dici felices et ut est possibile felicitatem nature humane inesse in hac vita, et in hoc omnes philosophi concordant³⁴.

Si deve ammettere che l'uomo, in quanto essere più perfetto rispetto a tutti gli animali, abbia la capacità di acquisire il suo fine ultimo, ovvero la sua felicità, altrimenti non sarebbe perfetto. In linea con quanto Aristotele afferma in *EN* I, 1101a19-21, l'uomo sarà felice come può esserlo un uomo e per quanto è possibile in questa vita alla natura umana. Radulfo rifiuta la lettura che Tommaso, prima nella *Sententia* e poi nella *Summa*, aveva dato dell'espressione *beatos ut homines*, ovvero che gli uomini possono essere felici non *simpliciter* ma limitatamente al loro essere uomini, quindi felici di una felicità imperfetta³⁵. A differenza di Tommaso, Radulfo interpreta fedelmente il pensiero di Aristotele: come spiega

³³ *Ivi*, I, q. 20, 220,80-221,85.

³⁴ *Ivi*, I, q. 34, 258

³⁵ Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, lect. XIV; Id., *Summa theologiae*, I, II, q. 3, art. 2, ad 4; q. 5, art. 4.

Gauthier, la famosa formula non voleva dire che «le bonheur de cette vie réalise imparfaitement le concept de bonheur, mais bien qu'il réalise parfaitement le concept d'un bonheur humain, tel qu'il est possible à des hommes en cette vie»³⁶.

A questa risposta filosofica, Radulfo aggiunge quella teologica:

Secundo dico quod secundum fidem et veritatem felicitas hominis in hac vita non est perfecta, immo post mortem: tunc habet homo perfectam felicitatem. [...] Secundum declaratur, scilicet quod licet talis felicitas insit homini in hac vita, tamen simpliciter perfecta felicitas non potest homini inesse in hac vita, sed magis post mortem: quia illa felicitas est simpliciter perfecta in homine que non potest ab eo auferri et que eius appetitum satiat et que nulli malitie et nulli tristiori vel tristitie potest esse coniuncta siue admixta; modo felicitas hominis in hac vita multis tristitiis potest esse admixta propter multa infortunia potentia accidere circa felicem, quamvis etiam sua felicitas non mutetur, quia felix non est insensibilis, ut Philosophus dicit; sed felicitas hominis post mortem nulli tristitie nec dolori est admixta; etiam illa sufficienter terminat appetitum; ergo ista felicitas est simpliciter perfecta, et non illa in vita ista.

Secondo la fede e secondo la verità, la felicità dell'uomo in questa vita non è perfetta, soltanto dopo la morte l'uomo possiede la felicità perfetta. L'argomentazione è quella di Tommaso in *Summa* I, II, q. 5, art. 3: la felicità è un bene perfetto, che appaga ogni desiderio e che non conosce il male, ma la vita presente è piena di tristezze e di mali inevitabili, per questo la felicità puramente e semplicemente perfetta può essere esperita soltanto nella vita futura, come sappiamo per fede.

Frequentemente Radulfo risponde alle *quaestiones* esponendo la posizione filosofica e quella teologica: con la prima difende il pensiero di Aristotele liberandolo dall'interpretazione teologica, con la seconda espone, forse per ragioni di cautela, la dottrina cristiana (*secundum fidem et veritatem*) seguendo in genere l'interpretazione di Tommaso, ma spesso anche quella di Alberto. Nonostante il ruolo rilevante che gioca l'esegesi teologica, è importante sottolineare l'intenzione di Radulfo di far emergere una lettura filosofica dell'*EN*, aderente al parere del Filosofo e distinta dall'ambito della fede cristiana.

5. *Felicità meritoria e praemiatoria: Gerardo Odone*

Fra i commenti del XIV secolo che sono giunti fino a noi, ce ne sono alcuni composti da importanti maestri di teologia. Come osserva Iacopo Costa, agli

³⁶ Gauthier, *Trois commentaires "averroïstes" sur l'Ethique à Nicomaque*, p. 279.

inizi del XIV secolo «la théologie (ou, plus précisément, les pratiques de l'enseignement théologique) commence à se réappropriier l'exégèse de l'Éthique»³⁷. Si trattò di una "riappropriazione" perché, dopo Alberto e Tommaso, non si ha notizia di altri commenti redatti da maestri di teologia. All'inizio del Trecento, invece, il carmelitano Guido Terrena, l'agostiniano Enrico di Frimaria, il francescano Gerardo Odone e Radulfo Brito, diventato maestro di teologia, commentano l'EN.

L'*Expositio super libros ethicorum* di Odone, composta a Tolosa negli anni fra il 1322/23 e il 1325³⁸, rappresenta un caso significativo di "teologizzazione" dell'EN³⁹. Il francescano è convinto che ci sia perfetto accordo fra la morale di Aristotele e la morale cristiana⁴⁰ e lo dimostra in una questione dedicata alla felicità: «utrum intentio Aristotelis de positione felicitatis concordet vel repugnet veritati et fidei Christianae»⁴¹.

Secondo i teologi, dice Odone, esistono due tipi di felicità, quella *meritoria* e quella *praemiatoria*. La *felicitas meritoria* è descritta dal Vangelo di Matteo, nel capitolo delle beatitudini; della *felicitas praemiatoria*, invece, si legge nel salmo 83,5: «beato chi abita la tua casa, Signore». Quest'ultima felicità è perfetta: include tutti i beni di cui l'uomo è degno, acquieta ogni desiderio ed esclude tutti i mali, sia quelli subiti involontariamente (*mala penalis*), sia quelli compiuti volontariamente (*mala culpabilia*). La felicità *meritoria*, invece, non include tutti i beni, ma soltanto quelli che l'uomo merita, cosicché non sono soddisfatti tutti i suoi desideri; inoltre non esclude il male subito involontariamente – infatti, il Vangelo dice «beati coloro che piangono» –, ma non può contenere il male compiuto deliberatamente perché altrimenti l'uomo non sarebbe del tutto buono.

Differunt autem istae felicitates, quoniam praemiatoria excludit omnia mala paenalia et culpabilia et includit omnia bona quibus homo est dignus et ita bona per quae dignus est. Item, complet omne desiderium et gaudium. Meritoria vero non excludit mala paenalia, ut patet in

³⁷ I. Costa, *Le théologien et l'Éthique à Nicomaque. Sur les ouvrages théologiques de la morale aristotélicienne au XIVe siècle*, in «Médiévales» 63 (2012), pp. 75-90, p. 76.

³⁸ Per la datazione Z. Chen, C. Schabel, *Aristotle's Ethics in Guiral Ot's Commentary on I Corinthians*, «Archives d'Histoire Littéraire et Doctrinale du Moyen Âge» 88,1 (2021), pp. 213-286. Odone compose il commento a Tolosa, ma egli insegnò a Parigi prima di diventare maestro generale dell'ordine dei francescani. Si veda anche I. Zavattero, «Omnis magnanimus est humilis. The Doctrine of Humility in Gerald Odonis' Commentary on the Nicomachean Ethics», in S. Negri (ed. by), *Representations of Humility and the Humble*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2021, pp. 141-171.

³⁹ Per l'interpretazione teologica dell'EN di Odone e per la teoria della *felicitas meritoria* e *praemiatoria*, si veda Costa, *Le théologien et l'Éthique à Nicomaque*, pp. 85-88.

⁴⁰ Lo aveva già evidenziato Gauthier, *Introduction*, p. 135.

⁴¹ Gerardus Odonis, *Expositio cum quaestionibus super libros ethicorum Aristotelis*, Venezia 1500, I, q. 31, f. 20va-b.

auctoritatibus inductis in quibus implicantur aliquae paenae, sicut ibi: Beati qui lugent. Sed excludit omnia mala culpabilia, aliter non redderet hominem simpliciter bonum. Item, nec includit omnia bona quibus homo sic felix dignus est. Includit autem bona per quae dignus est. Item, nec desideria nec gaudia complet⁴².

In ultima analisi, quindi, la felicità *praemiatoria* è la felicità perfetta di cui si gode nella vita futura e coincide con la visione beatifica; la felicità *meritoria*, invece, è la vita virtuosa che l'uomo può raggiungere su questa terra.

Dopo questa premessa, Odone elenca vari argomenti che sostengono l'incompatibilità fra il pensiero di Aristotele e la fede, ad es. il Filosofo pensa che l'uomo si procuri da solo la felicità, mentre la fede afferma che la felicità viene da Dio; il Filosofo pensa che un morto non possa essere felice, mentre la fede dice l'opposto, etc. Ciascun argomento verrà debitamente confutato dopo la *determinatio magistralis*, nella quale, tuttavia, Odone già dimostra la loro infondatezza, in quanto la felicità teorizzata da Aristotele nell'*EN* non è altro che la *felicitas meritoria* dei teologi.

Dicendum quod Philosophus loquitur de felicitate meritoria, non de praemiatoria, de felicitate vitae huius, non de felicitate alterius. Et secundum hoc, dico quod positio eius concordat per omnia fidei Christianae. Quod declaro sic: omnis positio concordat fidei Christianae quae ponit felicitatem meritoriam in hac vita, talem quae non excludit mala paenalia, sed excludit mala culpabilia, quae non includit omnia bona quibus homo dignus est, et includit bona per quae dignus est, quae non implet desideria, nec habet completa gaudia – istud apparet, quia fides Christiana talem felicitatem ponit in vita ista et nullam aliam –; sed positio Philosophi talem ponit felicitatem et nullam aliam; ergo quantum ad illa concordat per omnia veritati et fidei Christianae⁴³.

La felicità di Aristotele coincide con la *felicitas meritoria* perché essa possiede le stesse caratteristiche essenziali. Sebbene Aristotele dica che l'uomo si procura da solo la felicità, egli non nega che venga da Dio; per questo concorda con la felicità *meritoria* dei teologi, ma non con quella *praemiatoria*. Aristotele descrive la felicità terrena dell'uomo, non quella futura che non poteva conoscere; allo stesso modo anche i teologi affermano che la felicità *meritoria* è di questa vita: secondo la fede, infatti, solo la felicità *praemiatoria* appartiene alla vita futura. Quindi, il Filosofo concorda con la verità della fede⁴⁴.

⁴² *Ivi*, f. 20vb; citato in Chen, Schabel, *Aristotle's Ethics in Guiral Ot's Commentary on I Corinthians*, p. 256.

⁴³ *Ibid.*, pp. 258-259.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 260-261: «Ad secundum, dicendum, sicut dictum est, quod Philosophus dicit felicitatem esse ab homine, non negat tamen ipsam esse a Deo. Fides autem dicit ipsam esse ab homine et a Deo. Primum per Philosophum affirmatur, secundum autem non negatur. Ad tertium, dicendum quod fides dicit felicitatem meritoriam non esse post mortem, sed solam praemiariam. Philosophus autem, veritati fidei concordans, dicit felicitatem

L'esegesi di Odone ritorna, dopo quasi un secolo, alle posizioni dello Ps.-Peckham: la felicità che l'uomo può sperimentare in questa vita è la virtù. Questa è la felicità di cui parla Aristotele nell'*EN*.

Dopo l'intuizione di Tommaso che descrive la felicità contemplativa di Aristotele, frutto dell'attività dell'intelletto, come un obiettivo alla portata dell'uomo *viator*, con Odone si reitroduce l'idea secondo cui Aristotele tratta nell'*EN* della felicità pratica della vita attiva la quale permette il conseguimento delle virtù morali. Entrambe sono felicità imperfette, ma la modalità del loro conseguimento è diverso: Tommaso valorizza il percorso conoscitivo dell'uomo, mentre Odone insiste sul comportamento dell'uomo che si procura dei meriti in vista dei premi della vita futura⁴⁵.

6. Osservazioni conclusive

Questo rapido percorso all'interno della tradizione dei commenti parigini all'*EN* ha mostrato le difficoltà dei commentatori ad essere fedeli al pensiero di Aristotele. Fra gli autori esaminati, soltanto Radulfo Brito, nella prima redazione del suo commento, sembra riuscire a "liberare" il Filosofo dalla teologia⁴⁶. Tuttavia, come si è detto, egli resta legato, nella forma e nella dottrina, al testo teologico di Tommaso, e frequentemente riporta anche la soluzione teologica al problema che sta affrontando.

Da quanto detto, è emerso che, nel XIII-XIV secolo a Parigi, la ricezione dell'*EN* fu significativamente condizionata dalla teologia. Il principale fattore di travisamento del pensiero aristotelico consiste nella concezione teologica di un bene perfetto che trascende l'uomo, perché coincidente con Dio. Di conseguenza, la felicità, che risiede nell'acquisizione di quel bene perfetto, diventa una condizione inaccessibile all'uomo senza l'aiuto della divinità. Soltanto i commentatori che distinguono il punto di vista filosofico da quello teologico, come Radulfo e gli altri commentatori della fine del XIII secolo, riescono a ritagliare uno spazio in cui far emergere il pensiero genuino di Aristotele.

de qua loquimur non esse post mortem, de praemioria vero, quia eam non noverat, tacuit, melius reputans tacere de incognitis quam aliquid temere et sine probatione dicere».

⁴⁵ Odone ritiene, infatti, che la felicità *meritoria* faccia meritare all'uomo virtuoso la felicità *praemioria nella vita futura*.

⁴⁶ L'espressione, riferita ai maestri delle Arti autori della "famiglia" di commenti della fine del Duecento, è di Costa, *L'Éthique à Nicomaque à la Faculté des Arts de Paris avant et après 1277*, p. 103.

Tuttavia, questa distinzione di ambiti non è bastata ai commentatori della prima metà del XIII secolo, che eppure vi fanno spesso ricorso nella loro esegesi (*secundum philosophum, secundum theologos*)⁴⁷. Il loro “universo di pensiero”, come ha sostenuto Gauthier, era ancora quello agostiniano⁴⁸. Inoltre, essi non ebbero un modello di esegesi “aristotelico”, quale fu Tommaso per i maestri successivi, da cui trarre ispirazione e dal quale eventualmente prendere le distanze. Un secolo più tardi, la situazione è ribaltata: il punto di partenza per i maestri di teologia che commentano l'*EN* è la dottrina cristiana rispetto alla quale viene mostrato l'accordo con Aristotele. Questa “teologizzazione” di Aristotele, comunque, non riguarda tutti commenti del XIV secolo: altri maestri, come Walter Burley e Giovanni Buridano elaborarono un'interpretazione strettamente filosofica⁴⁹.

Ciò nondimeno, si può affermare che l'esegesi medievale dell'*EN* fu fortemente influenzata dalla teologia; del resto la morale di Aristotele, ad esempio la teoria delle virtù, fu ritenuta per molti aspetti compatibile con il pensiero cristiano che la integrò e se ne servì per l'elaborazione della teologia morale.

⁴⁷ O. Lottin, *Psychologie et morale à la Faculté des arts de Paris aux approches de 1250*, in Id., in *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, 6 voll., Louvain-Gembloux, 1942-1960, I, pp. 505-534; Buffon, *Philosophers and Theologians on Happiness*, pp. 460-476; Zavattero, *I primi commentatori latini dell'Ethica Nicomachea: interpreti fedeli di Aristotele?*, in P. Bernardini (a cura di), *I manoscritti e la filosofia*. Atti della giornata di studi, Siena, 18 aprile 2007, Edizioni dell'Università, Siena, pp. 67-84.

⁴⁸ Cfr. Gauthier, *Le cours sur l'Ethica nova d'un maître ès arts de Paris*, p. 93.

⁴⁹ Lo precisa opportunamente Costa, *Le théologien et l'Éthique à Nicomaque*, p. 88.

Pietro Pomponazzi, la question de l'universel et le statut de l'intellect

Joël Biard

Dans une lettre bien connue, Marsile Ficin avait décrit l'aristotélisme comme structuré par l'opposition entre averroïstes et alexandristes, la question de l'immortalité de l'âme se trouvant au cœur de cette opposition¹. Depuis la fin du XIII^e siècle, cette question était posée, traitée et résolue dans le cadre d'une configuration de questions et de réponses possibles qui avaient trouvé leur formulation quasi-définitive avec Buridan; ce complexe de questions et de réponses était configuré par un triangle formé de trois positions-types, celle d'Averroès, celle d'Alexandre d'Aphrodise et celle de la foi chrétienne formulée par Thomas d'Aquin². Mais ce qui marque les débats de la fin du XV^e et du début du XVI^e siècle, c'est surtout une exploration plus approfondie et systématique de l'opposition entre Averroès et Alexandre.

Pietro Pomponazzi³ enseigne en différentes universités d'Italie du Nord, et principalement à Padoue et Bologne de 1488 à 1525. Or Padoue, au début du XVI^e siècle est dominé par l'interprétation averroïste d'Aristote. Bruno Nardi a attiré l'attention sur le témoignage de Gaspard Contarini, le «Contradicteur» de l'*Apologie*, qui était étudiant en arts à Padoue en 1504. Selon celui-ci, per-

¹ Marsile Ficin, *Opera omnia*, I, p. 872 (*Epistolarum libri VIII*): «Totus enim terrarum orbis a Peripateticis occupatus in duas plurimum divisus est sectas, Alexandrinam et Averroicam. Illi quidem intellectum nostrum esse mortalem existimunt, hi vero unicum esse contendunt. Utrique religionem omnem funditus aequè tollunt»; la lettre est datée de 1492, mais on trouve déjà des éléments allant en ce sens dans la *Théologie platonicienne*.

² Voir A. de Libera, *Formes assistantes et formes inhérentes. Sur l'union de l'âme et du corps du Moyen Âge à l'Âge classique*, in «Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge», 81 (2014), pp. 197-248; amorcée à la fin du XIII^e siècle, donc antérieurement au concile de Vienne en 1311-1312, cette topique trouve en vérité chez Buridan sa formulation consolidée qui se maintient durant près de deux siècles.

³ Valeria Sorge a publié en 2010 un important ouvrage sur Pomponazzi: *Tra contingenza e necessità: l'ordine delle cause in Pietro Pomponazzi*, Mimèsis, Milano, 2010. Pour une introduction générale à la pensée de Pomponazzi, voir J. Kraye, «Pietro Pomponazzi (1462-1525). Secular Aristotelism in the Renaissance», in R. Blum (éd.), *Philosophers of the Renaissance*, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 2010, pp. 92-115; M. Craig, «Pietro Pomponazzi», in *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (en ligne). Voir aussi B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Felice le Monnier, Firenze, 1965.

sonne n'était tenu pour péripatéticien ni même philosophe s'il n'embrassait la doctrine du Commentateur⁴. Dans la même page, cependant, il évoque aussi la présence notable de la doctrine alexandriste: «Quare Alexandri Aphrodisi sententiam de animi immortalitate alijs præferendam existimabam, licet multis Aristotelis dictis non plane consentientem»⁵.

Ainsi, du début des années 1490 jusqu'en 1521 Pomponazzi commente le traité de l'âme d'Aristote en s'appuyant sur le commentaire d'Averroès. Le climat intellectuel n'est cependant plus celui du milieu du XIV^e siècle. L'évêque de Padoue a interdit en 1489 de défendre publiquement la théorie de l'unité de l'intellect, ce qui oblige à certaines précautions ou circonlocutions en matière de psychologie ; puis en 1513 lors de la 8^e session du V^e concile de Latran, dans la bulle *Apostolici regiminis*, le Pape a condamné à la fois l'averroïsme et l'alexandriste, et prescrit à tous les philosophes de défendre la vérité de la foi catholique selon laquelle l'âme est la forme du corps humain, immatérielle et infusée en chaque individu⁶. C'est sur ce terrain miné qu'évolue Pietro Pomponazzi. Si la postérité a surtout retenu son *De immortalitate animae*, publié en 1516, ce texte ne se comprend pleinement qu'une fois replacé dans la continuité de ses prises de positions et de son évolution sur les questions de psychologie, d'anthropologie et de théorie de la connaissance. Dans ce qui suit, je m'appuierai principalement sur une question datant de 1504, publiée par Kristeller⁷, puis plusieurs commentaires, mêlant exposition et questions, datés de 1514-1515 et

⁴ Gaspari Contarini, *De immortalitate animae*, in *Opera*, Venetiis, 1578, f^o 179: «Cæterum cum Patauij essem, quo in gymnasio totius Italiæ celeberrimo Auerrois commentatoris nomen, atque auctoritas plurimum poterat, omnesque eius auctoris positionibus assentiebantur, easque velut oracula quædam cernui excipiebant. Plurimum, ut nosti, celebris erat apud omnes eius de unitate intellectus positio, ideo ut qui aliter sentirent neque peripatetici, neque philosophi nomine digni putarentur»; voir A. Poppi, *Saggi sul pensiero di Pietro Pomponazzi*, Editrice Antenore, Padova, 1970, p. 50 – dans tout ce qui suit j'utiliserai largement la première partie de cet ouvrage, «Ci fu una evoluzione in senso alessandrista nel pensiero del Pomponazzi?».

⁵ Contarini, *ibid.*; sur l'alexandriste, y compris la structuration des débats par l'opposition entre Averroès et Alexandre voir E. Kessler, *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul*, in «Early Science and Medicine», 16 (2011), pp. 1-93.

⁶ Voir A. de Libera, art cit, pp. 212 sgg.; cf. *Bulla Apostolici regiminis*, éd. H. Denziger et A. Schönmetzer dans *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg-Bâle-Rome-Vienne, 1997 (1^{re} éd. 1854), § 1440-1441.

⁷ *Questio de immortalitate anime*, provenant du ms. Napoli, Bibl. naz. VIII D 81, dans P. O. Kristeller, *Two unpublished Questions on the Soul by Pietro Pomponazzi*, in «Medievalia et humanistica» fasc. IX (1955), pp. 76-101, rééd. in Id., *Studies in Renaissance Thought and Letters*, t. III, Roma, Edizione di storia e letteratura, 1933, pp. 359-392. Le texte a été transcrit par le vénitien Antonio Surian en 1506 mais le cours date de 1504 (voir A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, Antenore, Padova, 1970, pp. 31-32). C'est cette date que j'utiliserai par la suite. Sur les différentes questions de ce manuscrit qui ont été éditées, voir M. Chianese, «Introduzione» à Pomponazzi, *Expositio super I De anima Aristotelis et Commentatoris, 1503*, riportata da Antonio Surian, Roma, 2018, p. ix.

de 1519-1520⁸. Je voudrais revenir, pour tenter de l'approfondir, sur un aspect de la pensée de Pomponazzi qui a déjà été noté, à savoir comment il passe, dans les questions de psychologie et de noétique, d'une lecture d'Aristote privilégiant l'interprétation d'Averroès⁹, même si ce dernier est jugé détestable par certains aspects, à une interprétation alexandriste laquelle, quoique jugée contraire à la vérité de la foi, est considérée comme conforme à la raison naturelle¹⁰.

1. Entre Charybde et Scylla

a. Un rapport ambivalent à Averroès

Dans ses premières questions sur l'âme, Pomponazzi soutient que la lecture d'Averroès constitue la meilleure interprétation d'Aristote. En même temps, s'il se rallie à la position de la foi catholique en dépit des nombreuses objections qu'elle peut susciter d'un point de vue rationnel¹¹, il ne conclut pas pour autant, comme le suggérera dix ans plus tard la fin du *De immortalitate anime*, qu'il s'agit d'une question indécidable sur le plan rationnel (*problema ad utramque*

⁸ Voir l'édition électronique par B. Mojsisch: *Fragmenta super libros Aristotelis de anima*, 1514-1515, et *Quaestiones super libros de anima*, 1519-1520, ed. 2012, URL: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Pomponatius/pom_intr.html. Le texte daté par Mojsisch de 1514-1515 est le même que celui qui était daté par Nardi de 1512-1513, dans B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, chap. IV: «Il problema dell'immortalità dell'anima negli scritti anteriori al *De immortalitate anime*», Felice Le Monnier, Firenze, 1965, pp. 149-203, ici pp. 182-183. Une autre question, de 1521, a été éditée par St. Perfetti, «*An anima nostra sit mortalis*». *Una questio inedita discussa del Pietro Pomponazzi nel 1521*, in «Rinascimento», 38 (1998), pp. 205-226 (texte pp. 217-226). En fait, cette question est centrée sur le problème de savoir s'il revient au physicien (*naturalis*) de prendre toute âme en considération, et affirme clairement (et selon lui, contre Aristote!) qu'il lui revient de considérer toute âme, y compris l'intellective; elle n'inclut qu'un bref développement sur la mortalité, qui défend clairement une interprétation mortaliste de la pensée d'Aristote.

⁹ Au delà de ces questions de psychologie et de noétique, il convient de rappeler que plus généralement Pomponazzi se considère clairement comme «averroïste», comme on le lit encore dans un commentaire sur la physique de 1518: «[...] notandum est quod multi Averroistae, de quorum numero ego sum [...]» – cité d'après Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Le Monnier, Firenze, 1965, p. 239, note 1.

¹⁰ Pour situer Pomponazzi dans l'histoire des débats sur le statut de l'âme intellectuelle, voir G. di Napoli, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, 1963 ; E. Kessler, «The Intellective Soul», in C. B. Schmitt, Q. Skinner, E. Kessler, J. Krayer (eds), *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, 1998, pp. 485-534 ; P. Blum, «The immortality of the Soul», in *The Cambridge Companion to Renaissance Philosophy*, James Hankins, Cambridge, 2007, pp. 211-233 ; L. Casini, «The Renaissance debate on the immortality of the soul», in P.J.J.M. Bakker and J.M.M.H. Thijssen (eds), *Mind, Cognition and Representation. The Tradition of Commentaries on Aristotle's De anima*, Ashgate, Aldershot, 2007 (rééd. Routledge, 2016), pp. 127-150; L. Spruyt, «The Pomponazzi Affair. The Controversy over the Immortality of the Soul», in H. Lagerlund and B. Hill (eds), *The Routledge Companion to Sixteenth Philosophy*, Routledge, 2017, pp. 225-246.

¹¹ *Questio de immortalitate anime*, éd. Kristeller p. 378: «Cristianorum [...] theologorumque currit opinio, vera quidem et sancta, de qua nemini dubium accidere debet, scilicet asserens animam esse immortalem [...] Patitur autem veritas ista fere infinitas instantias»; Pomponazzi présentera toutefois, plus loin, des réponses possibles à ces objections.

partem probabile). En effet, Pomponazzi averti par avance qu'il n'adopte pas la position attribuée à Scot, lequel aurait soutenu qu'Aristote ne tranche pas la question de la mortalité ou de l'immortalité¹². Pomponazzi suit en cela Agostino Nifo qui jugeait dans le *De intellectu* de 1503 que l'immortalité ne saurait être un problème «neutre» au regard de la raison¹³. L'immortalité n'est *pas seulement* un article de foi, elle peut être appuyée par des arguments rationnels, provenant notamment de la tradition platonicienne, selon une convergence entre platonisme et foi chrétienne qui avait été mise en avant par Ficin¹⁴. De surcroît, elle se trouve rapprochée de la philosophie d'Avicenne¹⁵.

La thèse mortaliste, quant à elle, est référée aux Épicuriens et à Alexandre¹⁶. Pomponazzi cite souvent Alexandre par l'intermédiaire de Thomas d'Aquin, en particulier le *De unitate intellectus contra Averroistas*¹⁷, mais il utilise aussi, sous le titre *Paraphrasis, l'Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, traduite en latin par Jérôme Donat en 1495¹⁸. Il arrive à Pomponazzi de caractériser la position alexandriste comme celle de la raison naturelle¹⁹. Mais c'est Averroès et non Alexandre qui présente la plus juste interprétation d'Aristote:

¹² *Ivi*, p. 373: «Dicit Ioannes Scotus quod non se determinavit Aristoteles. Hoc autem, ut ipse ait, est problema ad utramque partem probabile; [...] Ego tamen dico, cum supportatione tamen tanti viri, quod falsum est quod ipse dicit, videlicet quod probabiliter possit teneri opinio Alexandri.» La position scotiste était influente parmi les milieux franciscains de Padoue à la fin du xv^e siècle. Le chapitre xv du *De immortalitate animae* fait en revanche clairement de la question de l'immortalité un «problème neutre», *neutrum problema*, avant d'évoquer Scot à la page suivante sans toutefois lui attribuer explicitement cette doctrine; sur le rapport à Scot voir T. Suarez-Nani, «Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas d'Aquin», in J. Biard et Th. Gontier (eds), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Grüner, Bochum, 2009, pp. 29-46. Je citerai le *De immortalitate animae* d'après l'édition-traduction de Thierry Gontier, Paris, Les Belles Lettres, 2012, voir ici pp. 210-213; voir aussi la traduction italienne, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, trad. V. Perrone Compagni, Firenze, L. Olschki, 1999.

¹³ Agostino Nifo, *De intellectu*, I, 1, c. 7, éd. L. Spruit (rééd. de Venetiis, 1554), Brill, Leiden, 2011, p. 134. La formulation «problème neutre» s'appuie sur les *Topiques* d'Aristote: voir I, 11, 104 b 1-2.

¹⁴ Voir *ivi*, c. 8, pp. 143-149.

¹⁵ Pomponazzi, *Questio de immortalitate anime*, éd. cit. p. 382: «Restat modo veram Cristianorum opinionem substantiare, que quidem est ex toto Avicenne in sexto *Naturalium*, et licet aliquantulum videatur discrepare superficialitatenus ab opinione ista in quibusdam frivolis, attamen nulla fundamentaliter est differentia inter eos».

¹⁶ *Ivi*, p. 370: «Queritur an virtus intellectiva sit immortalis, quatenus sonare videntur verba Philosophi, an sit mortalis, quemadmodum alii voluerunt, sicuti Alexander et Epicureorum secta. Hec questio pro qualibet sui parte habet defensores maximos, et rationes cum auctoritatibus fortissimis»; voir aussi *Fragmenta super libros de anima Aristotelis (1514-1515)*, édition en ligne B. Mojsisich, L. III, qu. «Utrum anima sit mortalis», § 24 sgg.

¹⁷ Voir par exemple *Fragmenta...*, § 62.

¹⁸ Voir E. Kessler (éd.), *Alexandri Aphrodisiensis Enarratio de anima ex Aristotelis institutione*, übersetzt von Hieronymus Donatus. Neudruck der ersten Ausgabe, Brescia, 1495, mit einer Einleitung von Eckhard Kessler, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2008. Alexandre a aussi écrit un commentaire sur le traité d'Aristote, mais seuls quelques fragments ont été conservés.

¹⁹ *Questio de immortalitate anime*, p. 382: «Respondetur quod mihi videtur quod stando in puris naturalibus possit substantiari opinio Alexandri [...]»; p. 384: «Nota tamen quod ista responsio facit pro opinione Alexandri, et stando in puris naturalibus mihi videtur quod opinio Alexandri sit satis substantabilis».

Immo dico quod Averroes optime ipsam [= opinionem Alexandri] improbavit, et credo etiam quod opinio Averrois expresse fuerit opinio Aristotelis²⁰.

De opinione autem Averrois mihi videtur quod fuerit opinio Aristotelis²¹.

Pomponazzi n'assume pas pour autant la doctrine de l'unité de l'intellect possible. S'il y a deux positions permettant en première approche de sauvegarder l'immortalité de l'âme²², celle de la foi et celle d'Averroès, Pomponazzi rejette fermement cette dernière: «Dicat autem quisque quicquid vult, ego magis abhorreo opinionem Averrois quam diabolium».

La principale critique contre l'averroïsme concerne l'unité de l'homme. À plusieurs reprises au cours de son œuvre, Pomponazzi distinguera deux tendances chez les averroïstes. Dans la question de 1504, il oppose deux manières d'argumenter en faveur de l'immortalité. La première est celle de Platon, qui serait aussi, selon Albert le Grand, celle de Grégoire de Nysse: elle fait de l'âme l'analogie du pilote dans le navire. C'est également l'opinion que l'on assigne souvent à Averroès mais Pomponazzi doute que ce fût vraiment la sienne²³. Quoi qu'il en soit elle ne peut pas être soutenue car elle compromet immédiatement l'unité de l'homme²⁴. L'autre est l'opinion de «certains que se considèrent comme averroïstes»: elle fait de l'âme une forme qui donne l'être au corps. Parmi les formes, en effet, certaines sont éduites de la matière, d'autres en sont indépendantes, et tel est le cas de l'âme intellectuelle. Cependant, si l'âme n'a pas besoin du corps pour être, et si dans son opération d'intellection elle ne requiert aucunement le corps, elle est encore logée en lui plus qu'elle n'en est vraiment la forme, de sorte qu'en fin de compte elle compromet tout autant que la précédente l'unité de l'homme: «si sint duo per se existentia, quomodo poterit ex eis fieri unum per se?»²⁵.

Pomponazzi y revient, avec un dispositif un peu différent, dans le long

²⁰ *Ivi*, p. 373.

²¹ *Ivi*, p. 380.

²² L'autre est évidemment celle de la foi, que Pomponazzi a dans un premier temps exposée brièvement en la renvoyant à un simple argument scripturaire: «Dicit Augustinus quod Christus in resurrectione ostendit animam esse immortalem, et hec est firmior et efficacior ratio que adduci potest pro illa parte» (*Questio...* p. 372). On peut élever des objections qui tournent toutes, elles aussi, autour de la question de l'unité entre deux substances hétérogènes de nature et de dignité différentes et existant par soi (*Ivi*, p. 378).

²³ *Ivi*, p. 377. «Ascribitur quoque opinio illa Averrois pro parte, licet illa non fuerit eius opinio ex toto».

²⁴ *Ibid.*: «Ista opinio tamen mihi videtur extrema fatuitas, contra quam sic primo arguitur: si anima est tantum movens forma, quomodo ex anima et corpore fiet unum per se?» D'autres difficultés s'ensuivent, sur la localisation de l'âme séparée, sur les modes d'intellection, sur l'unité de l'homme qui sent et de celui qui intelligne, etc.

²⁵ *Ivi*, p. 378.

commentaire de 1514-1515 édité par Mojsisch sous le nom de *Fragmenta super libros de anima*. Il y aurait deux manières de comprendre Averroès. La première pose l'âme comme forme assistante. C'est selon Pomponazzi la position attribuée à Averroès par Albert et Thomas; il doute à nouveau que ce fût la sienne, cependant on la trouve chez Jean de Jandun²⁶. L'autre en fait une forme qui donne l'être au corps²⁷. Cette dernière fut adoptée par Achillini à Bologne ou Tiberio Bacilieri à Padoue²⁸. Les théories de l'âme comme moteur (platonisme) ou comme forme assistante (averroïsme dans sa version jandunienne) compromettent radicalement l'unité de l'homme. La version des averroïstes ultérieurs, posant simplement une dépendance essentielle et mutuelle entre l'âme intellectuelle et le corps, apparaît en revanche comme la recherche d'une voie médiane²⁹. Ce serait donc la meilleure façon de comprendre Averroès «et par conséquent Aristote»³⁰. Jusqu'en 1515, Pomponazzi juge par conséquent que la lecture de Thémistius et d'Averroès est conforme à la pensée d'Aristote, même si cela ne l'empêche pas d'exposer en fin de compte sa perplexité: «remoto lumine fidei ego valde perplexus sum in materia ista»³¹.

b. *La difficulté de l'alexandrisme*

En revanche, des objections sont soulevées contre l'alexandrisme. Comme Antonino Poppi l'avait remarqué, c'est l'immatérialité des objets propres à l'intellect, et en particulier les universels, qui constitue la principale difficulté. Car si l'intellect reçoit les universels, il doit les recevoir sur un mode approprié³². Or c'est précisément *ce mode de réception* qui a fait difficulté: «solum argumentum quod est ex parte modi intelligendi inter omnia alia semper fecit mihi magnam difficultatem»³³.

Dans les *Fragmenta* de 1514-1515, au cours de la question «Est-ce que l'âme est mortelle ou non?», l'un des arguments initiaux formulés contre la matéri-

²⁶ *Fragmenta*, L. III, *Questio* «*Utrum anima sit mortalis vel non*», § 31: «[...] fabulam, quam fingit Ioannes de Ianduno, quod homo, sumendo hominem pro aggregato ex corpore et intellectu assistente, intelligit».

²⁷ *Ivi*, § 32: «Ideo posteriores Averroistae melius dixerunt intellectum dare esse».

²⁸ Voir B. Nardi, *Studi su Pietro Pomponazzi*, p. 165.

²⁹ Elle était déjà présentée ainsi dans la question de 1504: «Quia ergo non est tanta unitas inter animam intellectivam et corpus quanta est inter materiam et formam materialem neque tanta separatio quanta est inter nautam et navim, ideo se habet sicut medium» (p. 381).

³⁰ *Questio de immortalitate anime*, pp. 381-382.

³¹ *Ivi*, p. 380.

³² Voir *Expositio super III^o de anima* 1499-1500, éd. B. Mojsisch (d'ap. M. R. Pagnoni), 2013, t. 5, § 78.

³³ Pomponazzi, question «*Quomodo anima sit forma*», 1504, seconde rédaction (ms. Naples VIII E 42), éd. A. Poppi, *Corsi inediti...*, vol. II, p. 42.

té de l'âme est le suivant: «Nous ne pouvons pas dire que [l'âme] soit matérielle puisqu'elle connaît universellement, ce qui ne peut être le cas si l'intellect était matériel et étendu»³⁴. Déjà en 1504, c'était la connaissance des universels qui paraissait incompatible avec le fonctionnement d'un intellect immergé dans le corps: «Contra Alexandrum multum valet argumentum illud de universali»³⁵. À la différence de Galien, qui estimait que l'on ne pouvait connaître un universel tel que l'homme en général sans se représenter un homme ici et maintenant, Alexandre admettrait en effet la possibilité d'une saisie immédiate de l'universel en tant que tel par l'intellect³⁶. Or comment cela serait-il compatible avec un intellect tiré de la matière et immergé dans le corps³⁷? Et Pomponazzi maintient, à la différence de Vernia³⁸, que la possibilité de la connaissance universelle d'une part, la mortalité d'autre part coexistent bien chez Alexandre.

La difficulté³⁹ concerne le statut «non-mélangé» de l'intellect, *inmixtus*, ou «abstrait», *abstractus*⁴⁰. Si l'on pose comme abstraite une partie de l'âme qui n'a aucunement besoin du corps, comment est-il possible que seulement une partie soit ainsi abstraite et non pas l'âme tout entière? Et si c'est toute l'âme qui est «abstraite», elle ne saurait être matérielle. Or cette contradiction se manifeste particulièrement dans l'intellection universelle. Si l'acte d'intelliger est fondé en toute l'âme, puisque selon Alexandre celle-ci est étendue, le mode d'intelliger ne peut être universel⁴¹. Si c'est dans une partie de l'âme, alors ce sera dans une partie divisible, donc organique⁴².

³⁴ *Fragmenta super libros de anima Aristotelis (1514-1515)*, III, «Utrum anima sit mortalis vel non», éd. Mojsisch § 8: «Amplius non possumus dicere quod sit materialis, quia universaliter cognoscit, quod non potest esse si intellectus esset materialis et extensus»; URL: http://www.hs-augsburg.de/~harsch/Chronologia/Lspost15/Pomponatius/pom_intr.html.

³⁵ *Questio*, p. 380; il renvoie à l'argumentation développée p. 371.

³⁶ *Ivi*, p. 374.

³⁷ Le postulat selon lequel seul un intellect éternel et universel (donc unique) peut recevoir les universaux, eux-mêmes immatériels, est un élément clé de l'averroïsme: voir à ce sujet E. Kessler, *Alexander of Aphrodisias and his Doctrine of the Soul*, p. 17.

³⁸ D'après A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito*, p. 53, n. 2: certains, comme Vernia, concluaient de cet argument que selon Alexandre l'âme intellectuelle ne serait pas matérielle; cf. E. Kessler, *Alexander of Aphrodisias...*, p. 34.

³⁹ Une autre difficulté concerne le statut de l'intellect agent: Alexandre l'assimile à Dieu alors que pour Aristote l'intellect agent est une partie de notre âme.

⁴⁰ Le terme «abstractus» pour désigner le statut séparé de l'intellect vient clairement d'Averroès; voir Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, rec. F. Stuart Crawford, Cambridge Massachusetts, The Medieval Academy of America, 1953. À bien des égards en effet l'exposition de Pomponazzi est un sur-commentaire d'Averroès.

⁴¹ *Fragmenta*, III, «Utrum anima sit mortalis vel non», § 59: «Si [est] in tota anima, cum sit extensa, non recipiet universaliter, sed signate merito quantitatis».

⁴² *Ibid.*

Or dans le *De immortalitate animae* de 1516 Pomponazzi ne s'embarrassera plus de ces hésitations. La lecture proposée par Alexandre est désormais considérée comme la juste interprétation d'Aristote. S'il ne nomme pas Alexandre, la description donnée est sans équivoque, et dans les *Questions sur les parties de animaux* de 1521, en se référant au *De immortalitate anime*, il affirme bien que selon Aristote l'âme est mortelle, engendable et corruptible. Qu'est-ce donc qui a permis voire suscité chez Pomponazzi un tel basculement⁴³ ? L'explication se trouve dans les paragraphes 150 et suivants, lorsque Pomponazzi précise comment il faut selon lui entendre la dépendance de l'intellect à l'égard du corps. Mais c'est la théorie de l'universel qui constitue le point de bascule.

2. Pomponazzi et la question de l'universel

Pomponazzi a toujours défendu à propos de l'universel une position qui combine des éléments thomistes et certains éléments nominalistes, même s'il rejette certaines formulations des nominalistes⁴⁴. *L'Expositio* sur le livre I^{er} *De l'âme* datée par Poppi de novembre 1503, comprend déjà une question sur l'universel⁴⁵. Je ne vais la considérer ici, mais me tourner à nouveau vers les *Fragmenta* de 1514-1515 où le problème est repris, développé et précisé. Le champ des positions en présence est alors structuré par quatre orientations.

La première position est celle de Platon, assez brièvement exposée, et appuyée par des arguments qui concernent d'une part la génération, d'autre part la science; elle est censée avoir été «détruite» par Aristote⁴⁶.

La deuxième est celle des «réalistes», qui est «plus monstrueuse que la précédente»; ils posent qu'il y a un universel réel, indépendamment de toute opération de l'intellect («secluso omni opere intellectus»). Qui sont-ils? Burley, Paul de Venise, et Jean Scot – il faut entendre ici Scot Érigène et non pas Jean

⁴³ Voir *De immortalitate animae*, chap. iv, p. 21, où il rejette l'interprétation averroïste d'Aristote: «Quamvis hæc opinio tempestate nostra sit multum celebrata et fere ab omnibus pro constanti habeatur eam esse Aristotelis, mihi tamen videtur quod nedum in se sit falsissima, verum inintelligibilis et monstruosa et ab Aristotele prorsus aliena».

⁴⁴ Voir Poppi, *Saggi...*, «Anti-platonismo e flessioni nominalistiche nelle dottrina del concetto di Pietro Pomponazzi», pp. 93-116.

⁴⁵ Voir A. Poppi, *Corsi inediti dell'insegnamento padovano*, II, Padova, 1970, pp. 95-151: *Questio de universalibus*; texte identique dans *Expositio super I. De anima*, ed. M. Chianese, 2018, pp. 86-119.

⁴⁶ *Fragmenta*, I, ed. B. Mojsisch, «Utrum dentur universalia realia?», § 2et 3.

Duns Scot⁴⁷. Comment comprendre la différence avec la première opinion ? Platon posait des universels séparés, incorporels. Ici, les universels sont réellement distincts, mais ne sont pas séparés «loco et subiecto»⁴⁸. Si cette opinion semble d'une monstruosité extrême⁴⁹, c'est parce que cette nature serait commune en chacun de nous et (en tant que *res*) composée de matière et de forme.

La troisième opinion est celle de Duns Scot, selon qui l'universel est une nature commune, apte à être en plusieurs, séparément de toute opération de l'intellect (en quoi elle converge avec la deuxième opinion). Les universels ne sont pas distincts des singuliers réellement mais s'en distinguent «ex natura rei»⁵⁰. Pomponazzi tranche: «ista opinio quamvis sit doctissimi viri, tamen mihi videtur esse falsa», et il lui oppose la distinction de l'être réel et de l'être intentionnel d'après le *De ente et essentia* de Thomas.

La quatrième opinion, enfin, est présentée de manière éclectique: «Quarta opinio iudicio meo est Averrois, sancti Thomae et Nominalium, licet Nominales in solo modo respondendi non conveniunt cum istos»⁵¹. Le fond de cette thèse, qui la distingue des autres, est que l'universel n'existe pas indépendamment d'une opération de l'intellect:

secluso omni opere intellectus non est ponendum universale, et per universale intelligunt, quod est aptum natum esse in pluribus et de multis praedicari indifferenter se habens ad multa singularia, immo nullum reale est indifferens ad plura singularia, sed omne reale est singulare signatum ens determinatum⁵².

Des précisions suivront, mais tout est déjà dans ces quelques lignes. La singularité de tout étant est présupposée: tout ce qui est réel est un étant singulier déterminé. Par conséquent, l'universel ne peut être qualifié de réel, contrairement à ce que prétendaient toutes les autres positions. L'universel dépend d'une certaine opération de l'intellect. L'universel peut être prédiqué de plusieurs, et en ce sens il est «indifférent» ou indifférencié. Pourtant, non sans ambiguïté, l'universel est «apte par destination à être en plusieurs». L'expression semble aller au delà d'un simple rapport d'attribution. L'universel est posé en plusieurs. L'universel est un mode de considération qui se trouve formellement

⁴⁷ En 1503, Pomponazzi désignait Duns Scot sous le nom usuel de Jean Scot, mais la construction de la présente question suggère une autre hypothèse.

⁴⁸ *Fragmenta*, qu. cit. § 15: «Tertia conclusio: Licet universalialia sint realia et realiter distincta a singularibus, non tamen propter hoc universalialia sunt separata a suis singularibus loco et subiecto».

⁴⁹ *Ivi*, § 17: «Ista secunda opinio mihi videtur in extremo monstruositas, non intelligibilis».

⁵⁰ *Ivi*, § 22 sgg.

⁵¹ *Ivi*, § 33.

⁵² *Ibid.*

dans l'intellect et dénominalement dans la chose⁵³. Quoi qu'il en soit, c'est bien l'intellect qui produit l'universalité⁵⁴, qu'il s'agisse de l'universel indifférent, tel que l'homme en général, ou de l'universel rapporté aux singuliers, à savoir les genres et les espèces.

Qu'est-ce qui permet de produire une telle universalité? Du côté de l'intellect, cela vient de sa «perfection» et de son «excellence», qui lui permet de conjindre des éléments séparés et de séparer ce qui est rassemblé. C'est même là son aspect «divin» (*multum habet de divino*)⁵⁵.

Cette théorie permet-elle à elle seule de dépasser les «difficultés» qui avaient été décelées dans la théorie alexandriste? Ce n'est pas certain. Il faut encore examiner le rôle du fantasme dans l'opération intellectuelle. Dans une question ultérieure⁵⁶, en réponse à un argument qui suggère que les fantasmes ne serviraient à rien pour intelliger ce qui n'est pas joint à la matière, Pomponazzi répond en soulignant leur nécessité dès lors que nous ne comprenons pas les abstraits «parfaitement»:

Ad argumentum ergo dicitur quod phantasmata deserviunt nobis ad intelligendum abstracta quia aliter non possumus ea intelligere. *Et ratio concluderet si abstracta perfecte intelligeremus*⁵⁷.

Le point sensible est donc la possibilité ou non pour l'intellect d'intelliger parfaitement les universels abstraits de toute condition singulière et matérielle⁵⁸.

3. Statut intermédiaire de l'intellect humain et intellection imparfaite des formes abstraites

Dans le chapitre ix du *De immortalitate anime*, Pomponazzi repart du statut intermédiaire de l'homme, conformément à un schéma qui est constant

⁵³ Voir *ivi* § 57: «Sed unum est notandum, quod unus scholaris dixit, utrum universale sit aggregatum ex re considerata et modo considerandi an sit modus considerandi tantum. Dixi, quod universale est modus considerandi, qui formaliter est in intellectu, sed denominative in re considerata».

⁵⁴ Voir *ibid.*

⁵⁵ *Ivi*, I, qu. «Utrum dentur universalia realia?», éd. Mojsisch § 34: «Habet hoc ex sua perfectione et excellentia cum coniungit separata per collationem similitudinis sumptae ex comparatione et coniuncta disiungit abstrahendo, quoniam multum habet de divino».

⁵⁶ «Utrum intellectus in omni sua actione egeat phantasmata?».

⁵⁷ Question citée, § 8.

⁵⁸ Selon Gill Kraye (art. cit., p. 99), c'est dans les leçons sur le *De caelo* de 1515-1516, en traitant de l'éternité du monde, que Pomponazzi aurait modifié son appréciation d'Alexandre en tant qu'interprète de la philosophie d'Aristote.

dans sa doctrine, et il en tire les conséquences sur le plan gnoséologique⁵⁹. Il y a trois modes selon lesquels une forme peut être séparée de la matière⁶⁰. Certaines formes sont totalement séparées de la matière et n'ont aucunement besoin du corps pour leur opération cognitive. Ce sont «les substances séparées que nous appelons intellects ou intelligences». D'autres formes, qui ont la capacité de connaître, même si elles connaissent les choses sensibles par des images (ou *species*) qui ont un certain mode d'immatérialité, sont cependant «les dernières dans le genre des formes qui connaissent» car de telles connaissances sont reçues dans un organe. Mais «la nature procède par ordre», de sorte qu'entre ces deux types de puissances cognitives, il y a un intermédiaire qui «n'est ni totalement abstrait ni totalement immergé dans la matière»⁶¹.

La conséquence qui en est tirée dans le *De immortalitate animae* est que non seulement l'intellect humain saisit l'universel dans le singulier⁶², mais qu'il ne le saisit jamais sur un mode pur et totalement dégagé de ces conditions: «ils ne contemplent pas l'universel absolument, comme le font les êtres éternels, ni sur le seul mode de la singularité, ainsi que le font les bêtes, mais ils contemplent l'universel dans les singuliers»⁶³. Auparavant, il a été dit que l'homme ne peut se dégager totalement de l'image parce que son intellect ne connaît qu'en étant mis en mouvement par autre chose. Le statut intermédiaire de l'âme humaine entre les Intelligences séparées et les âmes des bêtes conduit ainsi à souligner les limites de la connaissance: «l'âme humaine ne connaît qu'au moyen de l'image, dans la succession, le temps, le discours et l'obscurité»⁶⁴. La connaissance humaine est «faible et obscure», parce qu'elle est toujours de l'ordre de la ratiocination et de la discursivité.

Dans une question plus tardive, datée des années 1519-1520, Pomponazzi soulignera que selon Aristote l'intellect humain, en tant que faculté humaine (*ut intellectus talis, puta humanus*) dépend essentiellement du corps

⁵⁹ Pour une étude générale sur la théorie de la connaissance de Pomponazzi, voir P. Rubini, *Pietro Pomponazzis Erkenntnislehre*, Leiden, Brill, 2016.

⁶⁰ *De immortalitate animae*, chap. IX, § 136 sgg., pp. 80-82 – d'où sont tirées toutes citations partielles qui suivent.

⁶¹ *Ibid.*: «medium quod neque est totaliter abstractum, neque est totaliter immersum».

⁶² *Ivi*, § 170, p. 106. Voir aussi § 149, p. 91: «Unde sic indigens corpore ut obiecto, [intellectus] neque simpliciter universale cognoscere potest, sed semper universale in singulari speculatur, ut unusquisque in se ipso experiri potest»; § 189, p. 119: «Intellectus enim humanus habet et quod sit intellectus et humanus. Qua enim intellectus est, universale cognoscit; sed qua humanus, universale nisi in singulari perspicere nequit».

⁶³ *Ivi*, chap. IX, § 170, p. 106.

⁶⁴ *Ivi*, chap. IX, § 157, pp. 94-96: «ipsa vero semper cum materia, quoniam cum phantasmate, cum continuo cum tempore, cum discursu, cum obscuritate cognoscat»; voir aussi *ivi*, § 169 et § 170, p. 106; c. XII, § 211-212, p. 136.

et dans son être et dans son opération d'intelliger⁶⁵. Le *De immortalitate animae* marque ainsi un écart irréductible entre l'intellect humain et les intelligences séparées. Or la difficulté venait de ce que dans toutes les interprétations d'Aristote évoquées (Themistius, Averroès, et même Alexandre) l'universel semblait devoir être appréhendé comme universel pur, abstrait, séparé, indépendamment des conditions particulières; dorénavant, non seulement il est dans le singulier, mais il est perçu en lui. L'incompatibilité entre la possibilité de l'intellection universelle et le matérialisme «alexandriste» s'estompe.

C'est cela qui donne un sens nouveau et une efficacité plus forte à la distinction classique entre la dépendance de l'âme à l'égard du corps *ut subiecto* et la dépendance *ut objecto*. Cette distinction, comme chacun sait, est apparue dans la controverse entre Thomas et Averroès⁶⁶. Qu'en est-il, d'abord, en 1514-1515? Pomponazzi se demande si l'âme exerce certaines opérations dans lesquelles elle communique avec le corps (*communicat corpori*) ou avec ce qui communique avec le corps (*communicanti corpori*), et si elle en a dans lesquelles elle ne communique ni avec le corps ni avec ce qui communique avec le corps. Pour communiquer avec le corps, on a besoin de celui-ci «comme sujet et comme organe»; pour communiquer avec ce qui communique avec le corps, on n'en a pas besoin comme sujet ou organe, mais comme objet⁶⁷. Avoir besoin du corps *ut subiecto* impliquerait donc une dépendance de l'âme intellectuelle à l'égard du corps ou d'un organe. Dans certaines opérations (sensation, imagination), l'âme communique bien avec le corps, et donc en a besoin *ut subiecto*. Pour d'autres opérations en revanche, elle ne communique qu'avec ce qui communique avec le corps; elle en a donc besoin seulement *ut objecto*. Il semble que l'intellection humaine soit dans le second cas lorsqu'elle requiert une représentation de l'imagination⁶⁸. Avoir besoin du corps

⁶⁵ «Utrum anima sit mortalis vel immortalis» (1519-1520), éd. B. Mojsisch, § 30: «De intellectiva autem dico quod secundum Aristotelem et in essendo et in intelligendo dependet a corpore, neque potest esse sine corpore, neque intelligere sine corpore».

⁶⁶ Voir Thomas d'Aquin, *De intellectu contra averroistas*; Thomas utilisait cette distinction entre la dépendance *ut instrumento* et *ut organo* pour souligner que certaines opérations ne dépendent pas organiquement du corps. Sur l'histoire complexe de cette distinction, voir J.-B. Brenet, «Corps-sujet, corps-objet. Notes sur Averroès et Thomas d'Aquin dans le *De immortalitate animae* de Pomponazzi», in J. Biard et Th. Gontier (éds), *Pietro Pomponazzi entre tradition et innovation*, Amsterdam-Philadelphia, B. R. Grüner Publishing Company, 2009, pp. 11-28 ; Id., «Sujet, objet, pensée personnelle : l'Anonyme de Giele contre Thomas d'Aquin», *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 79 (2012), pp. 49-69.

⁶⁷ *Fragmenta...* [1514-1515], *Liber primus de anima*, t. 12, § 3: «Pro quo debetis scire, quod per “communicare corpori” intelligitur illa operatio, quae fit in corpore et eo indiget ut organo et subiecto. “Communicare” vero “communicanti corpori” non est indigere corpore ut subiecto vel ut organo, sed est indigere corpore ut objecto».

⁶⁸ *Ivi*, *Liber primus de anima*, t. 12, § 6: «Prima [propositio] est [...] quod possibile est quod anima in aliqua sua

seulement *ut objecto* autorise l'immatérialité de l'intellect, tout en signant une certaine dépendance pour exercer cette opération. Nous sommes très près de la position qui sera développée dans le *De immortalitate animae*. Toutefois, dans un autre passage, Pomponazzi, qui n'a pas encore totalement rejeté l'exégèse averroïste, précise que selon le Commentateur l'intellect peut aussi être considéré en soi, et que dans ces conditions il ne requiert le corps ni comme sujet ni comme objet:

Sed est mens Averrois in hoc loco, quod, cum anima sit naturae ancipitis inter aeterna et non aeterna, sequitur, quod etiam habeat duas operationes, unam, per quam communicat aeternis, et ista nullo modo indiget corpore, nec ut subiecto nec ut obiecto; alia vero, secundum quod est coniuncta corpori, non potest intelligere sine phantasmate⁶⁹.

L'âme humaine pourrait ainsi communiquer avec les réalités éternelles sans avoir besoin du corps. Dans le *De immortalitate animae* en revanche, cette même théorie est bien évoquée mais elle est clairement rejetée.

[Objection] [...] Verum si secundum se sumatur intellectus, nequaquam a phantasmate dependet. [Réponse] Quamvis istud satis ingeniose dicatur, nihil tamen videtur proficere, quoniam secundum communem diffinitionem animae, anima est actus corporis physici organici etc. [...] ergo et in omni suo opere dependebit ab organo aut tamquam subiecto aut tamquam obiecto. Numquam ergo totaliter absolvetur ab organo⁷⁰.

C'est donc cet élément du dispositif que Pomponazzi a fait bouger entre 1514 et 1516. Et c'est ce qui conduit à envisager un peu différemment les opérations intellectives. On se situe radicalement dans la perspective des opérations naturelles de l'âme, parce que ce sont les seules qui concernent l'âme humaine. Dans le commentaire du texte 12 des *Fragmenta* Pomponazzi avait précisé: «Sed Aristoteles locutus est de operatione, quae pertinet ad naturalem, scilicet dependenti, sed de independenti, quae pertinet ad metaphysicum, non loquitur hic, quae est operatio omnino abstracta» (§ 22); il considère désormais, et il le dira encore plus clairement en 1521, que de telles opérations *ne sont pas celles de l'âme humaine*.

À partir du § 148 du *De immortalitate animae*, Pomponazzi explique qu'avoir besoin du corps ou d'un organe comme sujet signifie y être reçu sur

operatione non communicet corpori et non indigeat corpore ut subiecto, sed bene communicet communicanti corpori, id est indigeat corpore ut obiecto, quia "non est intelligere sine phantasmate" movente intellectum».

⁶⁹ *Ivi*, § 22.

⁷⁰ *De immortalitate animae*, chap. IV, § 28-29, ed. cit. p. 23; voir aussi § 35, p. 27: «Amplius ridiculum videtur dicere animam intellectivam, quae est una potentia numero, duos habere modos intelligendi, scilicet et dependentem et independentem a corpore».

un mode quantitatif et étendu. En ce sens, l'intellect n'a pas besoin du corps comme sujet dans son opération intellectuelle. L'âme, y compris l'âme intellectuelle, est bien présente dans le corps, mais non sur un mode quantitatif et selon l'étendue de la matière. Toutefois, Pomponazzi pose sans ambiguïté qu'il ne connaît jamais sans image – il lit ensemble le texte 12 et texte 39 d'Aristote⁷¹. Dès lors, l'image supposant la sensation, et l'imagination étant elle-même une puissance corporelle, l'intellect humain a besoin du corps comme objet; seules les intelligences immatérielles n'ont besoin de corps ni comme sujet ni comme objet. L'âme intellectuelle, en tant que forme intermédiaire dans la hiérarchie des âmes, «n'exerce aucune opération dans laquelle elle ne dépende pas du corps d'une façon ou d'une autre»⁷².

Mais alors que précédemment cela paraissait contradictoire avec la possibilité d'une intellection universelle, celle-ci est maintenant jugée possible puisque la pensée de l'universel se fait toujours dans le singulier: «il pense toujours l'universel dans les singuliers comme chacun peut en faire l'expérience en soi-même» (§ 150); et que la connaissance se fait toujours dans la discursivité et l'approximation.

4. *Bilan*

L'évolution de Pomponazzi concernant les enseignements d'Averroès et d'Alexandre a déjà été étudiée; et l'importance de la double question du statut des opérations intellectives et de l'universel a été remarquée au moins depuis les travaux de Poppi⁷³. Il reste toutefois assez difficile de bien évaluer la temporalité, les modalités et les ressorts de cette évolution.

Pomponazzi place à la base de sa doctrine une réinterprétation de la place médiane de l'homme dans la structure hiérarchique du cosmos. Ce statut

⁷¹ T. 12: «Si hoc etiam est ymaginatio aut non potest esse sine ymaginatione, impossibile est ut sit neque hoc etiam extra corpus» (texte cité et commenté par Averroès, *Commentarium magnum...*, éd. Crawford, p. 16); t. 39: «qui nichil sentit nichil addiscit et nichil intelligit. Si igitur viderit, necessario videt ymagines aliquas» (Crawford, p. 504); «Sed cum speculatur necesse est simul fantasma aliquod speculari» (transl. nova, voir Thomas d'Aquin, *Sententia in anima*, III, 7, ed. leon., p. 235). Sur l'utilisation simultanée de ces deux passages, voir par exemple *De immortalitate animae*, chap. IV, § 27, trad. p. 22.

⁷² *De immortalitate animae* chap. X, § 198, p. 125: «nullam habet operationem in qua aliquo modo non dependeat a corpore».

⁷³ Voir notamment A. Poppi, *Saggi sul pensiero inedito di Pietro Pomponazzi*, en part. I: «Ci fu una evoluzione in senso alexandrista nel pensiero di Pomponazzi?», pp. 27-92.

intermédiaire est évoqué à travers l'expression de «natura anceps» (à double face), et référé à Averroès⁷⁴. Ce thème évoque en premier lieu le schéma platonicien, déjà présent chez Augustin ou dans le *Livre des causes* mais surtout repris de Marsile Ficin, de la nature double de l'homme, à la fois mortel et immortel, situé ainsi au milieu de l'univers crée ; mais il est aussitôt retranscrit dans la hiérarchie cosmologique des intelligences véhiculée par la tradition péripatéticienne arabe, où l'intellect humain était placé immédiatement après l'intellect agent séparé dans l'ordre des intelligences, ce qui autorisait l'hypothèse d'une jonction de notre intellect avec l'intelligible. L'âme humaine par sa situation médiane aurait ainsi une partie tournée vers l'intelligible pur et une partie tournée vers le monde matériel.

Pour Pomponazzi il importe au premier chef de sauvegarder l'unité de l'homme, compromise aussi bien par Platon que par Averroès et par la théorie de l'intellect agent comme intelligence séparée. Toutefois il ne renonce pas à la place intermédiaire de l'homme, qui se reflète même chez lui par une hiérarchisation des opérations psychiques. Dans les textes antérieurs au *De immortalitate animæ*, l'âme intellectuelle, si on la considère d'un point de vue naturel, est bien ancrée dans le monde matériel et le corps humain dont elle est la forme substantielle; mais en tant qu'elle est la plus haute forme matérielle, elle est capable d'opérations par lesquelles elle s'abstrait de la matérialité pour saisir *directement* l'immatériel et l'universel. Dans une telle opération, elle ne dépendrait plus du corps ni comme sujet ou organe, ni comme objet, même si, dès cette époque, Pomponazzi tend à loger l'universel dans le singulier et non dans un monde séparé d'intelligibles. En fait, la difficulté vient moins de l'objet lui-même que du *modus intelligendi*: l'appréhension de l'universel comme tel, séparément. Dans le *De immortalitate animae* aucune opération de l'âme humaine ne peut s'abstraire des conditions matérielles, notamment de l'imagination.

Amplius per nullum naturale signum cognosci potest intellectum humanum habere alium modum intelligendi, ut experimento comprehendimus, quoniam semper indigemus phantasmate; quare concluditur quod hic modus intelligendi per phantasma est essentialis homini⁷⁵.

⁷⁴ Mais on ne trouve pas l'expression, à ma connaissance, dans le Grand Commentaire d'Averroès sur le *De anima*. Pomponazzi l'emploie déjà à plusieurs reprises dans les *Fragmenta*: voir ci-dessus note 68; ou encore *Fragmenta*, liber I, qu. «Utrum ad naturalem spectet considerare de omni anima», éd. Mojsisch § 14: «Dicimus [...] quod, sive intellectus sit unus sive plures, est naturae ancipitis et medium inter aeterna et non aeterna, quia natura vadit ab extremo in extremum cum medio». Mais, ainsi que nous l'avons vu, Pomponazzi n'en tirait pas les mêmes conclusions qu'en 1516.

⁷⁵ *De immortalitate animae*, c. 9, éd. cit. p. 87.

Cela s'accompagne d'un infléchissement plus général concernant la théorie de la connaissance qui est toujours une connaissance discursive et approximative, et jamais la saisie pure de l'universel séparé. On ne parlera pas pour autant de «scepticisme», car Pomponazzi ne nie pas la possibilité de saisir l'universel, donc d'une recherche de la science. On n'y verra pas non plus un basculement vers une théorie du «sujet moderne», contrairement à la lecture de Cassirer, puisque non seulement tout le dispositif au sein duquel se déroulent les débats, avant et après 1516, reste bien celui de la noétique péripatéticienne, mais qu'en outre c'est la définition de l'âme comme forme d'un corps organique qui sous-tend l'exigence de recourir au fantasma pour toute intellection.

Cela conforte en revanche la lecture «mortaliste» d'Aristote. Celle-ci est réaffirmée avec force lors de la controverse qui suit la publication du *De immortalitate anime*: aucune raison naturelle ne peut prouver l'immortalité, qui ne peut être soutenue que par des arguments de foi. En comparaison de ses premiers écrits, Pietro Pomponazzi a donc mis en cohérence sa lecture d'Aristote, l'interprétation d'Alexandre et une théorie qui lui paraît acceptable de la connaissance universelle. Finalement, si modification il y a, c'est peut-être sur la compréhension de la *nature double* de l'homme: sa situation médiane dans le cosmos n'implique pas que l'intellect soit d'une part, en soi, une intelligence séparée, et d'autre part uni avec le corps; elle signe au contraire la dépendance d'une intelligence, qui est certes la plus parfaite des formes liées à la matière, mais qui dans toutes ses opérations est inséparable des conditions naturelles dans lesquelles celles-ci s'exercent.

La natura dei demoni in Agostino Nifo

Fabio Seller

Nifo pubblica il *De daemonibus* nel 1503 a Venezia, per i tipi di Pietro de Querengis. L'opera, che reca la dedica a Baldassarre Miliano, è collocata nella medesima edizione del *Liber de intellectu* e consta di tre libri. Nel presente contributo mi limiterò a fornire una descrizione dei caratteri salienti dell'opera del Suessano sui demoni.

In apertura del trattato, nei primi due capitoli, l'autore esplicita l'*intentio* che anima il libello e il metodo adottato nella sua compilazione. La natura eminentemente filosofica dell'indagine, più volte ribadita nel corso dell'opera, emerge sin dalle prime righe, dove Nifo ricorda come, nella tradizione filosofica (*in schola philosophorum*), la trattazione dei demoni si è incentrata essenzialmente sul tentativo di fornire una risposta adeguata a quattro domande: se esistano (*an sint*), cosa siano (*quid sint*), quale sia la loro natura (*quales sint*) e il loro scopo (*propter quid sint*)¹. Sebbene alcuni filosofi si siano impegnati nel liquidare il problema come inconsistente, negando l'esistenza dei demoni e sforzandosi con svariati espedienti di "salvare le apparenze" connesse alle loro operazioni, il Suessano al contrario reputa il tema degno di essere sottoposto ad analisi, e ciò per lo meno per tre ordini di ragioni. In primo luogo, tutti gli uomini desiderano conoscere la condizione della propria anima dopo la morte, dando per presupposto l'assunto per cui se i demoni esistono

¹ *Augustini Niphi Sussani medices de demonibus*, in *Augustini Niphi Suessani Philosophi in via Aristotelis De intellectu Libri Sex. Eiusdem de Demonibus Libri Tres*, Venetiis, apud Hieronymum Scotum 1554, (d'ora in avanti citato come DD), I.1, 69ra. Sull'opera di Nifo, si vedano gli studi di Ennio De Bellis: *Il pensiero logico di Agostino Nifo*, Congedo, Galatina 1997; Nicoletto Vernia e Agostino Nifo. *Aspetti storiografici e metodologici*, Congedo, Galatina 2003; *Bibliografia di Agostino Nifo*, L.S. Olschki, Firenze 2005. Sul versante della polemica magica su Nifo, cfr. P. Zambelli, *I problemi metodologici del necromante Agostino Nifo*, in «Medioevo», 2 (1975), pp. 129-172. Una riproduzione del testo del *De intellectu*, nell'edizione veneziana del 1554, si può leggere in L. Spruit (ed.), *Agostino Nifo. De intellectu*, Brill, Leiden-Boston 2011 (che, però, non contiene il *De demonibus*). Valeria Sorge ha tradotto e commentato il trattato *Sui Sogni* (Mimesis, Milano-Udine 2016).

entreranno in qualche modo in rapporto con le anime dei defunti. Il secondo motivo fa appello alla dignità dell'oggetto stesso, dal momento che – quale che sia la concezione che il filosofo ne possa trarre – è indubitabile che l'oggetto di studio si qualifica come una *substantia divina*. A queste due ragioni si aggiunge la constatazione che, proprio in virtù della natura sfuggente dei demoni, essi in parte sembrano celarsi di fronte ai nostri tentativi di conoscerli e dunque rientrano a pieno titolo nelle *causae occultae*, la cui ricerca è sempre degna di ammirazione. Quest'ultima osservazione introduce direttamente nella seconda considerazione preliminare che s'impone allorché ci si imbatte in indagini il cui oggetto non è esplicitamente evidente, vale a dire la scelta dell'approccio metodologico opportuno da adottare in questo tipo di indagine. Nifo chiarisce da subito che il contenuto della *praetractatio* sarà circoscritto alle *naturales rationes* e alle *causae physicae*, tracciando così una netta linea di demarcazione rispetto alle opinioni, pur legittime, dei teologi. Piuttosto, il modo di procedere sarà simile a quello di cui fanno uso gli *astrologi*, i quali, a motivo della incolmabile distanza che si frappone tra essi e i loro oggetti di studio, scartano il procedimento dimostrativo *propter quid* o *simpliciter*, per affidarsi a un percorso di indagine in cui il dato di partenza è costituito dai fenomeni, così come essi si rivelano alle nostre facoltà sensitive. Analogamente al procedere dell'astronomo *per apparentias* quando voglia rendere ragione dell'esistenza e della natura di eccentrici ed epicicli, anche nelle questioni *de daemonibus* si partirà dalla messe di informazioni e testimonianze, ormai ampiamente attestati e riconosciuti da molti (*per confessa et apparentia communia*)². Sul piano della *methodus*, tuttavia, sussiste una differenza non trascurabile rispetto alla ricerca svolta dagli astronomi, perché il *signum* a cui questi ultimi si riferiscono è *communis*, in quanto si offre indistintamente all'esperienza di tutti quanti lo vogliano osservare. Sotto questo aspetto, ciò che costituisce la conclusione di un ragionamento (ad esempio, che esiste un'ottava sfera mobile invisibile) può essere desunto a partire da considerazioni fondate sull'esperienza comune (nell'esempio specifico, l'innalzamento e abbassamento delle stelle sulla linea dell'orizzonte). Di contro, le *apparentiae* riferite ai demoni, in virtù delle quali concludiamo per la loro esistenza, non possono essere verificate universalmente, perché i modi in cui si manifesta la presenza demonica è spesso circoscritto a un'espe-

² Cfr. V. Sorge, Sulla demonologia di Agostino Nifo, in G. Garelli, A. Rodolfi (a cura di), *Fructibus construere folia*. Omaggio a Vittoria Perrone Compagni, Società Editrice Fiorentina, Firenze 2020, pp. 81-95, qui pp. 87-88.

rienza singola e quasi sempre riservata a un numero ristretto di individui³. Per tali ragioni, sebbene il metodo dell'*astrologus* e quello del *philosophus* convengano nel ricorso comune alla *demonstratio signi*, il segno che attesta l'effetto dell'azione di un astro non può essere equiparato a quello che manifesta l'*operatio* del demone⁴. Il metodo seguito da Nifo si qualifica proprio per la sua caratteristica di non poter essere dimostrativo *simpliciter* e dunque necessario; si tratterà, piuttosto, di adottare una dimostrazione congetturale, *ex hypothesi*⁵. L'esperienza del singolo, infatti, non può essere in questo caso universalizzata e sebbene egli possa darne prova, tuttavia ciò non compensa l'assenza di una dimensione esperienziale comune. Ci si trova – chiarisce Nifo ricorrendo a un esempio efficace – nella medesima condizione in cui un normovedente volesse spiegare a un cieco la percezione dei colori: il primo, partendo dall'effetto (cioè dall'esperienza sensibile) può sillogizzare e dimostrare la realtà dell'oggetto percepito – è in grado, in altri termini, di fornirne una *demonstratio quia* – ma il secondo soggetto, privo della vista, può soltanto accogliere la conclusione del primo *ex hypothesi*; la sua conclusione rientrerà allora non più nella categoria del *demonstrabile*, bensì del mero *credibile*⁶. D'altro canto – soggiunge Nifo provocatoriamente – le stesse verità teologiche, come l'uni-trinità di Dio, che al beato sono dimostrabili in atto, rappresentano per il *viator* un semplice oggetto di fede⁷.

La questione preliminare, che fornisce un fondamento di senso a tutte le altre, concerne l'esistenza ontologica dei demoni. Nifo esordisce provando l'inconsistenza degli argomenti addotti a riprova dell'ipotesi contraria. Quanti sostengono la non-esistenza dei demoni si impegnano a provare l'impossibilità di una loro collocazione nell'ordine di tutto ciò che è. Scartata l'ipotesi insostenibile di una natura accidentale del demone, resta da chiedersi se siano sostanze e, in caso di risposta affermativa, di quale tipo particolare. L'impostazione è qui di matrice aristotelica, fortemente venata però di concetti desunti dall'averroismo, con la tacita ma significativa premessa di una convinta immaterialità del demone. Pertanto, definire il demone come forma comporterebbe il riferimento a una materia di cui la forma stessa sarebbe principio attualizzante. Peraltro, nemmeno è sostenibile la natura composta

³ *Ibid.*, I,2, 69rb.

⁴ *Ibid.*, 69rb.

⁵ *Ibid.*, 69 rb.

⁶ 69rb.

⁷ *Ibid.*

del demone, perché ogni composto è soggetto ai processi di generazione e corruzione, da cui i demoni sono esenti. Che, poi, non siano sostanze eterne risulta evidente dalla constatazione che l'unico corpo eterno è il cielo, mentre sostanze incorporee sono solo le intelligenze motrici⁸. La densità dell'insieme delle sostanze costituenti l'universo sembra non lasciare spazio alla realtà dei demoni; quand'anche si accordasse loro una natura sostanziale incorporea, si sarebbe obbligati a riconoscerne l'inutilità, dal momento che le operazioni cui potrebbero presiedere sono già realizzate da cause prime e seconde⁹.

Data la natura molto particolare dell'oggetto in esame, la questione ontologica non può non intrecciarsi con quella inerente alla qualità del loro agire. Assumendo una prospettiva etica (e per certi aspetti teologica), Nifo presuppone un nesso indissolubile tra male e peccato che di per sé rende insostenibile l'ipotesi di demoni malvagi, sulla scorta della tesi aristotelica per cui l'azione malvagia non può esistere nelle nature separate. È questa, a parere del Suessano, la ragione principale che spinse i filosofi a ritenere che i demoni, esseri razionali *per essentiam* e dunque non soggetti all'appetito sensibile, non possono essere malvagi¹⁰. Restando nell'ambito della tradizione peripatetica, Nifo ricorda anche l'opinione di quanti denunciarono la natura fittizia dei demoni, spiriti inventati dai sapienti come *instrumenta regni*. Laddove la ragione e la persuasione non possono giungere, si ricorre al timore dei tormenti inflitti dai demoni alle anime¹¹.

Nifo identifica due posizioni nell'ambito della tradizione peripatetica. Secondo la prima – che egli reputa quella corretta e corrispondente alla verità dei fatti – esisterebbe una molteplicità di anime immortali che, una volta concluso il ciclo vitale dei corpi alle quali sono associate, si separano da essi e vengono condotte nella dimensione *post mortem*, dove si diversificano in conformità alla condotta assunta nella vita terrena: quelle che si sono adornate di virtù diventano intelletti (o angeli, nella vulgata); per converso, le anime pregne di affezioni viziose si tramutano in demoni¹². La loro naturale inclinazione verso la materia li porta a rivolgersi costantemente alle passioni corporee e a terrorizzare gli uomini, come attesterebbe anche la (falsa) etimologia che Nifo recupera da Francesco Maurolico, per cui “*daemon*” deriverebbe dal ver-

⁸ *Ibid.*, I.3, 69rb-va.

⁹ *Ibid.*, 69va.

¹⁰ *Ibid.*, 69va.

¹¹ *Ibid.*, I.4, 96va.

¹² *Ibid.*, I.5, 96va-b.

bo greco *dimenin*, che significa “atterrire”¹³. È invece da screditare – secondo il Suessano – l’attribuzione ad Aristotele fatta da Apuleio nel *De deo Socratis* dell’opinione secondo la quale questi demoni andrebbero equiparati a quegli animali dotati di piccole ali che trascorrono la propria esistenza nell’elemento del fuoco¹⁴.

La *secunda positio* dei peripatetici corrisponde alla tesi averroistica del monopsichismo, di cui Nifo offre una succinta descrizione nel capitolo 6° del primo libro, rinviando al *De intellectu* per una trattazione più approfondita. Nell’economia del *De daemonibus* il richiamo di questi temi è finalizzato a illustrare la versatilità dell’anima umana, nella quale la *conversio* tra le parti sensitiva e intellettuale può svolgersi in entrambi i sensi, dando così luogo in un caso alla beatitudine intellettuale, nell’altro a una sorta di riduzione dell’intelletto al più basso rango della sensibilità: è proprio questo tipo di *translatio animae* a costituire la natura demonica. Secondo questa prospettiva psicologica, il demone non sarebbe altro che l’anima razionale a seguito della acquisizione di un *habitus* orientato verso l’appetito sensibile e l’animalità (*brutalitas*). L’identificazione dell’anima con i vizi da essa coltivati si può inoltre tradurre in una qualificazione precisa della natura demoniaca, per cui si possono distinguere demoni dell’ira, della gola, e così via¹⁵.

La struttura argomentativa del *De daemonibus* è fondata su una ripartizione binaria tra due *scholae* o tradizioni, quella peripatetica e quella platonica. Editore e commentatore degli scritti aristotelici e attento lettore di Averroè e degli averroisti, Nifo dimostra – cosa del resto non infrequente tra i pensatori del XV secolo – una notevole familiarità con i testi della tradizione platonica e senza dubbio il trattato sui demoni costituisce uno dei luoghi privilegiati di tale confronto¹⁶. Dopo aver esposto nelle loro linee essenziali le posizioni della *schola peripateticorum*, il Suessano rivolge la propria attenzione ai classici della demonologia di ascendenza neoplatonica.

Una prima corrosiva critica alle opinioni appena ricordate Nifo la rintraccia in Proclo – definito *vir magne auctoritatis* – di cui cita il *Commentario all’Alcibiade* e quello *Alla Repubblica*. Dal primo scritto il Suessano estrapola

¹³ *Ibid.*, 96vb.

¹⁴ Cfr. Apuleio, *Il demone di Socrate*, a cura di B.M. Portogalli Cagli, pp. 40-41, Marsilio, Venezia 1992, p. 41. Sulla demonologia di Francesco Maurolico si veda B. Josić, *Marulićeva demonologija*, in «Colloquia Maruliana», 20, 20 (2011), pp. 227-236.

¹⁵ DD, I.5, 69vb-70ra.

¹⁶ Cfr. E. P. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance. Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*, Aldershot, Ashgate 2000, spec. pp. 79-101.

la concezione di una sostanziale alterità tra l'anima razionale e quella demonica, che scardina l'idea di una conversione tra le due. Nel *Commento alla Repubblica* questa convinzione viene ribadita, in quanto il demone assume i tratti di una realtà conservativa e immutabile, diversamente da quanto avviene per l'anima razionale, per sua natura variabile e soggetta a cambiamenti. La dipendenza della natura di un ente spirituale rispetto alle proprie scelte di condotta – obietta Nifo – condurrebbe all'assurda conseguenza che una medesima anima razionale, a seguito del proprio orientamento ora al vizio, ora alla virtù, trascorra incessantemente dalla condizione di angelo a quella di demone e viceversa¹⁷. Tuttavia, a un'analisi più attenta le critiche procliane si dimostrano inaccettabili, nella misura in cui danno consistenza sostanziale a un tipo di cambiamento che non coinvolge l'essenza. Per gettare più luce su questo punto controverso, Nifo ricorre alla nota dottrina pitagorica della metempsicosi. Per il filosofo di Crotona l'anima razionale non subisce una trasformazione, ma piuttosto occupa in sequenza corpi di natura differente, per cui l'anima che nel corpo umano è razionale in una successiva vita diventa irrazionale incarnandosi in un bruto. L'errore si anniderebbe nella comprensione letterale delle parole di Pitagora, che Nifo rigetta, preferendo alla tesi della conversione sostanziale, quella che attribuisce la vicissitudine a un *habitus* acquisito (*secundum affectum et habitudinem*)¹⁸. Nulla vieta di pensare che in un medesimo soggetto si possano alternare diverse forme, a condizione però che queste vadano intese come affezioni e non come trasformazioni sostanziali¹⁹. Questa tesi è sostenuta non soltanto da filosofi antichi come Empedocle e Pitagora, ma anche dallo stesso Platone, e da quest'ultimo si è trasferita ad altri pensatori. Ma Nifo non manca di rilevare che nella *Repubblica* si parla del tiranno, la cui anima dopo la morte viene torturata dai demoni vendicatori: a riprova della sostanziale distinzione tra l'anima e il demone²⁰.

Il secondo libro del trattato si apre riecheggiando la credenza, assai diffusa nel mondo antico, secondo la quale il demone sarebbe da identificare come un essere intermedio; la fonte primaria di riferimento si trova nel passo 202e del *Simposio*, dove la sacerdotessa Diotima definisce la natura di Eros come δαίμων μέγας, un essere intermedio (μεταξύ) che si colloca tra il piano divi-

¹⁷ DD, I.7, 70ra.

¹⁸ *Ibid.*, I.8, 70ra-b.

¹⁹ *Ibid.*, I.8, 70rb.

²⁰ *Ibid.*, I.9, 70rb.

no e quello proprio degli esseri mortali – *quasi interstitio*, commenta Nifo. La deduzione della necessità dell'esistenza del demone intermedio è tuttavia condotta dal filosofo Suessano sulla scorta dei principi della cosmologia aristotelica. Nel *De caelo* si parla dei quattro elementi della tradizione empedoclea, che si collocano tra due *extrema*: il corpo divino e impassibile (che qui Nifo accosta ai corpi celesti) e quello passibile e corruttibile caratteristico di animali, uomini e piante. Il livello medio parteciperà in qualche misura di entrambe le nature, per cui risulterà passibile rispetto a qualcosa e impassibile rispetto a qualcos'altro. Aristotele – è noto – non annoverava i demoni tra gli esseri di questo livello intermedio; i riferimenti in tal senso non possono che chiamare in causa autori platonici. Nifo cita, infatti, il *Commentario al Timeo* di Calcidio, in cui è esplicitata l'idea che l'essere intermedio ha un *consortium* con la divinità, nel senso che è anch'esso immortale; ma, al contempo, ha anche *cognatio* con gli esseri perituri (*cum occiduis*), nel suo essere non immune dalle passioni²¹. Questa opinione è condivisa da Apuleio (*De deo Socratis*), da Proclo, che la difende nell'*Alcibiade I*, da Giamblico (*De mysteriis*), da Porfirio (*De occasionibus*) e, infine, da Psello²², opere che Nifo poteva leggere nella versione approntata da Ficino. Alla disamina delle posizioni che si ricavano da tali opere è dedicato l'intero secondo libro del *De daemonibus*, sebbene non a tutti gli autori citati sia riservata la stessa attenzione. La tesi sulla quale il Suessano si focalizza maggiormente è quella di Apuleio; nel corso del libro, quindi, vengono riportate anche le opinioni di Ermete Trismegisto e di Apollonio Rodio. La questione principale – l'esistenza dei demoni – è in alcuni capitoli contaminata con digressioni, anche ampie, sugli *opera magorum*, di cui però non mi occuperò in questa sede.

La *persuasio* di Apuleio, ricavata dal *De deo Socratis*, deduce l'esistenza dei demoni dalla premessa per cui ogni elemento costitutivo della gerarchia del cosmo deve essere abitato da esseri viventi – sarebbe questo il senso ultimo del celebre detto orfico. Nell'elemento medio, l'aria, è collocato il genere dei demoni²³. Si tratta di un argomento il cui schema originario risale all'*Epinomide* (984d-e), opera di Filippo di Opunte (ma a lungo attribuito a Platone), stando al quale le regioni superiori dell'universo sarebbero il luogo in cui vivono dèi visibili (astri), intelligenze ignee e demoni. L'aria di cui si fa menzione nel

²¹ *Ibid.*, II.1, 70va. Cfr. Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, 1, a cura di B. Bakhouché, B. Brisson, Paris 2011, p. 219.

²² DD, II.1, 70va.

²³ *Ibid.*, II.2, 70va.

dialogo non coincide con l'elemento aristotelico, ma è piuttosto concepita – seguendo una distinzione presente in *Timeo* 58d – in una duplice modalità, l'etere e la “nebbia torbida”, a seconda della purezza. Nifo reputa la versione apuleiana una “farneticazione” (*deliramentum*), perché sconvolge l'ordinata sequenza degli elementi decretata da Aristotele. Da una prospettiva aristotelica, infatti, è impensabile parlare di esseri spirituali ignei collocati in una regione dell'universo superiore a quella eterea; inoltre, l'elemento aria deve porsi nella regione sublunare, in cui abitano esseri composti e perciò corruttibili ed effimeri; piuttosto che di demoni, si tratterà di uccelli²⁴.

Nifo ha piena contezza della differenza che separa la concezione cosmologica platonica da quella aristotelica. Assumendo ipoteticamente (*ex hypothesi*) la quadripartizione platonica che assimila l'etere al fuoco, Apuleio argomenta di fatto secondo un paradigma diverso da quello esposto dallo Stagirita nei suoi scritti cosmologici. Nifo individua nel *De deo Socratis* tre diversi suggerimenti (*suspitiones*) che autorizzerebbero a collocare i demoni nell'elemento aria. Innanzitutto, Apuleio ricorda che gli uccelli non si elevano oltre il livello segnato dalla cima dell'Olimpo, e dunque occupano soltanto una parte della regione aerea. Gli uccelli non sono propriamente animali aerei, come prova il fatto che è sulla terra che essi cercano il nutrimento e costruiscono i propri nidi. Infine, poiché questi volatili appaiono particolarmente festosi quando si dirigono verso il suolo, se ne può dedurre che la terra sia il luogo a essi più congeniale. L'invenzione dei demoni aerei scaturirebbe quindi dalla comprensibile esigenza di colmare un vuoto²⁵.

La confutazione di questa opinione è condotta da Nifo attenendosi strettamente all'insegnamento di Aristotele – e al relativo commento di Averroè – in merito alla natura del cielo. Nella prospettiva peripatetica, due sono le nature estreme: ciò che è semplicemente eterno, impassibile e incorruttibile, vale a dire il genere delle sostanze separate; e le *res* soggette al mutamento – animali, piante ed elementi – che occupano la regione sublunare. Tra queste due classi di esseri si pone un livello mediano, il corpo celeste, eterno per natura ma soggetto al cambiamento rispetto all'*ubi*. Questa configurazione è completa e coerente e non dà adito alcuno alla possibilità di introdurre un ulteriore elemento intermedio. Il cielo può quindi essere considerato, sulla scorta di quanto afferma Aristotele nell'VIII libro della *Fisica*, una sorta di legame (*quasi*

²⁴ *Ibid.*, II.3, 70va.

²⁵ *Ibid.*, II.4, 70va.

ligamentum)²⁶ tra le *res aeternae* e quelle periture. Il ragionamento sviluppato da Apuleio è fallace perché inverte il rapporto teleologico tra gli enti: infatti, la pretesa per cui un elemento (in questo caso, l'aria) debba necessariamente essere riempito di esseri animali, finalizza questi ultimi alla pienezza e ornamento degli elementi, laddove è vero piuttosto il contrario, perché sono gli elementi ad avere gli animali come causa finale. Affermare che un elemento è vuoto, cioè privo di esseri animati che lo popolino, non è motivo sufficiente per decretarne l'oziosità: oltre a ospitare talvolta gli uccelli, l'elemento aria è indispensabile nella composizione degli animali. La constatazione che la terra e l'acqua sono ornati dalla presenza di esseri animati non deriva dalla natura degli elementi, ma risponde a precise necessità degli animali stessi.

Un ulteriore argomento volto a dimostrare l'esistenza dei demoni è quello che si legge nel trattato *Philosophia ex oraculis haurienda* di Porfirio e che sarà ripreso da Calcidio e da quasi tutti i platonici. È noto che l'opera porfiriana si propone come una raccolta di oracoli finalizzata alla rivelazione della vera natura degli dèi κατά φιλοσοφίαν, il cui scopo ultimo consiste nello svelamento degli oracoli come σωτερία τῆς ψυχῆς²⁷. In un'ottica soteriologica i sacrifici assumono il valore di opere necessarie mediante le quali ci si assicura la reggenza e custodia degli esseri superiori. L'efficacia di sacrifici e preghiere è garantita proprio dall'esistenza dei demoni, esseri intermedi tra gli uomini e gli dèi, tra i quali essi fungono da anello di congiunzione. Gli dèi, infatti, esseri puri e immateriali, sono per natura refrattari ad accogliere i frutti materiali delle opere realizzate dagli uomini.

Le argomentazioni offerte da Porfirio vengono bollate dal Suessano come ridicole e inconsistenti: non concludono *nec dialectice, nec demonstrative*²⁸. Già Eusebio di Cesarea (una delle principali fonti del pensiero porfiriano) nella *Praeparatio evangelica* aveva utilizzato gli stessi argomenti sviluppati nel *De abstinentia ab esu animalium* per condannare la pratica dei sacrifici come atto ingiusto e violento²⁹. Nifo cita espressamente l'opera di Eusebio, dal quale accoglie la decisa deplorazione della pratica sacrificale in sede teologica, aggiungendo la considerazione per cui l'offerta di doni agli dèi intesa come atto

²⁶ L'espressione si trova riferita ad Averroè da Dionigi il Certosino. Cfr. *Doctoris ecstatici D. Dionysii Cartusiani Opera omnia: in unum corpus digesta ad fidem editionum Coloniensium*, Cartusiae S.M. De Pratis, 1907, p. 319.

²⁷ Cfr. Porfirio, *Filosofia rivelata dagli Oracoli*, a cura di G. Girgenti e G. Muscolino, Bompiani, Milano 2011, pp. xxxv-xxxvi.

²⁸ DD, II.6, 71ra.

²⁹ Euseb., *Praep. evang.*, 4.14.10-4.15.4. Cfr. H. Johannessen, *The Demonic in political thought of Eusebius of Caesarea*, Oxford University Press, Oxford, 1016, pp. 55-58.

necessario per stabilire con essi un legame è un'aberrazione, in quanto sono piuttosto gli uomini ad aver bisogno dei doni elargiti dalla divinità³⁰.

L'atteggiamento di estrema prudenza adottato da Nifo non lascia trasparire con chiarezza la personale convinzione sull'esistenza dei demoni. Senza dubbio, l'enunciazione di procedere *ex hypothesi* rappresenta una cautela di per sé sufficiente ad accogliere l'idea di una reale esistenza dei dei demoni, seppure in via ipotetica. Il terzo libro può quindi aprirsi a questioni nuove, tese a indagare la corporeità, il luogo, il numero e il fine dei demoni, con la precisazione che l'indagine sarà condotta secondo i dettami della *ratio naturalis*, senza revocare in dubbio le "verissime" opinioni dei teologi, ma procedendo *tamquam philosophus*³¹. Del resto, sull'esistenza dei demoni si sono pronunciati positivamente tanti pensatori: Mercurio nel *Pimander*; Esiodo, Orfeo, Socrate, Plotino, Giamblico, Porfirio, Psello, Calcidio, Apuleio, ai quali si potrebbero aggiungere le testimonianze dei teologi cristiani, degli indù, dei caldei e degli egizi. Se questa persuasione ha conosciuto una diffusione e un riconoscimento tanto ampi – prosegue il Suessano invocando un *argumentum ad iudicium* – non può essere del tutto falsa. D'altro canto, anche tra le fila dei peripatetici si possono trovare autori come Ammonio, Filopono, Simplicio, e forse lo stesso Averroè, per i quali i demoni sono una realtà indiscutibile. Sulla scorta di tale *commune omnium consensus* Nifo riconosce una legittimità all'indagine sulla natura e i caratteri dei demoni³².

Sebbene differiscano nei dettagli, le opinioni dei platonici e dei Padri della Chiesa concordano nell'attribuire ai demoni una natura corporea. Si può accogliere come formulazione generale quella proposta da Apuleio, che considera i demoni animali per genere, razionali per ingegno³³. Nifo articola la questione in tre punti chiave: la consistenza del corpo; la figura; la possibilità da parte dell'uomo di percepirne la presenza.

A sostegno della corporeità dei demoni si possono esibire molteplici argomenti. Quasi tutti i platonici attribuirono a tale corporeità la natura ignea; una posizione condivisa anche da alcuni teologi (Nifo riporta l'esempio di Basilio), per i quali, posto che gli angeli hanno corpi celesti, i demoni, per la natura inferiore a quella angelica, avranno corpi inferiori. Su un piano più speculativo, si può argomentare che le operazioni attribuite dai Padri e dai

³⁰ DD, II.6, 71ra.

³¹ DD, III.2, 72va-b.

³² *Ibid.*, III.1, 72va.

³³ *Ibid.*, III.3, 72vb.

maghi ai demoni sono differenziate e corporee, pertanto presuppongono che la forma operi con il corpo e sia *nel* corpo. Del resto, in un'ottica teleologica i demoni esistono per noi (su questo punto concordano Padri, maghi e platonici), e tutto ciò che è finalizzato a operare sulla realtà corporea è corporeo³⁴. A questi presupposti, in virtù dei quali la forma dei demoni sarebbe immanente alla materia nella quale e attraverso la quale essa opera, si può aggiungere l'osservazione che solo le sostanze eterne sono del tutto incorporee ed esenti da mutamento (in esse, cioè, *esse e posse esse* coincidono), per cui ne consegue che i demoni devono possedere un corpo. Il vero scarto rispetto alle altre realtà corporee risiede nel fatto che essi possiedono corpi perpetui e immutabili³⁵.

Il problema si riformula dunque nei termini di un confronto della costituzione demonica con le sostanze contemplate nella filosofia aristotelica. Se si segue il principio per cui a un corpo eterno deve corrispondere una forma eterna, se ne dovrebbe dedurre che i demoni hanno un corpo celeste, dal momento che, restando fedeli all'insegnamento di Aristotele, solo il cielo è eterno. Altrettanto erroneo sarebbe equipararli agli animali razionali, perché allora sarebbero dotati di sensibilità e prima di tutto del senso del tatto, che implica la commistione con la materia e dunque la corruttibilità. Poiché inoltre l'anima sensitiva presuppone quella nutritiva, si sarebbe obbligati a giungere a conclusioni del tutto sconvenienti, come l'affermazione per cui i demoni si nutrono³⁶. Nifo riconosce la difficoltà insita nella questione, perché "la ragione naturale stabilisce che i demoni sono corporei, ma non è chiaro, seguendo un metodo di indagine naturale, quale corpo abbiano"³⁷. Se all'apparenza (*aspectu*) la corporeità dei demoni non è revocata in dubbio – quando appaiono ai maghi, infatti, le loro operazioni possono manifestarsi solo a condizione di utilizzare un corpo come sostegno (*adminicuum*) -, la composizione di tali corpi è problematica. Scartata l'ipotesi di un corpo celeste, che li costringerebbe a un moto perpetuo circolare, resta da considerare la possibilità di una natura sublunare, in forma elementare o in composizione. Nifo ricorda la ricercata soluzione proposta da Michele Psello, di una mescolanza in cui rientrerebbero tutti i quattro elementi sublunari, con una sorta di egemonia (*dominium*) della componente aerea; il corpo del demone sarebbe allora assimilabile a un anfibio (*gressilis*), che abita sulla terra ma trascorre molto tempo in acqua. Nifo giudi-

³⁴ *Ibid.*, III.3, 72vb.

³⁵ *Ibid.*, III.4, 72vb.

³⁶ *Ibid.*, III.5, 73ra.

³⁷ *Ibid.*, III.6, 73ra.

ca questo tipo di descrizione del tutto risibile, viziata da un'eccessiva assimilazione del genere dei demoni con quello degli animali, che si spinge fino ad affermare che anche i primi si nutrono dell'elemento aereo in cui vivono; altrove, lo stesso Psello avrebbe abbandonato questa tesi in favore della convinzione che i demoni sono *corpora simplicia penitus*, costituiti di un miscuglio di aria e fuoco con il primo elemento dominante³⁸. Il Suessano rileva che, quand'anche si possa parlare di *semplicità* di un corpo rispetto ad altri corpi più grossolani, tuttavia in ragione della eterogeneità di ciascuno dei due elementi preso separatamente, il corpo va considerato misto per definizione.

Secondo i platonici, i corpi dei demoni sono per propria natura alterabili e ricevono l'incorruttibilità e l'eternità per desiderio di dio. Questa ambiguità spiegherebbe perché i demoni possono patire ma non corrompersi del tutto fino a perdere i corpi. Risulta chiaro che dal punto di vista degli aristotelici tali affermazioni suonano come deliri e parodie (*deliramenta et lusiones*); eppure, i platonici danno a queste opinioni lo spessore di principi e comuni concezioni dell'animo, assuefatti a una consuetudine descritta da Nifo come una sorta di veleno che altera il nutrimento del pensiero³⁹.

Nonostante siano dotati di un corpo eterno, i demoni condividono con le specie viventi inferiori la passibilità, a causa della quale il loro animo patisce tanto l'acquietamento quanto l'eccitamento. Come gli animali sublunari, essi sono accesi dall'ira e piegati dalla misericordia, e gli onori tributati loro nelle molteplici forme culturali ne mutano lo stato d'animo. Sebbene la sensibilità dipenda da una costituzione mista – come insegna Aristotele – e i demoni abbiano poca mescolanza, tuttavia i loro sensi attenuati sono sufficienti a renderli passionevoli⁴⁰. Dopo tutto – conclude Nifo – i demoni somigliano molto agli uomini, dai quali si differenziano essenzialmente sotto due aspetti: la corporeità (hanno corpi aerei); il tempo (sono eterni)⁴¹.

Nel rivolgere l'attenzione al problema relativo alla loro figura, si può rilevare che essi, poiché possiedono un corpo e ogni corpo delimita una forma, saranno dotati di una certa conformazione. Tali forme sono quelle che appaiono agli uomini in circostanze sporadiche e in virtù delle quali talvolta sono in grado di entrare in stanze chiuse a chiave o insinuarsi nei corpi umani⁴². In

³⁸ *Ibid.*, III.6, 73ra-b.

³⁹ *Ibid.*, III.6, 73rb.

⁴⁰ *Ibid.*, III.6, 73rb-va.

⁴¹ *Ibid.*, III.6, 73va.

⁴² *Ibid.*, III.8, 73va.

questo caso, l'anomalia si riferisce alla corporeità, che sembrerebbe un ostacolo insormontabile per spiegare tali fenomeni. Nifo ricorda che i platonici (ma anche i teologi) suppongono una distinzione tra corpi grossolani e corpi sottili, il cui fattore discriminante è rappresentato dalla proporzione tra materia e spirito. Nei demoni (come, peraltro, nei beati e negli angeli) prevale la componente spirituale, che conferisce al corpo una *dos subtilitatis* in ragione della quale il corpo sembra essere assorbito nella natura dello spirito, acquisendo grande capacità di movimento e penetrazione⁴³. Quanto alla forma che tali corpi assumono, la constatazione stessa per cui le loro apparizioni svelano fogge diverse potrebbe far pensare che non ne abbiano alcuna. Nifo suggerisce la soluzione di una forma variabile, la cui esemplificazione più chiara può essere quella delle nuvole che, pur possedendo una propria corporeità, assumono a volte sembianze di uomini, di animali o di altri oggetti; con la dovuta precisazione che mentre la plasticità delle nubi è sollecitata dai venti, i demoni sono in grado di mutare deliberatamente le proprie forme. In conclusione, si può ragionevolmente asserire che i demoni hanno forme delimitate, ma non *per se et necessario ac essentialiter*⁴⁴.

Un'ultima questione che credo meriti di essere menzionata concerne il fine dei demoni. Su questo punto la *ratio physica* inevitabilmente vacilla e Nifo riconosce che la ricerca del *propter quid* dell'esistenza dei demoni ha sempre rivelato una intrinseca ambiguità. Una risposta immediata a tale questione sarebbe quella di assegnare ai demoni il fine di tormentare le anime dei tiranni e dei malvagi (un suggerimento in questo senso – lo si è visto – si trovava già in Platone); ma il Suessano considera tale spiegazione non conforme né ai principi della teologia, né alla filosofia naturale. In un'ottica di teologia cristiana, infatti, i demoni sono anche concepiti come *dramatis personae* del progetto divino della *historia salutis*, nel quale si collocano come angeli decaduti; dalla constatazione che la loro caduta ha preceduto quella del primo uomo, ne deriva la necessità di escludere come loro fine precipuo il tormento delle anime umane. A tal proposito si potrebbero aprire ulteriori scenari, ma Nifo non si incammina su questi percorsi, ribadendo la ferma intenzione di disputare secondo i principi naturali⁴⁵. In un'ottica genuinamente filosofica, l'operazione di ogni sostanza eterna, *finaliter* intesa, può essere per sé o per

⁴³ *Ibid.*, III.9, 73vb.

⁴⁴ *Ibid.*, III.10, 73vb.

⁴⁵ *Ibid.*, III.16, 74va.

noi, come insegna Aristotele nel *De caelo* e, soprattutto, nel XII libro della *Metafisica*. Commentando quest'ultimo, Averroè aveva distinto nel movimento di ciascuno corpo celeste una *prima intentio*, con la quale esso attualizza l'*operatio* che gli è propria, e una seconda intenzione, rispetto alla quale è l'uomo il fine dei movimenti celesti. Analogamente, anche nel demone è presente una duplicità di operazione: accanto a quella sensibile – a sua volta riferita tanto al grado della potenza razionale quanto a quello della potenza animale, delle quali hanno contezza i *magi* – si colloca un'operazione prima e occulta, inaccessibile ai nostri sensi, che Nifo – averroisticamente – suppone essere la ricerca della felicità⁴⁶.

Quasi in chiusura della sua trattazione sui demoni, Nifo mostra di dissociarsi da ogni considerazione riduttiva della loro natura, sulla scorta dei principi propri alla filosofia aristotelica. Invocando espressamente il criterio aristotelico che stabilisce un rapporto di equivalenza di *nobilitas* tra sostanza e *operatio*, il Suessano desume che, se per essenza i demoni si collocano a un livello superiore rispetto all'uomo, e la felicità è strettamente dipendente dall'esercizio dell'intelletto, si è obbligati a concludere che la felicità dei demoni sopravanza quella umana. Inoltre, nei demoni – come in tutte le sostanze perpetue – non c'è iato tra *esse* e *posse esse*, e dunque essi sono non solo *felicetabilia* (come tutte le sostanze animate), ma conseguono questo fine in maniera di gran lunga più agevole rispetto agli uomini⁴⁷. Si può concedere, attenendosi ai dettami della dottrina cristiana, che essi abbiano perduto tale felicità come effetto della caduta, ma questa opinione “dobbiamo crederla”, sebbene non sia quella a cui perveniamo *intelligendo per rationem naturalem*⁴⁸. “Quindi – conclude Nifo – la ragione naturale determina che i demoni hanno una felicità più nobile della felicità degli uomini e di conseguenza il loro fine è più nobile del fine umano; e questa felicità è per noi la prima operazione occulta”. In cosa consista precisamente tale *operatio prima nobis occulta*, non siamo in grado di stabilirlo. Qui il sentiero della ragione naturale – e l'indagine del *De daemonibus* che su essi si fonda – si interrompe, sconfinando nelle regioni dell'ineffabile e dell'incomprensibile.

⁴⁶ *Ibid.*, III.16, 74va-b.

⁴⁷ *Ibid.*, III.16, 74vb.

⁴⁸ *Ibid.*, III.16, 74vb.

Similitudo dissimilis.
Valeria Sorge e il XII secolo

Roberto Melisi

*Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi,
per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur.*
Rm 1, 20

In un articolo risalente al 1980 dedicato a Riccardo di San Vittore, Valeria Sorge esprimeva le seguenti considerazioni:

Così come sarà in seguito per i maggiori pensatori cristiani, anche in Riccardo il principio di analogia conferma ancora l'assoluta pienezza dell'essere di Dio e la radicale indigenza della creatura, la cui realtà è solo un'imitazione, una «similitudo» della vera realtà. E, proprio perché ad ogni somiglianza si oppone sempre la «dissimilitudo», non rimane quindi aperta altra via che quella della Grazia, di un inserimento della creatura nella sfera dell'essere di Dio, affinché, sulla base di un modo d'essere e di pensare comune per qualche aspetto (*con-naturalis* come specificheranno meglio gli scolastici), si renda possibile questa relazione personale di scambio¹.

La giovane studiosa leggeva le opere del Vittorino attraverso la dialettica tra *similitudo* e *dissimilitudo*, che costituisce quasi un *leitmotiv* della speculazione del XII secolo, ma con uno sguardo lungimirante, perché rivolto alla categoria dell'analogia, che si sarebbe imposta nel secolo seguente. Anzi, «è lo stesso principio di analogia, che nel *De Trinitate* rappresenterà lo strumento che rende accessibili ad un'indagine razionale le verità di fede, a costituire anche, ed in primo luogo, una dimensione caratteristica del misticismo riccardiano»². Evidenziando il costante intreccio tra filosofia e teologia nelle opere di Riccardo contro quanti (soprattutto all'inizio del Novecento) lo avevano tacciato di «misticismo antirazionalistico», Sorge recuperava an-

¹ V. Sorge, *Ratio e contemplatio in Riccardo di San Vittore*, in «Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Napoli», XI n. s. (1980-1981), pp. 77-92: 80.

² *Ivi*, p. 81.

che quello tra cosmologia ed antropologia: lo studio della perfezione e della bellezza dell'universo, che non può non passare per la conoscenza di quel «microcosmo» che siamo noi stessi, ci consente di cogliere la perfezione e la bellezza di Dio³.

Le riflessioni della studiosa sul XII secolo sono affidate a tre articoli giovanili, pubblicati nell'arco di un triennio all'inizio degli anni '80, nei quali è possibile già scorgere una certa maturità speculativa, sostenuta dal dialogo tra acuta attenzione filologica e lucido esercizio ermeneutico⁴. Lo studio della «teologia monastica» diventa l'occasione per meditare sul senso stesso del filosofare nel solco tracciato dalla rivelazione; in un certo senso, questi contributi rappresentano un tentativo riuscito di rivendicare a Riccardo di San Vittore e a Guglielmo di Saint-Thierry un posto nella storia della filosofia, operazione tanto più coraggiosa quanto più si considera la loro collocazione temporale. La giovane Valeria Sorge si misurava, infatti, con una letteratura sui due autori che, grazie alle edizioni critiche delle loro opere, soltanto allora iniziava a generare una progressiva rivalutazione sia del Vittorino sia del Cistercense. Tuttavia, l'analisi del loro pensiero viene condotta sempre a partire dal testo e mai attraverso il filtro ermeneutico degli interpreti.

Il tema della ragione costituisce il filo conduttore di questi scritti: dallo studio del rapporto tra *ratio* e *contemplatio* in Riccardo di San Vittore, passando per le *rationes necessariae* del *De Trinitate*, fino alla più ampia teoria della conoscenza di Guglielmo di Saint-Thierry. La *ratio*, rappresentativa della *medietas* per eccellenza in quanto intermedia tra *imaginatio* ed *intelligentia*⁵, viene colta nella sua assoluta plasticità. Essa, cifra dell'essere umano, è anche lo strumento dell'ascesi al divino, il cui pieno ottenimento, però, non avviene per mezzo della sua attività ma del suo «venir meno» o, per meglio dire, *via negationis*. Com'è noto, nel *Beniamin minor*, Rachele (la *ratio*) muore nel dare alla luce Beniamino (la *contemplatio*)⁶, eppure al di là dell'esegesi allegorica vi

³ Cfr. *ibidem*.

⁴ I saggi a cui mi riferisco sono, oltre al già citato contributo su Riccardo di San Vittore: V. Sorge, *Le rationes necessariae nel De Trinitate di Riccardo di San Vittore*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XXXI n. s. (1983), pp. 1-18; Ead., *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, in «Atti dell'Accademia Pontaniana», XXXII n. s. (1983), pp. 53-74.

⁵ Cfr. Riccardo di San Vittore, *De contemplatione (Beniamin maior)*, I, 3, ed. J. Grosfillier, Brepols, Turnhout 2013, p. 92: «Ecce tria ista, imaginatio, ratio, intelligentia. Intelligentia obtinet supremum locum, imaginatio infimum, ratio medium».

⁶ Cfr. Id., *Beniamin minor*, 73, ed. et trad. fr. par J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux (*Les douze patriarches ou Beniamin minor*), Éditions du Cerf, Paris 1997, pp. 300-302: «In tanta namque cotidiani conatus anxietate, in huiusmodi doloris immensitate, et Beniamin nascitur, et Rachel moritur, quia cum mens hominis supra seipsam rapitur, omnes humanae ratiocinationis angustias supergreditur».

è un portato filosofico che la studiosa riconosce: è proprio dal «fallimento della ragione» che si origina il suo stesso ampliamento o, in termini riccardiani, la sua *dilatatio*⁷.

In uno degli ultimi paragrafi del *Beniamin minor*, il Vittorino, commentando l'episodio della trasfigurazione di Cristo (Mt 17, 6), scrive: «Al tuono della voce divina l'ascoltatore cade a terra perché la capacità dello spirito umano cede davanti a ciò che viene ispirato per volere divino, né esso può dilatare la sapienza dell'intelligenza per contenere il mistero della rivelazione divina, se non abbandona i limiti ristretti del ragionamento umano. È qui, allora, che l'ascoltatore cade a terra, dove viene meno la ragione umana. Qui muore Rachele, perché nasca Beniamino»⁸. Questa non è una svalutazione o, peggio, una mortificazione della *ratio* poiché il termine *dilatatio* vuole significare una peculiare condizione in cui le naturali capacità conoscitive si predispongono attivamente all'accoglimento della grazia. Nel *Beniamin maior* tale aspetto diventa ancora più evidente. All'interno del libro V, Riccardo descrive i tre modi della contemplazione nei termini di *dilatatio*, *sublevatio/elevatio*, *alienatio/excessus*: il primo è «una dilatazione della mente quando l'acutezza dello spirito si espande e si affina con maggiore forza, e tuttavia non oltrepassa il limite dell'attività umana»⁹, in quanto nasce proprio da quest'ultima, a differenza del terzo che è donato esclusivamente dalla grazia divina e dal secondo che deriva «dalla concessione dell'una e dell'altra»¹⁰.

Nel primo gradino «costruiamo in qualche modo l'arca col nostro lavoro, quando acquisiamo l'arte del contemplare con il nostro impegno e la nostra abilità»¹¹. Esso consiste, in un certo senso, in un «alzare gli occhi» dal luogo in cui ci si trova, come fece Abramo¹². La forma di contemplazione che si realizza per mezzo della «dilatazione della mente», essendo affidata completamente all'impegno umano, va, pertanto, coltivata ed implementata attraverso l'abi-

⁷ Cfr. V. Sorge, *Ratio e contemplatio in Riccardo di San Vittore*, cit., p. 87.

⁸ Riccardo di San Vittore, *Beniamin minor*, 82, ed. J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux cit., p. 326: «Ad tonitruum itaque divinae vocis auditor cadit, quia ad id quod divinitus inspiratur, humani sensus capacitas succumbit, et nisi humanae ratiocinationis angustias deserat, ad capiendum divinae inspirationis arcanum intelligentiae sinum non dilatat. Ibi itaque auditor cadit, ubi humana ratio deficit. Ibi Rachel moritur, ut Beniamin oriatur».

⁹ Id., *De contemplatione (Beniamin maior)*, V, 2, ed. J. Grosfillier cit., p. 508: «Mentis dilatatio est quando animi acies latius expanditur et vehementius acuitur, modum tamen humane industrie nullatenus supergreditur».

¹⁰ Cfr. *ibidem*: «Primus surgit ex industria humana, tertius ex sola gratia divina, medius autem ex utriusque permixtione, humane videlicet industrie, et gratie divine».

¹¹ *Ibidem*: «In primo gradu quasi arcam nostro labore fabricamus, quando contemplandi artem nostro studio et industria comparamus».

¹² Cfr. *Gn* 13, 14-15.

lità, l'esercizio e l'attenzione¹³. Il primo livello della *contemplatio* è, dunque, uno stato che non sembra superare le capacità umane, le quali al massimo vengono perfezionate: la *dilatatio mentis* è l'effetto di un itinerario progressivo che rispecchia quello che va seguito per acquisire qualsiasi altra abilità. Prima bisogna apprendere come si deve fare una cosa, poi esercitarsi a realizzarla nella pratica non solo una volta, ma coltivandola con dedizione e passione. Riccardo sembra ispirarsi agli insegnamenti pedagogici di Ugo di San Vittore quando precisa che quanto più la mente si sarà dilatata con oggetti semplici, tanto più si renderà duttile ad apprendere «cose più grandi e profonde».

L'esito è una sorta di innalzamento dello sguardo, che viene a trovarsi in una nuova condizione, simile a chi si pone in vedetta (*specula*), vale a dire nel luogo più alto in cui poter godere di un'osservazione dettagliata. Ma lo sguardo acuto di chi si colloca in una «torre di guardia spirituale»¹⁴ non è rivolto soltanto alla realtà esteriore ma, anzi, privilegia l'interiorità dell'uomo. Come insegnano le belle pagine conclusive del *Beniamin minor*, la salita a Dio non può attuarsi se non attraverso la discesa nelle profondità recondite del sé: «prima l'uomo apprenda nell'immagine di Dio, impari nella somiglianza con Dio cosa deve pensare di Dio»¹⁵.

Il tema dell'uomo creato *ad imaginem et similitudinem Dei* viene sviluppato nel contributo dedicato a Guglielmo di Saint-Thierry intorno ad un'originale interpretazione del *De natura corporis et animae*. Dopo aver osservato che i monaci «ritrovano nell'osservanza dell'imperativo delfico del “conosci te stesso” quel supporto ideologico indispensabile alla loro riflessione filosofica e religiosa», Sorge, accogliendo la lezione di Jean Leclercq¹⁶, sottolinea come la dottrina del teologo cistercense può dirsi solo «equivocamente» antropologica, «sostanziata com'è di elementi ascetici e mistici»¹⁷. Ciononostante, ella ammette al contempo che tutto il discorso svolto da Guglielmo «sulla struttura interna dell'uomo diventa estremamente coerente, e individua quello che

¹³ Cfr. Riccardo di San Vittore, *De contemplatione (Beniamin maior)*, V, 3, ed. J. Grosfillier cit., p. 512: «Ille autem contemplationis modus qui fit mentis dilatatione tribus solet gradibus excrescere, arte, exercitatione, attentione».

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 514: «Sic et nos contemplationis gratiam quasi spiritualem speculam erigimus, ut temptatoris insidias prevenire possimus».

¹⁵ Riccardo di San Vittore, *Beniamin minor*, 83, ed. J. Châtillon, M. Duchet-Suchaux cit., p. 330: «Discat prius homo in Dei imagine, discat in eius similitudine, quid debeat de Deo cogitare».

¹⁶ J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge*, Éditions du Cerf, Paris 1957; trad. it. *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, Sansoni, Firenze 1983, p. 292.

¹⁷ Cfr. V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 54.

[...] rappresenta il vero punto di partenza della sua antropologia, vale a dire il concetto dell'uomo ad immagine di Dio, la cui duplice ispirazione, biblica e platonica, segna certamente uno dei capisaldi del sistema filosofico del pensatore cistercense»¹⁸.

Nonostante la presenza del tema dell'uomo "microcosmo", certamente non insolito per un autore del XII secolo¹⁹, secondo l'abate di Saint-Thierry «più che immagine del cosmo, l'uomo rappresenta l'immagine stessa della divinità»²⁰. La *dignitas hominis* è particolarmente espressa dalla sua postura eretta che, protesa verso il cielo, rappresenta la naturale tensione della più alta tra le creature al Creatore. Tuttavia, la causa è da ricercarsi nel possesso dell'anima razionale e del libero arbitrio, come generalmente sostenuto dai Padri²¹: che si tratti del riflesso dell'*orientale lumen* o della ricezione dell'agostiniana teoria dell'uomo *imago Trinitatis*, l'antropologia guglielmiana si nutre della voce autorevole degli autori patristici. La studiosa, da una parte, nota l'evidente influsso del *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa, che nella versione latina di Giovanni Scoto Eriugena letta da Guglielmo reca il titolo *De imagine*, mentre, dall'altra, ravvisa nel Cistercense «un orientamento di interesse in una direzione che è ben diversa rispetto a quella seguita da Gregorio di Nissa e da Scoto Eriugena»²². È opportuno ripercorrere brevemente l'evoluzione della teoria dell'uomo *imago Dei* nei due autori al fine di presentare i tratti originali del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry.

I capitoli 16 e 17 del *De hominis opificio* sono tradizionalmente considerati i luoghi deputati alla trattazione del tema dell'"immagine". Dopo aver evidenziato l'errore dei filosofi pagani nel ritenere l'uomo microcosmo, perché «in tal modo rendevano l'uomo simile ai caratteri propri della zanzara e del topo»²³, in quanto composti dei medesimi quattro elementi, viene affermato che la grandezza dell'uomo non sta «nella somiglianza con il cosmo, ma nell'essere ad immagine del Creatore della nostra natura»²⁴. Ed essere creati *ad imaginem*

¹⁸ *Ivi*, p. 57.

¹⁹ M. T. d'Alverny, *L'homme comme symbole: le microcosme*, in *Simboli e simbologia nell'alto Medioevo*, Settimane di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo (Spoleto 3-9 aprile 1975), 23, CISAM, Spoleto 1976, pp. 123-183, ora in Ead., *Études sur le symbolisme de la Sagesse et sur l'iconographie*, ed. by C. Burnett, Variorum, Aldershot - Brookfield 1993, cap. IV.

²⁰ V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 56.

²¹ Cfr. P. Nellas, *Voi siete dei. L'antropologia dei Padri della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1993, p. 38.

²² V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 61.

²³ Gregorio di Nissa, *L'uomo*, 16, Città Nuova, Roma 2000, p. 73.

²⁴ *Ibidem*.

significa propriamente esprimere la propria “dignità regale”: «Infatti l'anima mostra dal di dentro ciò che è regale e sublime, di molto separata dalla privata povertà, e, poiché è senza padrone e in suo arbitrio, si comporta con padronanza di sé. E di chi altro è ciò se non del re? E oltre a ciò, l'essere immagine della natura che governa tutte le cose, niente altro significa che all'atto della creazione sia stata formata come natura regale»²⁵. Nel trattato, però, Gregorio di Nissa propone la cosiddetta tesi della “doppia creazione” che ha generato non poche questioni²⁶.

Il Nisseno scrive: «Dunque duplice è la creazione della nostra natura, quella che è ad immagine di Dio e quella che è divisa in queste diversità»²⁷. Con diversità, egli intende la distinzione dei sessi: il carattere sessuato degli uomini, non presente nell'Archetipo, viene conferito da Dio *ab initio* in quanto Egli ha “previsto” (non di certo in senso cronologico ma “ontologico”) che la creatura avrebbe peccato²⁸. Pertanto – continua Gregorio – «essendo due cose estremamente lontane tra loro, l'uomo è mezzo tra la natura divina e incorporea e la vita senza ragione degli animali. E nel composto umano sono da vedersi i due ordini: del divino, la ragione e l'intelligenza non ammettendo la distinzione di maschio e femmina, e dell'irrazionale cui partecipa la costituzione somatica divisa in maschio e femmina; l'uno e l'altro di questi caratteri sono integralmente nella natura umana»²⁹. L'uomo conserva l'essere creato “a immagine” soltanto nella ragione e nell'intelligenza, rimanendone esclusa la corporeità sessuata: «altro è ciò che è secondo l'immagine e altro ciò che ci si mostra nel <presente> affanno»³⁰. La condizione di miseria tipica dell'esistenza umana, pertanto, è estranea all'immagine che, effetto di Dio, chiamato beato nella Scrittura³¹, non può non rispecchiarne la natura. Senza entrare nelle problematiche ermeneutiche derivanti dall'interpretazione di questi passi, nei quali

²⁵ *Ivi*, 4, p. 36.

²⁶ Cfr. U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa*, in AA.VV., *La doppia creazione dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi*, Edizioni dell'Ateneo & Bizzarri, Roma 1978, pp. 83-115.

²⁷ Gregorio di Nissa, *L'uomo*, 16, cit., p. 75.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 78: «Pertanto, Colui che, come dice la profezia, conosce tutte le cose prima della nascita, avendo seguito, o meglio avendo percepito con la prescienza verso dove sarebbe inclinato il movimento della umana libertà di scelta, padrone di sé e indipendente, nella sua conoscenza del futuro ha stabilito per l'immagine la differenza tra maschio e femmina, che non guarda più verso l'archetipo divino, ma, come si è detto, diventa familiare con la natura irrazionale». Sul tema, cfr. U. Bianchi, *Presupposti platonici e dualistici nell'antropologia di Gregorio di Nissa*, cit., p. 86.

²⁹ Gregorio di Nissa, *L'uomo*, 16, cit., p. 76.

³⁰ *Ivi*, p. 75.

³¹ Cfr. *ibidem*: «Ma lasciamo queste cose per ritornare alla ricerca di ciò che si stava trattando: come dalla Scrittura la Divinità è chiamata beata e come ad essa <si possa> dire simile l'umanità che è misera».

sembra non potersi escludere l'influsso di un dualismo di matrice platonica³², è da rimarcare la *medietas* dell'uomo nella creazione, poiché egli «è mezzo tra la natura divina e incorporea e la vita senza ragione degli animali»³³.

Sulla base delle osservazioni di Jean-Marie Déchanet, secondo il quale il pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry può essere colto innanzitutto a partire dalle fonti da lui studiate ed utilizzate³⁴, viene dedicata, quindi, un'ampia discussione a Giovanni Scoto Eriugena. Leggendo una densa pagina del Libro IV del *Periphyseon*, la studiosa presenta l'antropologia eriugeniana dove l'uomo è creato «secondo una duplice natura, *ad imaginem e in animam viventem*, vale a dire che da un lato egli è semplice e senza divisione come le cause prime stesse, e dall'altro è diviso in maschio e femmina»³⁵. Tale analisi è «corrispondente ad un motivo ben preciso, e cioè al chiarimento e al vaglio delle varie considerazioni che il Déchanet avanza a proposito dell'Eriugena, visto, a giusto titolo, come un "precursore", e nei confronti del nostro cistercense»³⁶. Sorge, infatti, rilevava che la prospettiva dello studioso belga fosse di certo valida «sul piano strettamente filologico» ma, al contempo, non totalmente convincente sul piano ermeneutico, poiché bisognava continuare ancora a domandarsi «fino a che punto l'affinità terminologica, certamente riscontrabile nei due pensatori, sia indice anche di un'analoga affinità nel campo concettuale»³⁷. Si trattava, insomma, di tornare a riflettere in maniera critica sulla reale influenza di una certa tradizione di pensiero sulla speculazione di Guglielmo, che invece gran parte della storiografia dava per scontata. Questo, tuttavia, non significava smentire i risultati più accreditati della letteratura secondaria, ma reconsiderarli alla luce di un'interpretazione genuinamente filosofica dei testi.

La sua proposta ermeneutica è quella di leggere le teorie dei due pensatori alla luce del «grande tema agostiniano dell'illuminazione»³⁸. *L'illuminatio* è, da un lato, «indiscutibilmente legata al fondamento ultimo dell'antropologia eriugeniana, e cioè alla concezione dell'uomo immagine di Dio», mentre, dall'al-

³² Cfr. J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse*, Aubier, Paris 1944, pp. 48-60.

³³ Gregorio di Nissa, *L'uomo*, 16, cit., p. 76. Cfr. E. Corsini, *Plérôme humain et plérôme cosmique chez Grégoire de Nysse*, in M. Harl (éd.), *Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Brill, Leiden 1971, pp. 111-126, in partic. pp. 112-113.

³⁴ Cfr. J.-M. Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry. Aux sources d'une pensée*, Éditions Beauchesne, Paris 1978.

³⁵ V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 62.

³⁶ *Ivi*, p. 67.

³⁷ *Ivi*, p. 68.

³⁸ *Ibidem*.

tro, in Guglielmo «costituisce spesso, piuttosto che un concetto formulato in termini rigorosi, un'esperienza così intima da potersi difficilmente esprimere con parole adeguate»³⁹. In merito alla prima considerazione, la giovane studiosa faceva tesoro delle riflessioni che il suo maestro Pasquale Mazzarella aveva esposto nella monografia dedicata ad Eriugena⁴⁰. Qui il tema dell'*imago* veniva declinato in senso "semi-panteistico" in quanto «l'immagine di Dio che l'uomo porta in sé esprime una coesenzialità dell'uomo con Dio»⁴¹. Nonostante tale visione della metafisica eriugeniana sia stata ormai abbandonata negli anni più recenti⁴², l'invito all'analisi dell'antropologia guglielmiana alla luce della teoria dell'illuminazione risulta assolutamente valida.

Soltanto nell'anno seguente alla pubblicazione di questo saggio, è apparso un importante volume di David N. Bell che ha inaugurato una nuova stagione negli studi su Guglielmo di Saint-Thierry⁴³. Come è stato recentemente documentato⁴⁴, le osservazioni di Bell costituivano all'epoca l'unica voce dissonante rispetto all'autorità riconosciuta dalla comunità scientifica ai lavori di Déchanet⁴⁵, in particolar modo, in merito al riconoscimento del-

³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

⁴⁰ Cfr. P. Mazzarella, *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena*, CEDAM, Padova 1957, p. 143: «Ma occorre notare che tra Agostino e Scoto Eriugena vi sono due fondamentali differenze: 1) Agostino, pur affermando che la verità viene direttamente comunicata da Dio all'uomo, distingue l'uomo da Dio: Scoto Eriugena, invece, per spiegare l'illuminazione di Dio trasforma la luce di Dio nella immagine stessa di Dio che è nell'uomo. In tal modo la distinzione tra Dio e l'uomo si assottiglia fino a scomparire. Infatti non è più Dio trascendente che illumina l'uomo, ma Dio è presente nell'uomo perché questo è sua immagine. Pertanto il punto di attacco del semi panteismo di Scoto Eriugena è da ricercare nei presupposti metafisici della sua gnoseologia. Di qui il secondo punto, condizionato dal primo [...] 2) Mentre il platonico Agostino manteneva chiaramente distinto l'ordine ideale dall'ordine reale, Scoto Eriugena, invece, identifica questi due ordini».

⁴¹ *Ibidem*. Cfr. V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 69: «[...] come avviene in ogni forma di monismo, anche in Giovanni Scoto la distinzione tra finito e infinito si è assottigliata a tal punto che la luce di Dio si è convertita immediatamente nell'immagine stessa di Dio presente nell'uomo. Resta dunque evidente che la dottrina dell'illuminazione è, nell'Eriugena, sospesa inevitabilmente alle premesse ambigue di un ontologismo che, nell'affermare la necessaria presenza di Dio nell'anima, conduce necessariamente a soluzioni di carattere chiaramente panteistico; non è più [...] l'idea di Dio, ed insieme ad essa, quella della verità eterna, ad essere irradiata per illuminazione da Dio stesso, ma, viceversa, è l'immagine di Dio che è nell'uomo a rendere la creatura coesenziale al Creatore».

⁴² Cfr. G. d'Onofrio, *Storia della teologia. II: Età medievale*, Piemme, Torino 2003, p. 104: «[...] Giovanni Scoto può affermare che in assoluto tutto ciò che è, ed è vero, è una *theophania*, una manifestazione di Dio [...] senza che ciò comporti qualsiasi rischio di confusione immanentista tra il divino e il creaturale, perché solo nel divino ogni articolazione di molteplicità e diversità è risolta in uno, mentre le creature sono tali in quanto perpetuano la scissione tra l'essere potenziale (cioè il puro poter essere) e l'essere in atto».

⁴³ Cfr. D. N. Bell, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, Cistercian Publications, Kalamazoo (MI) 1984.

⁴⁴ Cfr. F. Tyler Sergent, *William of Saint-Thierry's Sources and Influences: Ratio Fidei and Fruitio*, in Id. (ed.), *A Companion to William of Saint-Thierry*, Brill, Leiden-Boston 2019, pp. 35-66, in partic. pp. 36-45.

⁴⁵ Si vedano, a tal proposito: J. D. Anderson, *The Use of Greek Sources by William of St. Thierry Especially in the*

le fonti di Guglielmo. Si proponeva, innanzitutto, di rivalutare le fonti latine rispetto a quelle patristiche greche (utilizzate dallo stesso Eriugena)⁴⁶, per mostrare, poi, come gran parte delle tesi guglielmiane potesse risalire ad Agostino. In primo luogo, Bell nota che, nonostante Guglielmo abbia letto il *De hominis opificio* e parti del *Periphyseon*, li ha tuttavia utilizzati non per se stessi, ma allo scopo di corroborare la sua visione agostiniana⁴⁷. In secondo luogo, sebbene egli dichiari di non poter approfondire il tema dell'illuminazione in Guglielmo, in quanto comporterebbe un'ulteriore esposizione dell'*amor illuminatus*⁴⁸, nel corso della sua analisi riceve però un'attenzione particolare, proprio in relazione all'*imago Dei*. Come Sorge aveva correttamente intuito, l'illuminazione guglielmiana non va considerata tanto nella sua valenza conoscitiva, quanto "esperienziale"⁴⁹. In tal senso, sono le *Orationes meditativae* i luoghi dell'opera prevalentemente indicati per valutarne il peso speculativo.

La ricerca del volto di Dio, vero motivo dominante del pensiero di Guglielmo di Saint-Thierry, si fa preghiera e invocazione nell'*incipit* della seconda *Oratio meditativa*: «Accedite ad eum et illuminamini, et facies vestrae non confundentur»⁵⁰. L'anima misera arde dal desiderio del *Deus absconditus*, o meglio, freme per l'anelito a riceverne l'illuminazione⁵¹. Anche nell'*Expositio super Cantica Cantorum*, il monaco cistercense implora Dio affinché gli occhi del cuore vengano «illuminati» in maniera tale da poter vedere nella luce della sua verità immutabile⁵². Ma ancor più interessante è l'intervento della

Enigma fidei, in M. Basil Pennington (ed.), *One Yet Two. Monastic Tradition East and West*, Orthodox - Cistercian Symposium (26 August - 1 September 1973), Cistercian Publications, Kalamazoo (MI) 1976, pp. 242-253; E. R. Elder, *William of St. Thierry and the Greek Fathers: Evidence from Christology*, *ivi*, pp. 254-266.

⁴⁶ Sulle fonti orientali di Guglielmo, cfr. J. Leclercq, *Cultura umanistica e desiderio di Dio. Studio sulla letteratura monastica del Medio Evo*, cit., pp. 115-143.

⁴⁷ Cfr. D. N. Bell, *The Image and Likeness. The Augustinian Spirituality of William of Saint-Thierry*, cit., p. 99: «William did read Gregory's *De hominis opificio*, and he almost certainly read parts of the *Periphyseon*; but he used them, I would suggest, not to construct but to elaborate his basic augustinian scheme».

⁴⁸ Cfr. *ivi*, p. 198, n. 93: «It is not my intention here to present a comprehensive account of William's doctrine of illumination. To do so would involve a consideration of illumined faith as well as illumined love, and such an examination would take us too far off our track».

⁴⁹ Cfr. V. Sorge, *Luomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 69: «[...] l'illuminazione, negli scritti di Guglielmo, costituisce spesso, piuttosto che un concetto formulato in termini rigorosi, un'esperienza così intima da potersi difficilmente esprimere con parole adeguate».

⁵⁰ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Orationes meditativae*, II, ed. et trad. fr. par J. Hourlier (*Oraisons Méditatives*), Éditions du Cerf, Paris 1985, p. 50.

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 52: «Etqui illuminari a te desiderabam, sic a dolore cordis mei et perturbatione sensus totus tenebre-sco, ut pene mihi melius fuisse videatur non accessisse».

⁵² Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Expositio super Cantica Cantorum*, 131, ed. J.-M. Déchanet, trad. fr. par M.

grazia sui due «occhi della contemplazione», *ratio* e *amor*: «Gli occhi della contemplazione sono due, la ragione e l'amore [...]. Ora, quando essi vengono illuminati dalla grazia, si aiutano molto a vicenda, nel senso che l'amore vivifica la ragione e la ragione rischiarerà l'amore»⁵³.

L'illuminazione interviene sulle facoltà conoscitive dell'uomo, rendendole capaci – per quanto è loro possibile – di fare esperienza del divino: è questo il caso del *sensus illuminati amoris* e dell'*intellectus illuminati amoris*. Entrambi ricevono passivamente la luce dallo Spirito che si fa, in un certo modo, “presente” all'anima umana: «Infatti, anche quando talvolta sovrabbonda la grazia fino a determinare un'esperienza certa ed evidente della presenza di Dio, improvvisamente per il senso dell'amore illuminato in un modo, per così dire, nuovo diventa sensibile quello che nessun senso corporeo può sperare, nessuna ragione può percepire e nessuna intelligenza può comprendere al di fuori dell'intelligenza dell'amore illuminato»⁵⁴. L'illuminazione è necessaria in seguito al peccato di Adamo ed è l'unica fonte che può rischiarare le tenebre dell'*humana miseria*: «Ho domandato al Signore una cosa sola, io la chiedo ancora, che come il volto della mia miseria si tormenta verso di te, così il volto della tua misericordia risplenda sempre più sul mio volto, fino al totale annientamento di ogni mia miseria e di ogni mia tenebra»⁵⁵. Tuttavia, questa illuminazione è, per così dire, “intermittente”: «Infatti, a colui che è eletto e amato da Dio, si manifesta talvolta qualche lume del volto di Dio, come un lume racchiuso nelle mani, che appare e scompare secondo il volere di chi lo regge. Così che, attraverso quanto è consentito di vedere come di sfuggita o per un attimo, l'animo si infiammi del desiderio di un possesso pieno del lume eterno e della piena visione di Dio»⁵⁶. Come dire che Dio soddisfa il desiderio dell'uomo solo per alimentarlo ed infiammarlo ulteriormente.

Dumontier (*Exposé sur le Cantique des Cantiques*), Éditions du Cerf, Paris 1962, pp. 276-278: «Da illuminatos oculos cordis, quibus inspiciamus in lumen incommutabilis veritatis tuae».

⁵³ *Ivi*, 92, p. 212: «Duo sunt oculi contemplationis, ratio et amor [...]. Cum vero illustrantur a gratia, multum se adiuvant ad invicem, quia et amor vivificat rationem, et ratio clarificat amorem».

⁵⁴ *Ivi*, 94, p. 218: «Nam et cum nonnunquam superabundat gratia usque ad certam de Deo et manifestam experientiam rei, fit repente sensui illuminati amoris modo quodam novo sensibile, quod nulli sensui corporis sperabile, nulli rationi cogitabile, nulli intellectui extra intellectum illuminati amoris fit capabile».

⁵⁵ Guglielmo di Saint-Thierry, *Orationes meditativae*, VIII, ed. J. Hourlier cit., pp. 144-146: «Unam petii a Domino, hanc requiro, ut sicut ad te anxietur facies miseriae meae, sic super me amplius et amplius illustret se facies misericordiae tuae, usque ad omnimodam consumptionem omnis miseriae et caliginis meae».

⁵⁶ Cfr. Id., *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 268, ed. et trad. fr. par J.-M. Déchanet (*Lettre aux Frères du Mont-Dieu*), Éditions du Cerf, Paris 1975, p. 358: «Electo enim et dilectio Dei, aliquando lumen quoddam vultus Dei ostenditur, sicut lumen clausum in manibus, quod patet et latet ad arbitrium tenentis; ut per hoc quod quasi in

Nel rilevare l'ascendenza agostiniana della teoria dell'anima umana immagine della Trinità, Sorge riconosceva come il pensiero di Guglielmo fosse lontano da ogni «interpretazione in senso ontologico»⁵⁷. La distanza tra creatura e Creatore resta incolmabile anche quando l'anima giunge all'*unitas spiritus*, vale a dire a “sperimentare” l'unione con Dio. Persino lo *status* in cui l'uomo non può volere altro da quello che Dio vuole, descritto come «essere ciò che Dio è», ossia l'esito ultimo della possibile restaurazione *in hac vita* della *similitudo Dei*, non comporta né un'identità tra anima e Dio né una indistinzione o condivisione della medesima sostanza⁵⁸. Nonostante il contributo della studiosa non toccasse il punto culminante della “mistica” guglielmiana, si può ritenere che la «dottrina secondo cui Dio offre gratuitamente allo spirito umano una sua presenza puramente ideale, corrispondente soltanto ad un riflesso analogico di ciò che egli è»⁵⁹ comprenda anche la teoria dell'«unità di spirito». L'abisso tra illuminazione e visione beatifica resta anche quando la creatura sperimenta il dono più alto concessole in questa vita: stare in mezzo all'abbraccio tra Padre e Figlio⁶⁰.

L'uomo che raggiunge la *deificatio* diventa *per grazia* ciò che Dio è *per natura*. Tuttavia, anch'egli continuerà ancora a vedere *per speculum et in aenigmate*, non *facie ad faciem*. La sua conoscenza sarà pur sempre inficiata dall'immagine. In un certo senso, la *similitudo* dell'*unitas spiritus* è ancora *dissimilis*. Ma è lo stesso Agostino, come si ricorderà, a definire la celebre te-

transcurso, vel transpuncto videre permittitur, exardescat animus ad plenam possessionem luminis aeterni, et haereditatem plenae visionis Dei».

⁵⁷ V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 73.

⁵⁸ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 257-258, ed. J.-M. Déchanet cit., pp. 348-350: «Unitas vero spiritus cum Deo, homini sursum cor habenti, proficientis in Deum voluntatis est perfectio, cum iam non solummodo vult quod Deus vult, sed sic est non tantum affectus, sed in affectu perfectus, ut non possit velle nisi quod Deus vult. Velle autem quod vult Deus, hoc iam Deo similem esse est; non posse velle nisi quod vult Deus, hoc est iam esse quod Deus est, cui velle et esse idipsum est. [...] Quibus enim potestas data est filios Dei fieri, data est potestas non quidem ut sint Deus, sed sint tamen quod Deus est». Sul tema dell'*unitas spiritus*, mi permetto di rinviare al mio *Guglielmo di Saint-Thierry tra conoscenza, amore e rivelazione*, Guida, Napoli 2022, pp. 102-121.

⁵⁹ V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 73.

⁶⁰ Cfr. Guglielmo di Saint-Thierry, *Epistola ad fratres de Monte Dei*, 263, ed. J.-M. Déchanet cit., p. 354: «Dicitur autem haec unitas spiritus, non tantum quia efficit eam, vel afficit ei spiritum hominis Spiritus sanctus, sed quia ipsa ipse est Spiritus sanctus, Deus caritas; cum qui est amor Patris et Filii, et unitas et suavitas, et bonum et osculum, et amplexus et quicquid commune potest esse amorum, in summa illa unitate veritatis, et in veritate unitatis, hoc idem homini, suo modo fit ad Deum, quod consubstantiali unitate, Filio est ad Patrem, vel Patri ad Filium; cum in amplexu et osculo Patris et Filii, mediam quodammodo se invenit beata conscientia; cum modo ineffabili, incogitabili, fieri meretur homo Dei, non Deus, sed tamen quod est Deus: homo ex gratia quod Deus ex natura». Si veda anche G. Frosini, A. Vaccaro, *Admirabile commercium. La divinizzazione nei padri della Chiesa*, Le Lettere, Firenze 2020, p. 67.

oria dell'anima immagine della Trinità una *similitudo dissimilis*: «Si riscontra dunque che questa similitudine è dissimile, in primo luogo, per il fatto che le tre facoltà, cioè memoria, intelligenza e volontà, sono insite nell'anima, ma l'anima non è nessuna di queste tre facoltà. La Trinità invece non è insita in Dio, ma è Dio essa medesima. Qui risalta una semplicità meravigliosa, poiché non c'è diversità tra l'essere, l'intendere e qualsiasi altro attributo della natura di Dio, mentre invece, poiché l'anima esiste anche quando non comprende, il suo essere e il comprendere son due cose diverse»⁶¹.

Non è questa la più efficace formula per indicare la condizione creaturale? Non è la *regio dissimilitudinis* la dimora dell'uomo in seguito al peccato? Non è la *restauratio* della *similitudo Dei* lo scopo del suo pellegrinaggio? L'immagine porta sempre in sé contemporaneamente i segni dell'identità e della differenza: come la figura riflessa in uno specchio rivela e cela al contempo la realtà dell'ente, così l'essere umano mostra la sua *dignitas* nello sforzo di conformarsi quanto più gli è possibile al modello eterno presente nel Verbo, e la sua *miseria* nell'impossibilità di salvarsi da solo in seguito alla caduta. Ontologicamente ancipite, antropologicamente fragile, l'uomo è tragicamente in bilico tra salvezza e dannazione. La dimensione dell'umano, allora, sembra essere quella dell'*umbra*, la quale, pur illuminata dalla grazia, sempre ombra rimane: «l'immagine [...] che già di per se stessa non può che offrire una semplice manifestazione indiretta di un solo aspetto della realtà che riflette, è, in ogni caso, un'immagine oscura»⁶².

L'esperienza del divino *pro statu isto* è all'insegna dell'oscurità: «l'oggetto primo della fede, vale a dire il Mistero – concludeva Sorge – si annunzia in tutta la sua drammatica imperscrutabilità»⁶³. La natura “riflessa” ed “enigmatica” della *visio Dei* esprime, allora, nella sua tragicità, la finitudine dell'uomo. La “nostalgia” di Dio, che informa di sé le opere di Guglielmo di Saint-Thierry, è sempre *desiderium absentis*. Talvolta, però, questa stessa assenza si impone più di ogni presenza, nella solitudine della propria “cella interiore”: «In questo momento, frequenti ed improvvisate teofanie e splendori dei santi iniziano

⁶¹ Agostino d'Ipbona, *Epistulae*, III, 169, PL 33, 744, ed. A. Goldbacher, Tempsky-Freytag, Lipsia 1904 (CSEL, 44), pp. 615-616: «Primo ergo in hoc invenitur ista similitudo dissimilis, quod tria haec, memoria, intelligentia, voluntas, animae insunt, non eadem tria est anima; illa vero trinitas non inest, sed ipsa Deus est. Ideo ibi mirabilis simplicitas commendatur, quia non ibi aliud est esse aliud intelligere vel si quid aliud de Dei natura dicitur; anima vero quia est, etiam dum non intellegit, aliud est, quod est, aliud, quod intelligit».

⁶² V. Sorge, *L'uomo e la conoscenza in Guglielmo di Saint-Thierry*, cit., p. 73.

⁶³ *Ivi*, p. 74.

a riscaldare ed illuminare l'anima tormentata da un desiderio continuo»⁶⁴. Tuttavia, tale "manifestazione di Dio" si rivela un dono talmente labile e caduco che – ammette il filosofo cistercense – non gli consente «di discernere che cosa sia né con lo sguardo del corpo, né con il senso dell'anima, né con l'intelligenza dello spirito. Quando lo ricevo e cerco di trattenerlo [...], ecco che subito svanisce»⁶⁵.

La pienezza dell'essere di Dio e l'indigenza della creatura, lette da Valeria Sorge alla luce delle categorie di *similitudo* e *dissimilitudo* nel primo contributo su Riccardo di San Vittore, si ripresentano nella loro cogenza speculativa anche nell'ultimo saggio su Guglielmo di Saint-Thierry. Tali temi confluiscono in seguito nelle ampie riflessioni che la studiosa dedica, in particolar modo, alle diverse anime della filosofia peripatetica, generate dall'incontro tra la cultura araba e il sapere occidentale. Eppure, è possibile rinvenirne le tracce seguendo le molteplici vie di una ricerca sempre ugualmente ispirata, come sulla teologia monastica del XII secolo, così sulla tradizione aristotelica fra l'ultima stagione del Medioevo e la prima dell'Età moderna.

⁶⁴ Guglielmo di Saint-Thierry, *De natura et dignitate amoris*, II, 10, ed. P. Verdeyen, trad. fr. par Y.-A. Baudelet, R. Thomas (*Nature et dignité de l'amour*), Éditions du Cerf, Paris 2015, p. 118: «Iam frequentes et improvisae theophaniae, et sanctorum splendores animam continuo desiderio laborantem incipiunt refocillare et illustrare».

⁶⁵ Cfr. Id., *De contemplando Deo*, 12, ed. et trad. fr. par J. Hourlier (*La contemplation de Dieu*), Éditions du Cerf, Paris 1959, p. 114: «Stans igitur in domo solitudinis [...] os meum aperio ad te domine; et attraho spiritum. Et nonnumquam domine quasi clausis oculis ad te hianti mittis michi in os cordis: quod non licet michi scire quid sit. Saporem quidem sentio, dulcem adeo, suavem adeo, adeo confortantem: ut si perficeretur in me, nichil ultra quaererem. Sed eum accipiens nullo corporis visu, nullo animae sensu, nullo spiritus intellectu advertere me permittas quid sit: cum accepero tenere et ruminare volo, et diiudicare eius saporem, sed statim transit».

Università degli Studi di Napoli Federico II
Scuola delle Scienze Umane e Sociali
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss
5. *Agli inizi della storiografia medievistica in Italia*, a cura di Roberto Delle Donne
6. Antonella Venezia, *La Società Napoletana di Storia Patria e la costruzione della nazione*
7. *Le strane vicende di mia vita – Il carteggio di Giuseppe De Blasiis*, a cura di Antonella Venezia
8. *Il carteggio fra Robert Michels e i sindacalisti rivoluzionari*, a cura di Giorgio Volpe
9. *Erudizione e cultura storica nella Sicilia del XIX secolo. Il carteggio tra Michele Amari e Raffaele Starrabba (1866-1900)*, a cura di Serena Falletta
10. *La Fenomenologia dello spirito di Hegel: problemi e interpretazioni*, a cura di Alessandro Arienzo, Francesco Pisano, Simone Testa
11. *ASMOD 2018. Proceedings of the International Conference on Advances in Statistical Modelling of Ordinal Data*, editors Francesca Di Iorio, Rosaria Simone, Stefania Capecchi
12. *GRETL 2019. Proceedings of the International Conference on the Gnu Regression, Econometrics and Time-series Library*, editors Francesca Di Iorio, Riccardo Lucchetti

Tutti i testi sono sottoposti a *peer review* secondo la modalità del doppio cieco (*double blind*)

13. *Ontologia relazionale. Ricerche sulla filosofia classica tedesca*, a cura di Antonio Carrano e Marco Ivaldo
14. *Essere e Tempo novanta anni dopo: attualità e inattualità dell'analitica esistenziale*, a cura di Anna Pia Ruoppo
15. *Il Segretario, lo Statista. Aldo Moro dal centro-sinistra alla solidarietà nazionale*, a cura di Alessandro Sansoni, Pierluigi Totaro, Paolo Varvaro
16. Chiara Russo Krauss, *Dall'empiriocriticismo al positivismo relativistico. Joseph Petzoldt tra l'eredità di Mach e Avenarius e il confronto con la relatività einsteiniana*
17. Mario Cosenza, *All'ombra dei Lumi. Jacques-André Naigeon philosophe*
18. *Immagine e immaginazione*, a cura di Leonardo V. Distaso, Anna Donise, Edoardo Massimilla
19. *Le aporie dell'integrazione europea. Tra universalismo umanitario e sovranismo: idee, storia, istituzioni*, a cura di Anna Pia Ruoppo e Irene Viparelli
20. *Ragione, razionalità e razionalizzazione in età moderna e contemporanea*, a cura di Maurizio Cambi, Raffaele Carbone, Antonio Carrano, Edoardo Massimilla
21. Antonio Carrano, *Questioni kantiane*
22. *La Russia e l'Occidente (Россия и Запад)*. Atti della Giornata di studio (Università degli Studi di Napoli Federico II, Dipartimento di Studi Umanistici, 9 giugno 2022), a cura di Giovanna Cigliano e Teodoro Tagliaferri
23. Fortunato Maria Cacciatore, *Miseria della critica. Spengler redivivo*
24. *Κατ' ἐπιτήμην καὶ εὐνοίαν. Scritti scelti di Giovanni Indelli*, a cura di Giancarlo Abbamonte, Giuliana Leone e Francesca Longo Auricchio
25. Bernhard Arnold Kruse, *Introduzione a Siddhartha di Hermann Hesse*
26. Johann Gottfried Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità. Libro XIV*, introduzione, traduzione e note a cura di Eliodoro Savino
27. *Le parole della filosofia. Le metamorfosi del vocabolario del pensiero nella storia*, a cura di Anna Motta e Lidia Palumbo
28. Marica Magnano San Lio, *Psichiatria e filosofia. Le radici epistemologiche della Allgemeine Psychopathologie di Karl Jaspers*
29. *Eleatic Ontology from the Hellenistic Period to Late Antiquity*, edited by Anna Motta & Christopher Kurfess

30. *Profili dell'aristotelismo medievale. In onore di Valeria Sorge*, a cura di Fabio Seller e Roberto Melisi
31. *Transizione in questione. Dialettica, struttura, differenza*, a cura di Marco Rampazzo Bazzan, Fabrizio Carlino, Anna Pia Ruoppo, Irene Viparelli
32. *Lingue, scritture e società nell'Italia longobarda. Un percorso di sociolinguistica storica*, a cura di Elisa D'Argenio, Roberto Delle Donne, Rosanna Sornicola (in preparazione)
33. Giovanni Savino, *Traiettorie della destra politica russa nel Novecento*
34. *Nations in the Empire. The Many Faces of Indian Nationalism*, Proceedings of the International Conference held in Naples, Federico II University – Department of Political Sciences, 20-21 June 2023, edited by Maurizio Griffo, Diego Maiorano, Teodoro Tagliaferri
35. *Genealogie della modernità: prospettive critiche*, a cura di Raffaele Carbone e Luca Scafoglio



Il volume raccoglie saggi in onore di Valeria Sorge. I contributi si stagliano sull'orizzonte comune dell'aristotelismo latino, di cui tracciano i numerosi profili segnati dal peculiare e fecondo intreccio di tematiche epistemologiche, etiche e metafisiche. Nell'arco temporale intercorso tra il Medioevo e la prima Modernità, la tradizione aristotelica si presenta, infatti, come punto di osservazione privilegiato per comprendere le trasformazioni che hanno segnato la storia del pensiero filosofico. I contributi mirano inoltre a esaminare criticamente alcune questioni ermeneutiche emerse dagli studi più recenti, evidenziando l'importanza, per lo storico della filosofia, di avvalersi del dialogo tra istanze metodologiche ed esigenze descrittive.

Fabio Seller insegna Storia della Filosofia Medievale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. I suoi interessi si concentrano sui temi della scienza e della cosmologia medievali e rinascimentali. È autore di numerosi contributi, tra cui si ricordano i volumi: *Apocalittica e tempo della fine in Tommaso Campanella* (Milano-Udine 2020); *La fisiologia della conoscenza in Girolamo Fracastoro* (Napoli 2012); *Scientia astrorum. La fondazione epistemologica dell'astrologia in Pietro d'Abano* (Napoli 2009).

Roberto Melisi è ricercatore di Storia della Filosofia Medievale presso l'Università degli Studi di Napoli Federico II. Si occupa prevalentemente di argomenti antropologici e gnoseologici tra Medioevo e Rinascimento. Tra le sue pubblicazioni, si segnalano le monografie: *Guglielmo di Saint-Thierry tra conoscenza, amore e rivelazione* (Napoli 2022); *Miseria e dignità dell'uomo nel pensiero di Marsilio Ficino* (Roma 2021); *Divinizzazione dell'umano e pathos conoscitivo nelle lettere di Ficino* (Milano-Udine 2020).

ISBN 978-88-6887-237-3



9 788868 872373