

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SALERNO



Dipartimento di Scienze del Patrimonio Culturale (DISPAC)

DOTTORATO IN RICERCHE E STUDI SULL'ANTICHITÀ, IL MEDIOEVO E
L'UMANESIMO. SALERNO (RAMUS)

curr. n. 2 «Filosofia, scienze e cultura dell'età tardo-antica, medievale e umanistica» (FiTMU)

XXXV ciclo

Coordinatore: Chiar.mo Prof. GIULIO D'ONOFRIO

Etiamsi topice et probabiliter illud sciamus

*Tra scientificità e confessionalità dinanzi al De anima, le prime
prove di Tommaso esegeta aristotelico*

TESI DI DOTTORATO

Relatore:

Chiar.mo Prof. Armando Bisogno

Candidato:

Vanni Claves

matr. 8801100064

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Giulio d'Onofrio

Magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilioribus
et altissimis, etiam si topice, id est probabiliter, illud sciamus,
quam scire multum et «per certitudinem» de rebus minus nobilibus.

TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri De anima*, I, 1, 5

Indice generale

INTRODUZIONE

Parte Prima

Capitolo primo

Osservazioni sulla cronologia, l'ordine e il fine dei commenti ad Aristotele.....	p. 2
1. Quando Tommaso ha cominciato a commentare Aristotele.....	p. 3
2. Qual è l'ordine dei commenti?.....	p. 23
3. Multi-direzionalità e multi-intenzionalità nei disclaimer di Alberto.....	p. 41

Capitolo 2

Il valore filosofico dei commenti ad Aristotele e il problema esegetico.....	p. 47
1. Dal fine al modo, dal 'come' al 'che': il problema del valore dei commenti.....	p. 48
2. L'esegesi di Tommaso nella riflessione storiografica del Novecento.....	p. 67
a) <i>Da Pierre Mandonnet a Étienne Gilson</i>	p. 70
b) <i>Da Marie-Dominique Chenu a Renè-Antoine Gauthier</i>	p. 84
c) <i>Da Fernand Van Steenberghen ai nostri giorni</i>	p. 107
3. Acquisizioni fondamentali e messa tra parentesi dell'impegno teoretico.....	p. 136

Capitolo 3

Selezione del materiale, profilo metodologico e risultati della ricerca.....	p. 140
1. Selezione del materiale	
a) <i>Su come gestire la mole dei commenti di Tommaso ad Aristotele</i>	p. 142
b) <i>Ricerca di un altro metodo di selezione</i>	p. 150
c) <i>Ancora sulla selezione di materiale empirico effettuata</i>	p. 157
2. Profilo metodologico	
a) <i>Geistesstil. La ricerca di uno stile di pensiero</i>	p. 162
b) <i>Ricognizione dei profili metodologici attuali</i>	p. 164
c) <i>Sul modello di profilo metodologico da adottare</i>	p. 172
d) <i>Adozione e applicazione del modello di profilo metodologico ricercato alla selezione di materiale</i>	p. 175

e) Etiam si probabiliter illud sciamus. <i>Limiti del profilo metodologico adottato</i>	p. 179
3. Risultati	
a) <i>Funzione generale degli sciendum nella Sententia libri De anima dell'Aquinate</i>	p. 180
b) <i>Qual è il modo in cui Tommaso commenta Aristotele?</i>	p. 181
c) <i>Oggettività, soggettività, fedeltà, originalità, scientificità e confessionalità: rappresentazione quantitativa del Geistesstil tommasiano</i>	p. 187
d) <i>Considerazioni finali: il senso della personalità speculativa di Tommaso</i>	p. 190

Parte Seconda

Capitolo 4

Gli <i>Sciendum</i> della <i>Sententia libri De anima</i>	p. 194
1. L'esegesi negli <i>sciendum</i> del primo libro <i>De anima</i>	
a) <i>Homerum ex Homero: passaggi più chiari per passaggi più oscuri</i>	p. 194
b) <i>Homerum ex Homero e Homerum ex Aristarcho: esegesi «storica» o «dottrinale?»</i>	p. 202
c) <i>Homerum ex argumentatione: l'esegesi argomentativa e le sue caratteristiche tommasiane</i>	p. 210
d) <i>Homerum ex Homero: le spiegazioni «personali» del commentatore e il carattere «didattico» dei commenti</i>	p. 225
e) <i>Homerum ex Homero: la funzione principale della sententia in Tommaso e nei magistri</i>	p. 230
f) <i>Homerum ex Homero vs. Homerum ex modernis: dov'è l'officium sapientis?</i>	p. 237
g) <i>Homerum ex Hesiodo: da interprete di Aristotele a interprete di Platone</i>	p. 245
h) <i>Homerum ex Homero: la divisio textus come semplice dispositivo di comprensione e il ritorno alla posizione storiografica di Ambroise Gardeil</i>	p. 250
i) <i>Homerum ex Homero: la sententia abbreviata</i>	p. 254
j) <i>Homerum ex Homero: il probabile impiego della rethorica in Alberto Magno e lo stile breve dei maestri e di Tommaso</i>	p. 258
k) <i>Homerum ex Hesiodo: l'impiego delle humanae institutiones nei commenti dei maestri, di Alberto e di Tommaso</i>	p. 261
l) <i>Homerum ex Hesiodo: l'impiego dell'aritmética e della musica nell'evidenziazione dell'harmonia mundi pitagorica</i>	p. 266

m) <i>Homerum ex argumentatione: l'analisi del processus Aristotelis e le sue origini averroiane</i>	p. 280
n) <i>Homerum ex argumentatione: propriamente parlando l'intellectus non si muove, e questo perché non è, secondo il Filosofo, una forma qualsiasi, ma forma subsistens</i>	p. 291
o) <i>Homerum ex argumentatione: e ora si devono salvare l'amor, l'odium e il gaudium</i>	p. 300
p) <i>Homerum ex modernis: le analogie con la disputatio medievale</i>	p. 305
q) <i>Homerum ex Hesiodo: l'impiego della historia nei commenti aristotelici di Tommaso</i>	p. 310
r) <i>Homerum ex Homero: caratteristiche dell'officium sapientis nel De anima di Alberto Magno</i>	p. 316
s) <i>Homerum ex Homero e harmonia philosophorum: tracce di concordismo nel giudizio su Platone?</i>	p. 328
2. L'esegesi negli <i>sciendum</i> del secondo libro <i>De anima</i>	
a) <i>Homerum ex Homero: i primi rilievi di Tommaso sullo statuto delle definizioni dell'anima</i>	p. 333
b) <i>Homerum ex Homero o Homerum ex Aristarcho?</i>	p. 339
c) <i>Homerum ex argumentatione: la vita si dice in molti modi e questa è la vera sententia del Filosofo</i>	p. 347
d) <i>Homerum ex modernis: l'opinione dell'ordine delle forme nella materia e l'officium sapientis</i>	p. 357
e) <i>Homerum ex Homero o Homerum ex modernis? Un caso controverso di destructio errorum</i>	p. 369
f) <i>Homerum ex Homero: le scienze fisiche e lo statuto epistemologico delle definizioni di anima</i>	p. 379
g) <i>Homerum ex Hesiodo: l'impiego dell'Ars Geometriae e degli Elementa</i>	p. 388
h) <i>Homerum ex Homero e Homerum ex Aristarcho: lo sciendum come luogo di soluzione dei dubia</i>	p. 397
i) <i>Homerum ex Homero: lo sciendum come luogo di chiarificazione delle rationes aristoteliche</i>	p. 405
j) <i>Homerum ex argumentatione: la quaestio sulla distinzione delle potentiae dell'anima</i>	p. 413
k) <i>Homerum ex Homero: tanto ridicolo che neanche i Platonici</i>	p. 424
l) <i>Homerum ex argumentatione: incipit cognitio nostra a posteriori</i>	p. 436

m) <i>Homerum ex Aristarcho, Homerum ex Homero, Homerum ex Aristarcho: unità e molteplicità delle pratiche interpretative negli sciendum dell'Aquinate. L'error di Empedocles</i>	p. 450
n) <i>Homerum ex Homero, Homerum ex Aristarcho: il nutrimentum esiste solo negli esseri animati, e la sua causa simpliciter è l'anima. L'error di Eraclitus?</i>	p. 466
o) <i>Homerum ex Homero: i dubia sulla competentia della definizione dell'anima vegetativa, e la quaestio dell'ordo esistente tra le sue potentiae</i>	p. 479
p) <i>Homerum ex Aristarcho: perché il sensus è dei singularia, l'intellectus invece degli universalia?</i>	p. 491
q) <i>Homerum ex Aristarcho: la dubitatio averroiana relativa alla comprehensio delle intentiones individuales</i>	p. 506
r) <i>Homerum ex modernis, Homerum ex argumentatione: la quaestio relativa alla necessitas del lumen nella visio dei colores</i>	p. 518
s) <i>Homerum ex Homero, Homerum ex modernis: la corrispondenza tra le species dell'odor e le species del sapor e la dubitatio sulla diffusio dell'odor</i>	p. 538
t) <i>Homerum ex Homero: la carne come mezzo del sensus del tactus</i>	p. 557
u) <i>Homerum ex modernis: lo sciendum sul versus Homeri dal punto di vista dell'analisi esegetica</i>	p. 567
v) <i>Homerum ex Homero: la dubitatio relativa alla fantasia nelle api e nelle formiche</i>	p. 579
w) <i>Homerum ex Aristarcho: ha ragione Lorenzo Valla?</i>	p. 591
3. L'esegesi negli <i>sciendum</i> del terzo libro <i>De anima</i>	
a) <i>Homerum ex Homero: la determinazione aristotelica dell'oggetto dell'intellectus</i>	p. 603
b) <i>Homerum ex Homero: la deceptio per accidens nell'intellectus degli indivisibilia</i>	p. 628
c) <i>Homerum ex Homero: ratio speculativa, ratio practica e la causa del peccatus</i>	p. 640
Bibliografia e abbreviazioni	p. 659

INTRODUZIONE

DIVISIONE GENERALE DEI CAPITOLI

L'obiettivo della ricerca è quello di suggerire una risposta possibile ai problemi difficili relativi ai commenti aristotelici di Tommaso d'Aquino sollevati dalla letteratura secondaria, e in particolare dai contributi di Jean-Pierre Torrell e da Ruedi Imbach (2015). Qual è il valore dei commenti aristotelici dell'Aquinate? Si tratta di un valore filosofico o di un valore teologico? E ancora, l'esegesi tommasiana, in questi documenti, è fedele od originale, scientifica o confessionale?

La ricerca tenta di offrire una soluzione a questi interrogativi sotto due punti di vista, quello storico e storiografico, e quello testuale. Si divide quindi in due parti. Nella Prima parte, denominata *Storia e storiografia*, l'autore della ricerca tenta sia sotto il profilo storico, analizzando il tema della finalità dei commenti aristotelici di Tommaso (Capitolo primo), sia sotto il profilo storiografico (Capitolo 2), analizzando alcuni dei principali contributi storiografici dedicati ai commenti, di suggerire che probabilmente non sussistono dei veri e propri problemi o, comunque, che una possibile soluzione è stata già da tempo indicata dai contributi della riflessione storiografica del Novecento.

Nella Seconda parte, invece, denominata *Testi*, l'autore della ricerca tenta, attraverso una ricostruzione probabile del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele (Capitolo 4), di suggerire che neanche sul piano testuale i problemi difficili sembrano porsi o, comunque, che le soluzioni e gli strumenti offerti dalla riflessione storiografica del Novecento consentono di indirizzare una possibile soluzione. L'esegesi tommasiana non risulterebbe, infatti, né unicamente oggettiva né unicamente soggettiva, né del tutto scientifica né totalmente confessionale, ma qualcosa d'intermedio.

Nel cuore della ricerca (Capitolo 3), infine, l'autore illustra: la selezione di materiale oggetto dell'analisi testuale, ossia delle particolari espressioni di *notandum* della *Sententia libri De anima* di Tommaso, il primo dei commenti aristotelici, e quello che segna l'inizio dell'impresa interpretativa dell'Aquinate; il profilo metodologico adottato nell'analisi dei testi, ossia un metodo di carattere storico-comparativo; e i risultati della ricerca, esplicitati sia in termini qualitativi sia in termini quantitativi attraverso un grafico ricavato da una Tabella Pivot.

PARTE PRIMA

Storia e storiografia

CAPITOLO PRIMO

OSSERVAZIONI SULLA CRONOLOGIA, L'ORDINE E IL FINE DEI COMMENTI AD ARISTOTELE

Divisione del capitolo

Il primo capitolo affronta il problema della finalità della produzione commentaria aristotelica di Tommaso d'Aquino, ricostruendo la cronologia dei commenti, e analizzando le ipotesi formulate sul loro ordine. Sulla base di questi dati, cercherò di proporre un ordine alternativo, tentando di ricollocare la produzione dell'Aquinate nel contesto in cui è stata intrapresa. Di conseguenza, cercherò di sostenere l'ipotesi di una finalità concreta, volta a dotare i *lectores* e gli *studentes* dell'ordine domenicano e della facoltà delle arti di materiale didattico utile per la formazione e l'approfondimento delle discipline filosofiche. L'analisi dei *disclaimer* di Alberto Magno verrà adottata per corroborare ulteriormente l'ipotesi sostenuta, evidenziando al contempo la necessità di assumere un approccio multi-intenzionale nella considerazione del problema della finalità della produzione commentaria.

1. Quando, secondo le fonti biografiche, Tommaso ha cominciato a commentare Aristotele

Il nome di Aristotele compare presto nelle fonti biografiche di Tommaso d'Aquino. Un aneddoto, riportato congiuntamente da Pietro Calò e da Guglielmo di Tocco¹, vuole che il giovane, nel periodo della sua carcerazione domestica, continuasse a ottenere progressi nello studio, nonostante il soggiorno forzato, compilando un *tractatus fallaciarum*, che dovrebbe quindi costituire la prima attestazione dell'attività di commentatore di Aristotele dell'Aquinate. In realtà, René-Antoine Gauthier ha dimostrato che le opere trasmesse con il titolo di *De fallacis* e *De propositionibus modalibus*, fatte storicamente corrispondere alla *compilatio* menzionata in questo particolare aneddoto, non appartengono a Tommaso, quanto piuttosto a un *magister artium* che le avrebbe redatte in Francia verso la fine del tredicesimo secolo², data per altro incompatibile con il periodo di carcerazione, fissato da Angelus Walz tra il 1244 e il 1245, sulla base delle circostanze politiche che avrebbero indotto i familiari a rilasciarlo³. Benché sia dunque impossibile far risalire a questo periodo l'inizio dell'attività di commentatore di Aristotele, le fonti biografiche suggeriscono indirettamente il possesso, da parte del novizio, di uno dei requisiti fondamentali per i giovani che intendevano, all'epoca, entrare a far parte dell'ordine di San Domenico: la predisposizione allo studio e la sufficienza delle conoscenze. Requisiti su cui i capitoli provinciali non hanno mancato di insistere, a causa della forte pressione, e dell'onere economico, che il crescente numero di vocazioni esercitava sui conventi⁴. Se dunque Tommaso fosse stato in grado di redigere un *tractatus fallaciarum*, sarebbe

¹ GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria sancti Thomae de Aquino*, cap. X, ed. C. Le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, (Studies and Texts, 127), pp. 109-110: «In tali autem carcere iuvene diligentius coarctato, quamvis privato lumine et exitus libertate (...) Bibliam perlegit, et textum Sententiarum didicit; et tractatum Fallaciarum Aristotilis, ut dicitur, compilavit»; cf. anche PIETRO CALO, *Vita Sancti Thomae Aquinatis*, in *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, cap. 6, fasc. I, ed. D. Prümmer, Tolosae – Saint-Maximin 1924, p. 23: «Cum haberet breuiarium ad dicendum officium, bibliam et sentencias, ad textum sententiarum memorie commendavit, et fallacias aristotelis compilavit».

² Il *De fallacis* dello Ps. Tommaso è essenzialmente una sinossi delle *Summulae logicales* di Pietro Ispano; cf. R.-A. GAUTHIER, *Les Fallacie du Ps.-Thomas*, in TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I*/1, Roma – Paris 1989, pp. 56*-64*.

³ Cf. A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, tr. fr. a c. di P. Novarina, Louvain – Paris 1962, pp. 55-57; cf. anche J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Paris 2015, p. 39.

⁴ Si veda il capitolo provinciale di Avignone del 1245; cf. C. DOUAIS, *Acta Capitulum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, vol. 1, Toulouse 1894, p. 28, n. 1: «Nolumus quod priores, vel gerentes vices eorum, circa recipiendos dispensent in literatura vel etate, sed nec alios nisi valde dignos recipiant, quia provincia multum est onerata»; cf. anche ID., *Essai sur l'Organisation des Études dans l'ordre des frères prêcheurs au Treizième et au Quatorzième*

stato in possesso non solo di un'istruzione sulla *logica vetus*, ma anche sulla *logica nova* e la *logica moderna*, entrata a far parte del *curriculum* filosofico della facoltà delle arti, e degli *studia artium* dell'ordine, al tempo in cui i suoi biografi erano in vita⁵.

D'altra parte, le notizie sulla formazione filosofica del giovane Tommaso, collocata dagli storici all'incirca tra il 1239 e il 1243⁶, prima del periodo di prigionia domestica, sono così frammentarie che, analizzandole, come ha notato Louis-Jacques Bataillon, arriveremo a precisare più la nostra ignoranza che ad acquisire reali conoscenze⁷. In effetti, nella sua *Ystoria*, Guglielmo di Tocco ci informa che l'Abbate del monastero di Montecassino, presso cui il fanciullo aveva condotto i suoi primi studi, riconoscendo i segni della perfezione futura, avrebbe convocato il padre Landolfo, per suggerirgli di inviare Tommaso allo *studium* di Napoli, dove avrebbe potuto ricevere un'istruzione superiore⁸. Di seguito, il biografo riporta con dovizia anche i nomi dei *magistri artium* che ebbero cura della sua formazione, cioè il *magister* Martino nelle discipline logico-grammaticali, e il *magister* Pietro d'Irlanda, negli studi di *philosophia naturalis*. Tuttavia, gli scritti attribuiti con certezza a Pietro d'Irlanda non comprendono alcun corso completo sulla *philosophia naturalis*, in accordo ai programmi di studio vigenti all'epoca alla facoltà delle arti, ma solo un corso sul *De morte et vita*, una disputa condotta alla presenza del re Manfredi intorno al 1258 e il 1266, e delle *glosule libri peryermeneias*, databili non prima degli anni 1259-1265⁹, e quindi decisamente troppo tardi perché il giovane Tommaso ne abbia seguito il corso durante la sua formazione allo *studium*

siècle (1216-1342), Paris - Toulouse 1884, pp. 13-23; cf. anche A. MAIERÙ, *Tecniche di insegnamento*, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, pp. 314-320.

⁵ ID., *Tecniche di insegnamento*, p. 321: «Insieme alla *logica vetus* e alla *logica nova*, (...) compare sempre un testo rappresentativo della *logica moderna*, e cioè quelle *Summulae logicales* di Pietro Hispano che i documenti ufficiali dei quattro ordini conoscono col titolo di *Tractatus*»; cf. anche O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout 1996, p. 16.

⁶ Cf. A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, pp. 33-45.

⁷ Cf. L.-J. BATAILLON, *Status Quaestionis sur Les Intruments et Techniques de Travail de Saint Thomas et Saint Bonaventure*, in *1274 Année Charnière Mutations et Continuités*, Paris 1977, p. 647-657.

⁸ GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria Sancti Thomae*, cap. VI, ed. C. Le Brun-Gouanvic, pp. 102-103: «Abbas autem praedicti monasterii providus, (...) advocato dompno Landulfo, patre dicti pueri, provide ei consuluit ut puer mitteretur Neapolim ad studendum (...). Unde puer de utrisque parentis consilio Neapolim mittitur, et sub magistri Martini in grammaticalibus et logicalibus, et Magistri Petri de Ybernia studiis in naturalibus edocetur».

⁹ Cf. R.-A. GAUTHIER, *Les Commentaires du Peryermeneias aux XII^e et XIII^e siècles*, in TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I*/1, Roma - Paris 1989, p. 67*-68.

napoletano. Quanto al maestro Martino, se venisse ancora identificato con Martino di Dacia¹⁰, dovrebbe essere prima di sé, dal momento che nelle sue *Quaestiones super librum Peryermeneias* dimostra di conoscere la lezione dell'*Expositio libri Peryermeneias*, che l'Aquinate ha redatto dopo il 1270¹¹. Secondo René-Antoine Gauthier, dobbiamo dunque ammettere di non sapere nulla della formazione filosofica che Tommaso ha ricevuto a Napoli tra il 1239 e il 1243¹².

D'altra parte, una strategia alternativa, come quella suggerita da Adriano Oliva, per chiarire almeno parzialmente questi studi giovanili, potrebbe consistere nell'analisi dei documenti dello *studium* napoletano, relativi alle materie insegnate¹³. Ora, tra i documenti dello *studium*, editi da Fulvio delle Donne, emergono alcune informazioni che potrebbero giustificare la ricostruzione classica di Angelus Walz sull'istruzione di Tommaso nelle arti del *trivium* e del *quadrivium*¹⁴. Infatti, in una lettera del 1239, alcuni maestri o studenti, annunciando all'imperatore Federico II i progressi conseguiti negli ultimi tempi dallo *studium*, adducono con enfasi un elenco delle discipline insegnate:

Nam ibi grammatica sufficienter sua rudimenta premitit, logica sillogismos discutit, medicinas aperit fisica, emittit dulces suadelas rethorica, colligit ars metrica numeros, distinguit spatia geometria, celestes format musica sonos, astrorum astronomia cursus edocet (...)¹⁵.

Benché la qualità dell'elenco non sia paragonabile ai regolamenti, alle specificazioni *de forma* e alla vasta letteratura didattica della facoltà delle arti di Parigi¹⁶, e anche se, come ha osservato Palémon

¹⁰ Martino di Dacia è stato maestro alla facoltà delle arti tra il 1270 e il 1280; cf. ID., *Les Commentaires du Peryermeneias aux XII^e et XIII^e siècles*, ed. Leonina, p. 73*.

¹¹ La *Expositio Peryermeneias* è posteriore al dicembre del 1270; cf. ID., *Date de l'Exposition*, ed. Leonina, p. 87*; cf. anche H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, pp. 486-487.

¹² GAUTHIER, in TOMMASO D'AQUINO, *Somme Contre Les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O. P.*, Paris 1993, p. 95, alla nota 56: «On a longtemps cru que saint Thomas avait été initié à Aristote à l'université de Naples, entre 1239 et 1243. Cette opinion reposait sur deux erreurs. Un erreur de personne: on identifiait le maître Martin, professeur de saint Thomas, avec le commentateur d'Aristote Martin de Dacie. Un erreur de chronologie: on datait des années 1240 le commentaires sur Aristote de son autre professeur, Pierre d'Irlande (...). Nous ne savons donc rien de l'enseignement des arts à Naples en 1239-1243».

¹³ A. OLIVA, *La vie de Thomas d'Aquin*, in *La philosophie de Thomas d'Aquin*, a c. di Ruedi Imbach – Adriano Oliva, Paris 2016, pp. 15-16.

¹⁴ Cf. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, pp. 35-36.

¹⁵ F. DELLE DONNE, *Per scientiarum haustum et seminarium doctrinarum. Edizione e studio dei documenti relativi allo Studium di Napoli in età sveva*, in «Bullettino», 111 (2009), p. 183.

¹⁶ Cf. O. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ). Essay d'une typologie*, Turnhout 1995; cf. anche ID., *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités*

Glorieux, bisogna guardarsi dal generalizzare i *curricula* delle *universitates* agli inizi del tredicesimo secolo¹⁷, possiamo farci comunque un'idea approssimativa della formazione ricevuta da Tommaso, comparando le brevi indicazioni di questa lettera con i programmi di studio conosciuti, e con i riferimenti ad alcuni libri di testo di base, identificati da René-Antoine Gauthier¹⁸.

Ora, la lettera dello *studium* di Napoli premette un'istruzione concernente i *rudimenta* della *grammatica*, impartita generalmente attraverso la lettura e il commento dei testi di Donato e di Prisciano. A Parigi, per esempio, le *Institutiones grammaticae*, divise in due sezioni, vale a dire *Priscianus maior*, che comprende i primi sedici libri (morfologia), e *Priscianus minor*, che verte sugli ultimi due (sintassi), costituiscono il testo base per l'insegnamento di questa disciplina, accanto al terzo libro dell'*Ars maior* di Donato, o *Barbarismus*, che analizza le parti viziose del discorso, e al *De accentibus liber*, ancora attribuito a Prisciano¹⁹.

Il riferimento alla logica è invece piuttosto parziale («logica sillogismos discutit»). Ma gli studi condotti sulle discipline del *trivium* nei programmi di studio delle varie *universitates*, presentano una certa omogeneità nell'aggiungere all'insegnamento tradizionale della *logica vetus*, che include l'*Isagoge* di Porfirio, i *Praedicamenta*, il *De interpretatione* di Aristotele, il *De divisione* e il *De differentiis topicis* di Boezio, quello della *logica nova*, basato sugli *Analytica priora*, gli *Analytica posteriora*, i *Topica* e il *De sophisticis elenchis*²⁰. Inoltre, l'edizione critica dell'*Expositio Peryermeneias* ha permesso di evidenziare una buona conoscenza della *logica modernorum* da parte

(XII^e-XIV^esiècles), Turnhout 1996; cf. inoltre C. LAFLEUR, *Présentation des quatre opuscules*, in *Quatre Introductions à la Philosophie au XII^e siècle*, Montréal – Paris, 1988, pp.123-155; cf. ID. – J. CARRIER, *L'enseignement philosophique à la Faculté des arts de l'Université de Paris en la Première moitié du XIII^e siècle dans le miroir des textes didascaliques*, in «Laval théologique et philosophique», 3 (2004), pp. 409-448.

¹⁷ P. GLORIEUX, *La Faculté des Arts et Ses Maitres au XIII^e siècle*, Paris 1971, p. 58: «Les règlements, statuts ou programmes établis pour Paris, ne s'appliquent pas indistinctement à toutes les autres Universités. Chacune, en droit et en fait, garde son indépendance vis-à-vis des autres, et conserve sa personnalité».

¹⁸ Oltre al supporto indispensabile dell'apparato critico dell'*Editio leonina*, si devono considerare le *Praefationes*, in cui l'editore identifica gli «alia scripta ad librum Aristotelis interpretandum», cf. GAUTHIER, *De quibusdam secundariis fontibus*, in TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, pp. 260*-267*. Del resto, un altro metodo interessante di *matching* dei dati, finalizzato a determinare nella misura del probabile la formazione filosofica di Tommaso, potrebbe essere fatto a mezzo dell'*Index* delle *auctoritates* dello *Scriptum super sententiis* realizzato da Charles Lohr; cf. TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super sententiis. An Index of authorities cited*, a c. di C. H. Lohr, Avebury 1980.

¹⁹ Cf. GLORIEUX, *La Faculté des Arts*, pp. 19-23; cf. inoltre O. WEIJERS, *Le maniement du savoir*. p. 15.

²⁰ Cf. ID., *Le maniement du savoir*. p. 15; cf. inoltre GLORIEUX, *La Faculté des Arts*, pp. 30-32; cf. anche H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, pp. 201-246.

dell'Aquinate²¹, sebbene la trattatistica dei *moderni* venga introdotta ufficialmente solo più tardi nei programmi di insegnamento universitari e nelle *ratio studiorum* degli ordini mendicanti²².

Quanto alla *philosophia naturalis*, gli autori sembrano concepirla in funzione della scienza medica («*medicinas aperit fisica*»)²³. Non è dunque facile stabilire un parallelo con l'insegnamento interamente fondato sui libri di Aristotele caratteristico della facoltà delle arti di Parigi, cioè costituito non solo dalla lettura della *Physica*, ma anche della *Metaphysica*, del *De caelo*, delle *Meteora*, del *De generatione et corruptione*, del *De plantis* pseudo-aristotelico, del *De animalibus*, o del *De anima* e dei *Parva naturalia*²⁴. Specialmente, è motivo di dubbio se lo *studium* partenopeo offrisse dei corsi sull'*Ethica nova* e l'*Ethica vetus*, come ha sottolineato René-Antoine Gauthier, dal momento che l'unico manoscritto rinvenuto a Napoli su questa disciplina è di chiara provenienza parigina²⁵. Inoltre, non è neanche possibile accertare se Tommaso sia venuto a contatto già in questo periodo con le opere di Avicenna e i commenti di Averroè, come voleva Angelus Walz²⁶. La ricostruzione delle tempistiche di ricezione dell'*Avicenna latinus* e delle traduzioni arabo-latine di Michele Scoto sono però compatibili con la presenza dell'Aquinate allo *studium* di Napoli²⁷. E ancora, analizzando le

²¹ GAUTHIER, *La logique des Terministes*, in TOMMASO D'AQUINO, *Expositio libri Peryermeneias*, praef., p. 51*, cit: «Saint Thomas l'a connue, mais, dans son commentaire au *Peryermeneias*, il l'a volontairement négligée».

²² Cf. MAIERÙ, *Tecniche di insegnamento*, p. 321; cf. inoltre WEIJERS, *Le maniement du savoir*, p. 16.

²³ Si deve notare che i commentatori della *vetus* del *De anima* di Aristotele raccordano spesso lo studio del *De plantis*, del *De animalibus* e del *De anima* alla *Medicina*; cf. GAUTHIER, *Les Commentaires de la Vetustas*, in TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri de anima*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, pp. 235*-236*; cf. inoltre ANONYMI MAGISTRI ARTIUM PARIENSIS, *Philosophica disciplina*, in *Quatre Introductions à la Philosophie au XII^e siècle*, ed. C. Lafleur, Montréal – Paris, 1988, p. 264.

²⁴ Cf. WEIJERS, ID., *Le maniement du savoir*, pp. 16-17.

²⁵ GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Éthique*, in TOMMASO, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1972, p. XVI; cf. inoltre M. J. TRACEY, *An Early 13th-Century Commentary on Aristotle's «Nichomachean Ethics» I, 4-10: the Lectio cum quaestionibus of an Arts-Master at Paris in MS Napoli Biblioteca Nazionale*, VIII G 8, ff. 4^r-9^r, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 17 (2006), pp. 23-69; cf. inoltre I. ZAVATTERO, *Éthique et politique à la Faculté des arts de Paris dans la première moitié du XII^e siècle*, in *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, a c. di Jacques Verger – Olga Weijers, Turnhout 2013.

²⁶ A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, pp. 36-37.

²⁷ Cf. GAUTHIER, *Notes Sur Les Débuts du Premier «Averroïsme»*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 66 (1982), 331-334; cf. inoltre J. BRAMS, *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano 2003, pp. 76-79; cf. S. VAN RIET, *La traduction latine du «De Anima» d'Avicenne. Préliminaires à une édition critique*, in «Revue Philosophique de Louvain», 72 (1963), pp. 583-626; cf. A. BERTOLACCI, *On the Latin Reception of Avicenna's*

citazioni della *Physica* e della *Metaphysica* di Aristotele nel secondo libro dello *Scriptum super sententiis* (1254 ca.), Marta Borgo ha recentemente individuato una quantità significativa di riferimenti impliciti e mnemonici ad Averroè, confermando i rilievi critici di René-Antoine Gauthier su una conoscenza scolare acquisita di questi libri di testo²⁸. Tuttavia, le uniche attestazioni sicure risalgono alla *Lectura cum quaestionibus* di Alberto Magno sulla *translatio lincolniensis* dell'*Ethica*, che Tommaso avrebbe seguito a Colonia, tra il 1248 e il 1252²⁹.

D'altra parte, un modo alternativo per precisare la nostra ignoranza dei suoi primi studi filosofici, potrebbe consistere nell'attribuire maggiore peso agli scritti didascalici e alle specificazioni *de forma* appartenenti a un periodo ancora anteriore a quello considerato³⁰. Infatti, attraverso lo studio della letteratura didattica della prima metà del tredicesimo secolo, Claude Lafleur ha potuto sottolineare, in linea con lo statuto parigino del 1215, l'importanza ascritta alla lettura dei *Philosophi*³¹, ossia del *Thimaeus* di Platone, commentato da Calcidio, e dalla *Consolatio philosophiae* di Boezio, testi impiegati a più riprese da Tommaso nei commenti ad Aristotele, come dimostrano gli apparati critici dell'*Editio leonina*³². La stessa osservazione può forse essere replicata per lo studio della *rethorica*. In effetti, il *Compendium* di Barcellona, una compilazione didattica redatta intorno al 1240, annovera tra i libri oggetto di insegnamento, la *Rethorica ad Herennium* e il *De inventione* di Cicerone, a cui l'Aquinate fa riferimento nella *Sententia libri ethicorum*³³.

Metaphysics before Albertus Magnus: An Attempt at Periodization, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, Berlin 2012, pp. 197-225.

²⁸ Cf. M. BORGIO, *Between Avicenna and Averroes: Considerations on the Early Aquinas' Aristotle*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 36 (2015), pp. 211-239; cf. anche R. -A. GAUTHIER, *Sérénité de Saint Thomas dans son Commentaire au De Anima*, in TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. t. XLV/1, p. 225*.

²⁹ ID., *Le Traité De Anima et De Potenciis Eius d'un Maître ès Arts (vers 1225)*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Theologiques», 66 (1982), p. 19.

³⁰ Sulle specificazioni *de forma* si veda Claude Lafleur; cf. C. LAFLEUR, *Présentation des quatre opuscules*, in *Quatre Introductions à la Philosophie au XII^e siècle*, Montréal – Paris 1988, p. 147: «En plus de nous renseigner sur le spécifications du programme, ce 'de forma' nous assurent que l'ouvrage concerné faisait l'objet de cours (...)».

³¹ ID., *Présentation des quatre opuscules*, p. 148: «La totalité des introductions à la philosophie que nous connaissons contient de mentions 'de forma' ou de cours pour chacun des disciplines du *quadrivium*, pour la rhétorique, la *Consolation de la Philosophie* de Boèce, le *Timée* de Platon et l'*Ethique* d'Aristote».

³² Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri De Anima*, l. I, cap. VII, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, pp. 32-36; cf. anche ID., *Expositio libri Peryermeneias*, l. I, cap. 14, t. I*/1, 1989, pp. 70-79.

³³ Cf. LAFLEUR, *Présentation des quatre opuscules*, p. 149; cf. anche GAUTHIER, *De quibusdam secundariis fontibus*, in ID., *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, 1969, p. 267*.

Per quanto riguarda le discipline del *quadrivium*, invece, siamo meglio informati in generale, e in modo particolare sui testi di *geometria* e di *arithmetica* effettivamente noti a Tommaso. Infatti, il *Compendium circa quadrivium*, un'altra compilazione di origine parigina, in cui si trovano delle specificazioni *de forma* sullo studio della geometria (1240 ca.), menziona come oggetto dei corsi i primi sei libri degli *Elementa* di Euclide, che l'Aquinate ha avuto a disposizione in due traduzioni, quella di Adelardo e quella di Gerardo da Cremona³⁴. Inoltre, René-Antoine Gauthier rileva che, nelle sue citazioni delle principali definizioni della geometria, Tommaso è dipeso anche dall'*Ars geometriae* pseudo-boeziana e dal *De institutione arithmetica* per la matematica, a cui la lettera dello *studium* di Napoli allude nella stessa forma dell'*Accessus philosophorum* («ars metrica»), un'introduzione alla filosofia che Claude Lafleur ha potuto datare tra il 1230 e il 1240. Infine, l'*Accessus philosophorum* fornisce delle informazioni significative sull'insegnamento della *musica*, sempre basato sui testi di Boezio, e dell'astronomia, la cui fonte principale è costituita dall'ottavo libro del *De nuptiis Philologiae et Mercurii* di Marziano Capella³⁵.

Per quanto verosimile, questa ricostruzione è però del tutto approssimativa. Tommaso può essere entrato in contatto con alcuni dei libri di testo citati in tempi diversi, e nessun elemento conferma l'identità dell'elenco circostanziale di questa lettera con i *curricula*, le opere didascaliche e le specificazioni *de forma* dell'ampia letteratura concernente la facoltà delle arti di Parigi. L'unica prova incontestabile del possesso, da parte del giovane, non solo di una formazione superiore, ma anche di un alto valore intellettuale, rimane il fatto assodato che, dopo il suo rilascio, il maestro generale dell'ordine Giovanni Teutonico lo abbia condotto a Parigi³⁶, dove non erano inviati da altre provincie che i novizi più preparati e promettenti nello studio³⁷. Infatti, sappiamo per certo che il

³⁴ Cf. LAFLEUR, *Présentation des quatre opuscles*, p. 147 alla nota 96; cf. anche R.-A. GAUTHIER, *Une source secondaire: l'Euclide latin*, in TOMMASO, *Expositio libri Posteriorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I*/2, Roma – Paris 1989, pp. 66*-67*.

³⁵ Cf. ID., *Un source secondaire: l'Euclide latin*, pp. 67*; cf. anche ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Accessus philosophorum*, in *Quatre Introductions à la Philosophie*, ed. C. Lafleur, pp. 188-228.

³⁶ GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria Sancti Thomae*, cap. XIII, ed. C. Le Brun-Gouanvic, p.116: «Quem cum frater Iohannes Theutonicus, magister ordinis, in carissimum in Christo filium suscepisset, duxit ipsum Parisius et deinde Coloniam, ubi sub fratre Alberto magistro in theologia eiusdem ordinis florebat studium generale, qui reputabatur in omni scientia singularis».

³⁷ Si veda il capitolo generale di Parigi del 1246; cf. B. M. REICHERT, *Acta Capitulorum Generalium*, vol. I, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. III, Romae – Stuttgartiae 1898, p. 34: «Item hanc. In constitucione ubi dicitur. tres fratres mittantur Parisius tantum de provincia ad studium. addatur (...) provincie scilicet Provincia. Lombardia. Theotonia. Anglia. provideant ut semper in aliquo conventu magis ydoneo sit generale studium et

convento di Saint-Jacques a Parigi era sovraffollato e versava in una situazione di costante necessità economica³⁸. Di tutti i *fratres* adatti a progredire, solo nel numero di tre ogni anno vi sarebbero entrati. D'altra parte, nella sua *Expositio regulae Augustini*, Umberto di Romans, a sua volta generale dell'ordine (1254-1263), reputava lo studio di primaria importanza per attrarre non una qualsiasi vocazione³⁹, ma quella dei giovani più valenti e in grado di corrispondere alla missione dei *praedicatores* («scilicet ad praedicationes et animarum salutem operandam»). In quest'ottica, benché lo *studium* non potesse costituire il fine ultimo dell'ordine, ne era il mezzo irrinunciabile, necessario («quia sine studio neutrum possemus»)⁴⁰. Di conseguenza, i novizi dovevano essere selezionati con cura, il loro reclutamento avvenire nelle città in cui erano presenti degli *studia* o delle *universitates*⁴¹. E dunque, soltanto i giovani altamente istruiti, provati nell'onestà dei costumi e nella genuinità dei propositi, avrebbero potuto, in ultima analisi, vestire l'abito di San Domenico. Il ceto e la nobiltà dei natali non costituivano né una via preferenziale di accesso né un lasciapassare, ma il livello di istruzione, solo quello, contava in un ordine che di lì a poco si sarebbe trasformato in una vera e propria organizzazione aziendale della formazione.

Il primo soggiorno parigino di Tommaso è stato attestato duplicemente. In primo luogo, per il codice *Autographum S. Thomae* della Biblioteca Nazionale di Napoli, contenente i commenti di Alberto al *corpus dyonisiacum*, redatto, secondo Paul Simon, con il sistema parigino delle *pecie*⁴². In

solempne»; cf. G. BARONE, *La Legislazione degli «Studia» dei Predicatori*, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, p. 215, alla nota 1. Il corsivo è mio.

³⁸ Si vedano le *admoniciones*; cf. REICHERT, *Acta Capitulorum Generalium*, p. 36: «Iste sunt admoniciones. Cum domus Parisiensis multum sit gravata. rogamus affectuose fratres de omnibus provinciis. ut ipsi de testamentis et aliis helemosinis. sint solliciti quantumcumque poterunt. aliquod auxilium predictae domui procurare»; cf. anche BARONE, *Ibidem*: «Nello stesso tempo si cercava di decentrare l'istruzione superiore dei giovani istituendo quattro «studia generalia et solemnna» nelle province di Provenza, Lombardia, Germania, Inghilterra».

³⁹ UMBERTO DI ROMANS, *Expositio Regulae Beati Augustini*, cap. CXLIII, in *Opera da Vita Regulari*, vol. I, ed. J. J. Berthier, Romae 1888, p. 433: «Alia est bonarum personarum acquisitio. Multae enim bonae et magnae personae numquam venissent ad ordinem, nisi esset ibi studium (...). Et ideo multum curandum est volentibus construere bonam religionem de talibus (...) de qua dicit Apostolus, *Eph. 4*: Et ipse quosdam quidem dedit apostolos, (...) alios vero pastores et doctores in aedificationem corporis Christi. Ecce qualis materia!»

⁴⁰ ID., *Expositio in Constitutiones*, in *Opera de Vita Regulari*, vol. II, ed. J. J. Berthier, Romae 1889, p. 41.

⁴¹ BARONE, *La Legislazione degli «Studia»*, p. 212, cit: «Parigi e Bologna furono, sin dall'inizio, le capitali di quest'ordine di intellettuali. Fino al 1245, (...) l'ambiente universitario restò il terreno di elezione per le conversioni».

⁴² Si deve notare tuttavia che Adriano Oliva ha messo completamente in crisi questa ipotesi, dimostrando che il ms. Napoli, Biblioteca Nazionale I B 54 ff. 142 è stato interamente redatto a Colonia; cf. OLIVA, *Les Débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina*, Paris 2006, pp. 213-220; cf. anche PAUL SIMON,

secondo luogo, invece, per la presenza, nella *Sententia libri Ethicorum* e nella *Sententia libri De anima*, di lezioni del testo aristotelico corrispondenti all'insegnamento dell'*Ethica vetus* e del *De anima* dei maestri della facoltà delle arti⁴³. Tali evidenze hanno condotto René-Antoine Gauthier a ipotizzare che, nel corso di questo primo soggiorno formativo a Parigi, l'Aquinate avesse frequentato dei corsi di filosofia proprio alla facoltà delle arti, sotto il magistero di Alessandro e di Arnolfo di Provenza⁴⁴. James Weisheipl ha però sollevato delle perplessità circa questa ipotesi⁴⁵, contestando che i *fratres* si applicassero alla formazione esclusivamente negli *studia* istituiti dall'ordine, e che, all'epoca in cui Tommaso risiede allo *studium* di Saint-Jacques, dovevano essere ancora in vigore le antiche disposizioni dell'ordine che vietavano l'apprendimento delle *seculares scientias*⁴⁶. Tuttavia, Jean-Pierre Torrell ha chiarito che una glossa posteriore a questa particolare disposizione ammetteva certamente delle dispense, autorizzate dai maestri dell'ordine o dai capitoli generali⁴⁷. Inoltre, bisogna aggiungere che, in ogni caso, il reclutamento dei *fratres* a Parigi era svolto tra i maestri e gli studenti dell'università, e dunque che tra le fila del convento di Saint-Jacques dovevano sicuramente essere presenti dei *fratres* in grado di insegnare, anche privatamente, i libri di Aristotele secondo le lezioni dei maestri della facoltà delle arti. Non è quindi possibile escludere che, durante il suo noviziato, Tommaso abbia condotto degli studi filosofici più approfonditi di quelli già ricevuti a Napoli.

D'altra parte, le tempistiche relative alla formazione complessiva di Tommaso nell'ordine, considerando anche gli studi condotti nel successivo soggiorno a Colonia, sono troppo estese a confronto con quelle che verranno adottate dall'ordine negli anni a seguire. In effetti, secondo le disposizioni *de studio* presenti negli atti dei capitoli a partire dal 1260, solo chi aveva seguito almeno tre anni lo *studium solemne*, dopo altri tre anni di *studium naturalium*, poteva accedere al lettorato di

De tempore, quo Albertus haec commenta scripsit, in ALBERTO MAGNO, *Super Dionysium De divinis nomibus*, in *Opera Omnia*, t. 37/1, ed. Colonia, prolog., Aschendorf 1972, p. VI; cf. anche J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas*, pp. 44-47.

⁴³ Cf. GAUTHIER, *De commentariis in Ethicam novam et veterem*, in TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, t. XLVIII, ed. Leonina, pp. 236*-246*; cf. anche ID., *Les Commentaires de la Vetus*, in *Sententia libri De Anima*, praef., t. XLV/1, p. 235*ss.

⁴⁴ ID., *Saint Thomas et l'Ethique*, in *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, t. XLVIII, Roma 1972, p. XVI: «Alexandre, dont le catalogue de la Sorbonne mentionne en 1338 la *Sententia super novam et veterem ethicam*, et Arnoul de Provence, dont l'introduction à la philosophie témoigne d'un intérêt particulier pour le problèmes moraux».

⁴⁵ J. WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, Thought and Works*, Washington 1983, p. 38, cit: «After becoming a Dominican he would not and could not have matriculated at Paris to finish arts».

⁴⁶ REICHERT, *Acta Capitulum Generalium*, p. 26, cit: «Item. Fratres non studeant in libris philosophicis. nisi secundum quod scriptum est in constitutionibus. nec etiam scripta curiosa faciant».

⁴⁷ Cf. TORRELL, *Initiation à saint Thomas*, p. 42.

teologia⁴⁸. Ora, come ha evidenziato Adriano Oliva, Tommaso accede al dottorato di teologia a Parigi non prima del 1251 o del 1252⁴⁹, dopo aver lasciato Colonia in cui risiedeva dal 1248, e ancora Parigi, in cui era arrivato nel 1245, al seguito di Giovanni Teutonico. Di conseguenza, è probabile che la formazione del giovane sia durata circa sei anni, un tempo troppo esteso perché i suoi studi contemplassero soltanto la teologia⁵⁰. Al contrario, una regola solidamente attestata dalle pratiche dell'ordine domenicano, prevede che, dopo aver seguito con profitto il *curriculum* degli *studia naturalia*, i *fratres* più capaci siano designati come *lectores* e, al contempo, *auditores* delle *Sententiae* del Lombardo negli *studia solemnna* o *generalia*⁵¹. È dunque forse con un ruolo simile che Tommaso, dopo aver trascorso più o meno tre anni allo *studium* di Saint-Jacques, segue Alberto Magno nello *studium generale* recentemente fondato a Colonia nel 1248?

Si tratta certamente più di speculazioni che di evidenze. Tuttavia, René-Antoine Gauthier, analizzando la *Sententia libri ethicorum*, la *Tabula libri ethicorum* e l'*Aristoteles latinus* impiegato da Tommaso nella *Summa Contra Gentiles*, ha dimostrato senza possibilità di dubbio che la *Lectura cum quaestionibus* sulla *translatio lincolniensis*, a cui Alberto Magno si riferisce già dal 1249, ha inciso profondamente sulla sua conoscenza dell'*Ethica*⁵². Di conseguenza, la *Lectura* di Alberto è la prima attestazione certa del contatto di Tommaso con l'attività di commento ai libri di Aristotele, e la prova schiacciante del prosieguo dei suoi studi filosofici all'interno dell'ordine di San Domenico.

Guglielmo di Tocco è allora attendibile quando, riferendo dello spostamento da Parigi a Colonia, include nella formazione del giovane domenicano sia le *lecturae* di Alberto sul *corpus*

⁴⁸ Cf. C. DOUAIS, *Essai sur l'Organisation des Études*, Paris - Toulouse 1884, pp. 75-76

⁴⁹ Cf. OLIVA, *Les Débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*, Paris 2006, pp. 187-253; cf. anche TORRELL, *Initiation à saint Thomas*, pp. 49-63.

⁵⁰ D'altra parte, si osservi che nelle *universitates* i primi studi teologici avevano una durata di sette anni; cf. L. SILEO, *Università e teologia*, in *Storia della teologia*, a c. di G. d'Onofrio, vol. 2, Casale Monferrato 1996, pp. 482-483: «La prima tappa [*scil.* degli studi teologici] è dunque passiva: lo studente cioè è tenuto ad essere uditore, *in scholis*, delle lezioni del biblista, del sentenziario e del maestro, e a partecipare a tutti gli esercizi della Facoltà e dell'Università. Questa fase dura sette anni»; cf. anche DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, pp. 136-139.

⁵¹ DOUAIS, *Essai sur l'Organisation des Études*, app., p. 207: «1267. Assignamus studia naturalium: Primum ponimus Valencie, lectorem (fr.) Franciscum; et volumus quod audiat lectionem de Sentencias».

⁵² R. -A. GAUTHIER, *De Alberti Lectura, Thomae interpretationum singulari seminario*, in TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, t. XLVIII, ed. Leonina, pp.235*-257*; cf. anche ID., *Le Sources: le cours de Saint Albert*, in ID., *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, praef., t. XLVIII, p. B41- B45; cf. anche ID., *Somme Contre Les Gentils. Introduction*, pp. 97-99: «Entre 1248 et 1252, le jeune Thomas avait suivi à Cologne deux cours d'Albert dont il lui a lui-même assuré la reportation et qui l'ont profondément marqué: ce sont le cours d'Albert sur l'oeuvre de Denys et sur l'Ethique à Nicomaque que venait de traduire Robert Grosseteste».

dyonisiacum, precisamente sul *De divinibus nomibus*, sia quelle sul *liber* dell'*Ethica* di Aristotele⁵³. Del resto, l'*Autographum* della Biblioteca Nazionale di Napoli, contenente il frutto di questo insegnamento, trascritto con la *littera inintelligibilis* di Tommaso, non dà adito a dubbi. Al contrario, se l'Aquinate si è preso la briga di trascrivere questo materiale, doveva rivestire a Colonia un ruolo più importante di quello di semplice studente di Alberto: doveva esserne il segretario⁵⁴. Tuttavia, Wilhelmus Kübel, nell'edizione critica della *Lectura* di Alberto sull'*Ethica* ha dimostrato che non è, come voleva Guglielmo, il frutto di una *reportatio* di Tommaso⁵⁵. Di conseguenza, benché non si possa dubitare, sulla base dei molteplici dati a disposizione, che il giovane domenicano sia entrato in contatto con l'attività di commento ai libri di Aristotele a Colonia, - o forse ancor prima, a Parigi, alla facoltà delle arti, o a Saint-Jacques -, non è però certo che abbia lavorato alla *reportatio* del corso di Alberto, e dunque partecipato lui stesso alla redazione di un commento all'*Ethica* di Aristotele. A tal proposito, è però necessario sottolineare che René-Antoine Gauthier non ha mai dato credito all'edizione critica di Willhelmus Kübel, continuando a sostenere, con Augustus Pelzer, che i mss. conservati della *Lectura* di Alberto attestino con certezza l'esistenza di una *reportatio* di Tommaso⁵⁶.

Qual è dunque la prima attestazione dell'attività di commentatore di Aristotele? Quand'è che Tommaso ha intrapreso effettivamente per la prima volta questa attività? L'allusione della maggior parte delle fonti biografiche all'attività di commento ai libri di Aristotele è di carattere puramente collettaneo, e dunque inservibile per l'individuazione del periodo esatto in cui Tommaso intraprende l'attività di commentatore⁵⁷. Soltanto Tolomeo di Lucca, nei capitoli ventitrè e ventiquattro del libro ventiduesimo della sua *Historia ecclesiastica nova*, effettua una vera e propria collocazione cronologica dei commenti, precisando il periodo, e gli anni, in cui l'Aquinate avrebbe di fatto intrapreso attualmente questa sua attività.

⁵³ GUGLIELMO, *Ystoria Sancti Thomae*, cap. XIII, p. 118: «magister Albertus cum librum Ethicorum cum quaestionibus legeret, frater Thomam magistri lecturam studiose collegit et redegit in scriptis».

⁵⁴ Cf. R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Ethique*, in TOMMASO, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, pp. XVII-XVIII.

⁵⁵ W. KÜBEL, *De authenticitate huius operis et tempore quo confectus sit*, in ALBERTO MAGNO, *Super ethica: commentum et quaestiones*, prol., in *Opera omnia*, Ed. Colonia, t. 14/1, Aschendorff 1987, p. V: «Tale vel simile documentum de scripto Alberti super ethica nobis deest».

⁵⁶ Cf. GAUTHIER, *L'Ethique à Nicomaque dans le Moyen Age Latin*, in ARISTOTELE, *L'Ethique à Nicomaque. Introduction, Traduction et commentaire*, t. 1, a c. di R. -A. Gauthier – J. Y. Jolif, Paris 2002, p. 123 alla nota 122; cf. anche A. PELZER, *Le Cours Inédit d'Albert le Grand*, in *Études d'histoire littéraire sur la scolastique médiévale*, Louvain – Paris 1964, pp. 272-335.

⁵⁷ Si pensi, per esempio, all'elenco dei commenti, non del tutto collocati cronologicamente, fornito da Guglielmo di Tocco nella sua *Ystoria*; cf. GUGLIELMO, *Ystoria Sancti Thomae*, cap. XVIII, pp. 133-134.

Anno Domini MCCLXI et ab urbe condita MMXXXI Urbanus IV in cathedra Petri sedes, assumptus in decollatione Beati Joannis Baptistae (...). Tunc frater Thomas rediit de Parisius ex certis causis, et ad petitionem Urbani multa fecit et scripsit (...). Isto autem tempore frater Thomas tenens studium Rome quasi totam philosophiam Aristotilis sive naturalem sive moralem exposuit et in scriptum sive commentum redegit, sed precipue Ethicam et Metaphysicam (...)⁵⁸.

Le informazioni di Tolomeo sembrano attendibili. Tuttavia, come ha dimostrato René-Antoine Gauthier, il testo è attraversato da una contraddizione che rende estremamente difficile servirsene per collocare cronologicamente non tanto l'inizio dell'attività di commento ai libri di Aristotele, quanto piuttosto tutti i commenti ad Aristotele⁵⁹. In effetti, Urbano IV sale al soglio pontificio nell'agosto del 1261, per chiudere il suo pontificato con la morte, avvenuta nell'ottobre del 1264. Ma gli atti del capitolo provinciale di Anagni ingiungono a Tommaso di tenere lo *studium* di Roma solo più tardi, cioè a partire dal settembre del 1265⁶⁰. Di conseguenza, quell'«isto autem tempore» potrebbe riferirsi sia al lettorato orvietano⁶¹, compreso tra il 1261 e il 1264, sia al soggiorno romano, che termina con la partenza per Parigi nel novembre del 1268, sia, in ultima analisi, a un blocco temporale unico, che va quindi dal 1261 al 1268. Inoltre, lo stesso riferimento all'attività di commento è abbastanza problematico. Infatti, *isto tempore*, l'Aquinate avrebbe commentato tutta la *philosophia* di Aristotele («sive naturalem sive moralem»), salvo poi collocare alcuni commenti alla *philosophia naturalis* sotto un altro pontificato, vale a dire quello di Gregorio X, eletto Papa nel settembre del 1271⁶².

Questo rilievo non fa che accrescere le incertezze risultanti dalla contraddizione che caratterizza la prima collocazione cronologica dell'attività di commento. In ogni caso, secondo Tolomeo di Lucca, i primi commenti ad Aristotele sarebbero stati la *Sentencia libri ethicorum* e la *Sentencia libri metaphysicae*. Dunque, se si sottraggono quelli che Tommaso «non complevit», vale a dire il *De caelo*, il *De generatione* e la *Sentencia libri politicorum*, allora *isto tempore*, ossia tra il

⁵⁸ TOLOMEO DI LUCCA, *Historia ecclesiastica nova*, l. 22, capp. 23-24, in A. DONDAINE, *Les «Opuscola fratris Thomae» chez Ptolémée de Luques*, in «Archivium fratrum praedicatorum», 31 (1961), pp. 142-203.

⁵⁹ Cf. GAUTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), p. 66-105.

⁶⁰ DOUAIS, *Acta Capitulum Provincialium*, p. 522: «Fratri Thomae de Aquino iniungimus in remissionem peccatorum quod teneat studium Romae; et volumus quod fratribus qui stant secum ad studendum provideatur in necessariis vestimentis a conventibus a quorum predicatione traxerunt originem».

⁶¹ Si vedano gli atti dei capitoli della provincia romana del 1261; cf. M. -H. LAURENT, *Documenta*, in *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, fasc. VI, Tolosae – Saint Maximin 1937, p. 582: «Assignamus fr, Thomam de Aquino pro lectore in conventu Ubrevetano in remissionem suorum peccatorum».

⁶² DONDAINE, *Les «Opuscola fratris Thomae»*, p. 180: «Scripsit etiam super philosophiam, videlicet De Caelo et De generatione, sed non complevit; et similiter Politicam».

1261 e il 1264, oppure tra il 1265 e il 1268, o ancora tra il 1261 e il 1268, l'Aquinate avrebbe redatto tutti i rimanenti, ossia l'*Expositio libri Peryermeneias*, l'*Expositio libri posteriorum*, i *Commentaria in octo libri physicorum*, la *Sententia libri de anima*, i due commenti ai *Parva naturalia*, cioè le *Sententiae* al *De sensu* e al *De memoria*, nonché la *Sententia libri meteororum*. Risulta dunque evidente che, basarsi sulla *Historia ecclesiastica nova*, per collocare cronologicamente i commenti ai libri di Aristotele, e l'inizio dell'attività di commentatore dell'Aquinate, espone a troppe incertezze.

Bisogna piuttosto ricorrere a dei criteri indipendenti, il più produttivo dei quali, a partire dalle ricerche di Auguste Mansion sulla storia della *Sententia libri metaphysicae*⁶³, è costituito dalle citazioni, presenti nei commenti mai datati di Tommaso, delle traduzioni greco-latine di Guglielmo di Moerbeke, che sono invece provviste, in molti casi, di una datazione precisa⁶⁴. In questo senso, la traduzione più significativa è la *moerbecana* della *Metaphysica*⁶⁵, di cui l'Aquinate entra in possesso tra la metà e la fine del 1271⁶⁶. La significatività di questa traduzione consiste nel fatto che, a differenza delle precedenti, comprende anche il libro *kappa* («XI»), numerando nuovamente il libro *lambda* come dodicesimo («XII»). Di conseguenza, quando i commenti di Tommaso citano il libro *lambda* della *Metaphysica* come XI, appartengono a un arco temporale che precede la metà o la fine del 1271. Quando invece presentano dei riferimenti al libro *lambda* come XII, rientrano nell'arco temporale successivo. L'impiego di questo criterio ha indotto gli studiosi della cronologia degli scritti di Tommaso a dividerne l'opera complessiva in due «serie»: la serie che precede e la serie che segue il 1271, che è pertanto la «data cerniera» della produzione tommasiana⁶⁷.

Utilizzando specialmente il criterio della data cerniera, René-Antoine Gauthier ha potuto stabilire a quale serie⁶⁸, e per conseguenza a quale arco temporale e periodo della biografia di Tommaso, appartiene ciascun commento ai libri di Aristotele. Sono inclusi nella prima serie, e quindi

⁶³ Cf. A. MANSION, *Pour l'histoire du Commentaire de saint Thomas sur la Métaphysique d'Aristote*, in «Revue néo-scholastique de philosophie» 7 (1925), pp. 280-84.

⁶⁴ Per i primi impieghi di questo criterio si veda anche Gérard Verbeke; cf. G. VERBEKE, *Authenticité et chronologie des écrits de saint Thomas d'Aquin*, in «Revue Philosophique de Louvain», 18 (1950), pp. 260-268.

⁶⁵ Sulla datazione della Moerbecana della *Metaphysica* si veda l'edizione del testo nell'*Aristoteles Latinus*; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica Lib. I-XIV. Recensio et traslatio Gullielmi de Moerbeka*, praef., in *Aristoteles latinus* (AL), t. XXV 3.1, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden – New York 1995, pp. 249-254.

⁶⁶ Cf. GAUTHIER, *Date de l'Exposition*, in TOMMASO, *Expositio libri Peryermeneias*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina t. I*/1, pp. 85*-87*.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 86*; cf. ID., *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique*, pp. 84-92.

⁶⁸ Si veda l'indice più indispensabile dell'*Editio leonina*; cf. TOMMASO, *Quaestiones de Quodlibet*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XXV/2, ed. R. -A. Gauthier, Roma – Paris 1996, pp. 479-500; cf. anche J. -P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas*, pp. 452-458.

prima del 1271, la *Sententia libri De anima* (1267-1268), redatta verso la fine del soggiorno romano, la *Sententia libri De sensu* (1268-1269)⁶⁹, composta all'inizio del secondo soggiorno parigino, la *Sententia libri Physicorum* (1268-1270)⁷⁰, realizzato ancora a Parigi, l'*Expositio libri peryermeneias* (1270-1271). Fanno parte della seconda serie, e dunque sono composti dopo il 1271, la *Sententia libri Ethicorum* (1271-1272)⁷¹, la *Sententia libri Politicorum* dal primo al terzo libro (1272), l'*Expositio libri Posteriorum* (1271-1272), redatta tra Parigi e Napoli, la *Sententia libri Metaphysicae* cominciata a Parigi (1271-1272), conclusa a Napoli (1272-1273)⁷², la *Sententia libri De Caelo* (1272-1273), la *Sententia libri De Generatione* e la *Sententia libri Meteororum* (1273), lasciate incomplete a Napoli⁷³. Dalla cronologia di René-Antoine Gauthier, emerge non solo che l'Aquinate non ha commentato tutta la *philosophia* di Aristotele tra il periodo orvietano e quello romano (1261-1268), ma che i commenti all'*Ethica* e alla *Metaphysica* rientrano nella seconda serie, e dunque nell'arco temporale opposto a quello indicato da Tolomeo; viceversa, l'*Expositio libri peryermeneias*, la *Sententia libri physicorum* e la *Sententia libri De anima* appartengono alla prima serie, e in particolare la *Sententia libri De anima* risulta essere il primo dei commenti, ed è stato effettivamente redatto in Italia, nell'arco temporale in cui l'Aquinate regge lo *studium* di Roma (1265-1268). Occorre dunque analizzare gli altri criteri che hanno indotto gli studiosi della cronologia dei commenti ai libri di Aristotele, a collocare la *Sententia libri de anima* in questo arco temporale della vita di Tommaso.

In effetti, l'analisi di questi criteri è di cruciale importanza non solo per determinare l'inizio dell'attività di commentatore di Aristotele, ma anche le circostanze e l'intenzione che hanno spinto l'Aquinate a tornare, dopo molti anni dalla sua formazione filosofica, e quindi da *magister* in teologia, a studiare e a commentare Aristotele. L'osservazione non è gratuita. Infatti, se da un lato Aristotele è alla base della formazione della scienza medievale, e per conseguenza anche dell'evidenziazione

⁶⁹ Cf. GAUTHIER, *Conclusion*, in TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, praef., t. XLV/1, pp. 283*-294*; cf. ID., *Conclusion*, in ID., *Sententia libri de Sensu et Sensato*, praef., t. XLV/2, Roma – Paris 1985, pp. 127*-128*.

⁷⁰ Per la datazione dell'*Expositio libri physicorum*, René-Antoine Gauthier si basava su due studi; cf. D. SALAMAN, *Saint Thomas et les Traductions Latines des Métaphysiques d'Aristote*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 7 (1932), p. 100-101; cf. F. PELSTER, *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, in «Gregorianum», 3 (1936), pp. 393-395.

⁷¹ Cf. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Éthique*, in *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, t. XLVIII, p. XXIV; cf. ID., *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique*, pp. 104-105.

⁷² Di recente si tende ad anticipare il *terminus ante quem*; cf. L. GILL, *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in «Divus Thomas», 1 (2015), pp. 185-217; cf. anche A. MANSION, *Pour l'histoire*, p. 278.

⁷³ Cf. TOMMASO, *Quaestiones de Quodlibet*, t. XXV/2, p. 499; cf. GAUTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique*, p. 87; cf. L. -J. BATAILLON, *Le commentaire de Saint Thomas sur les Météores*, in «Archivium Fratrum Praedicatorum», 36 (1966), pp. 81-152.

della *rationabilitas* delle *veritates fidei*, non tutti i teologi domenicani hanno ritenuto opportuno intraprendere lo studio di Aristotele⁷⁴, indipendentemente dal suo impiego per finalità strettamente teologiche, ma solo alcuni, tra i quali Alberto Magno, su cui dovremmo quindi necessariamente tornare nel prosieguo. Inoltre, in sede strettamente teologica, e nel caso in cui Giovanni da Vercelli, il Maestro Generale dell'ordine (1264-1283), richiederà il parere di Tommaso e degli altri dottori su alcune questioni di carattere filosofico, diffuse intorno al 1271, questi risponderà, - contrariamente a Robert Kilwardby⁷⁵, per nulla sorpreso della consultazione -, evidenziando l'indipendenza dell'esegesi dei testi filosofici dalla *doctrina* della *fides*⁷⁶, e per conseguenza dichiarando l'estraneità della *philosophia* all'*officium* della sua *professio* di *magister* in teologia⁷⁷.

Quali sono dunque i criteri in base a cui l'*Editio leonina*, e i maggiori studiosi della cronologia delle opere di Tommaso, hanno potuto riconoscere nella *Sententia libri de anima* non solo il frutto di un impegno del periodo romano, ma anche il primo dei commenti di Tommaso ai libri di Aristotele? La ricerca dei criteri di datazione della *Sententia libri de anima* comincia con i tentativi di Martin Grabmann. Basandosi su un criterio di critica interna, ossia un *alibi* a cui l'Aquinate rinvia per una trattazione più estesa degli argomenti formulabili contro la dottrina dell'unità dell'intelletto possibile, Martin Grabmann ha ritenuto di poter collocare la *Sententia* dopo il *De unitate intellectus*, redatto nel corso del 1270, anno della prima condanna formale dell'averroismo parigino⁷⁸. Tuttavia, in un contributo successivo, Marcel De Corte osservava che l'*alibi* avrebbe potuto riferirsi anche ai capitoli

⁷⁴ Pietro di Tarantasia, maestro in *theologia* dell'ordine (1258-60), per esempio, non ne ha sentito la necessità; cf. T. KAEPPELLI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 4 voll. [1970-1993], Roma 1980, III, pp. 261-264.

⁷⁵ H. -F. DONDAINE, *Les Responsiones de 1271*, in TOMMASO, *Opuscula*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLII/3, Roma 1979, p. 301; cf. M. -D., CHENU, *Les Réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la Consultation de Jean De Vercelli (1271)*, in *Melanges Mandonnet*, 2 voll., Paris 1930, I, pp. 191-222.

⁷⁶ TOMMASO, *Responsiones de 43 articulis*, in *Opuscula*, t. XLII/3, p. 333, 470-480: «Tricesimum quartus articulus est: An illud verbum Philosophi De animalibus libro XVI cap. 6 (...) sic potest vel debet exponi (...). Ad hoc dicendum est quod illam auctoritatem Philosophi hoc modo exponit Commentator eius in VII Metaph (...). Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter verba Philosophi exponantur».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 335, 615: «Hec sunt, Pater Reverende, que michi respondenda occurrunt ad presens articulis a vobis transmissis, quamvis plures eorum sint preter limites theologicæ facultatis; sed ex vestra iniunctione factum est michi debitum quod proprii officii professio nullatenus requirebat».

⁷⁸ M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin*, in *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scolastik und Mystik*, vol. 1, München 1926, p. 273: «Kommentar zu De Anima aus den Jahren 1270-1272. Thomas beruft sich nämlich l. III lect. 7 auf seine Schrift De unitate intellectus contra Averroistas aus dem Jahre 1270: „Sunt autem plura alia, quae contra hac positionem dici possunt; quae alibi diligentius pertractavimus“. Aus dem ganzen Kontext ist ersichtlich, daß es sich hier um die averroistische These von der unitas intellectus possibilis handelt».

73-75 della *Summa Contra Gentiles*, dove Tommaso aveva già estesamente affrontato la questione prima del *De unitate intellectus*, e quindi anche prima del 1270⁷⁹. Di qui la strategia di De Corte, che è consistita essenzialmente nella ricerca di altri criteri per la datazione della *Sententia*, a partire dalle informazioni contenute nei cataloghi più antichi delle opere di Tommaso⁸⁰, che dipendono tutti da un'unica copia, conservata nel ms. di Praga, che elenca una lista delle *reportationes* dei corsi di teologia, curate da Reginaldo da Piperno, il più celebre dei segretari dell'Aquinate. Secondo questa lista della fine del XIII sec., il primo libro della *Sententia* sarebbe la *reportatio* di una «lectura super primum de anima», tenuta oralmente dal Dottore Angelico⁸¹. Se dunque, argomentava Marcel De Corte, il primo libro della *Sententia* è il frutto di una lezione riportata da Reginaldo, bisogna concludere che Tommaso abbia redatto in modo diretto solo i commenti al secondo e al terzo libro⁸².

Del resto, il criterio dei cataloghi antichi non era certo l'unico a cui lo studioso poteva riferirsi: c'erano ancora le traduzioni greco-latine di Guglielmo di Moerbeke. E infatti, nel corso del primo libro della *Sententia*, Tommaso impiega a più riprese il commento di Temistio al *De anima* di Aristotele che, sul fondamento delle ricerche di Aleksander Birkenmajer⁸³, doveva essere stato tradotto da Guglielmo tra il maggio e il dicembre del 1268. Ora, però, mentre il primo libro evidenzia questo debito nei confronti del commento di Temistio, allo stesso titolo del *De unitate intellectus* del 1270, il secondo e il terzo, sulla base di un'analisi comparata della *Sententia*, non ne conserverebbero traccia. Dunque, Marcel De Corte concludeva che il primo libro della *Sententia* risale allo stesso periodo in cui Tommaso ha redatto il *De unitate intellectus*, a Parigi nel 1270, o ancora più tardi nel 1271-1272⁸⁴; il secondo e il terzo vanno invece assegnati a un periodo anteriore, cioè lo stesso in cui Tommaso redige la *Prima pars* della *Summa theologiae*, che conterrebbe dei raggugli sul commento

⁷⁹ M. DE CORTE, *Themistius et Saint Thomas d'Aquin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 7 (1932), p. 48: «Mais il n'en est pas de même des longs chapitres de la *Somme Contre les Gentils* où l'intention polémique se marque plus fortement et imbibe quelque vingt pages d'un texte extrêmement dense, presque l'équivalent de l'opuscule contre les Averroïstes».

⁸⁰ Cf. ID., *Themistius et Saint Thomas*, pp. 53-58.

⁸¹ Per l'analisi del ms. Praga, Metr., kap. A 17/1, si veda René-Antoine Gauthier; cf. GAUTHIER, *Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le De anima*, in «Angelicum», 51 (1974), pp. 454-463.

⁸² DE CORTE, *Themistius et Saint Thomas*, p. 55; cf. anche G. VERBEKE, *Themistius et le Commentaire de S. Thomas*, in TEMISTIO, *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, in *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum* (CLC), t. I, praef., Louvain – Paris 1957, pp. IX-XXXVIII.

⁸³ Cf. ID., *Themistius et le Commentaire de S. Thomas*, p. X; cf. inoltre M. DE CORTE, *Themistius*, p. 79.

⁸⁴ Cf. DE CORTE, *Themistius et Saint Thomas*, p. 72.

di Temistio⁸⁵, forniti all'Aquinate in anteprima da Guglielmo, che stava forse lavorando in quel momento alla traduzione nella città di Viterbo, dove l'Aquinate avrebbe risieduto tra il 1267 e il 1268, prima di riprendere la cattedra di teologia a Parigi. Di conseguenza, il secondo e il terzo libro della *Sententia* sarebbero stati redatti prima del 1268, mentre il primo libro, frutto di una *lectura* tenuta oralmente e riportata da Reginaldo, sarebbe stato insegnato a Parigi tra il 1270 e il 1272.

La complessità dell'ipotesi di Marcel De Corte ha però spinto Gérard Verbeke a verificarne le premesse fondamentali, cioè la data attribuita da Aleksander Birkenmajer alla traduzione del commento di Temistio, e l'analisi comparata della *Sententia*, con cui si escludeva l'esistenza di un debito nei confronti del commento di Temistio per il secondo e il terzo libro⁸⁶. I risultati dello studio di Gérard Verbeke sono stati decisivi: non solo il ritrovamento di un ms. della Biblioteca Cattedrale di Toledo, contenente la traduzione di Guglielmo di Morbeke al *De anima* di Aristotele con il commento di Temistio, ha permesso di retrodatare la traduzione al 22 novembre del 1267⁸⁷, ma una nuova analisi del secondo e del terzo libro della *Sententia*, *vis-à-vis* al commento di Temistio, ne ha messo in luce il debito, anche se in misura ridotta rispetto al primo libro⁸⁸. Di qui le conclusioni stringenti di Gérard Verbeke, che ricollocava in blocco la redazione della *Sententia* prima del *De unitate intellectus*, tra il 1267 e il 1269, e stabiliva con certezza, sulla base del ritrovamento del ms. di Toledo, il *terminus a quo* delle sezioni della *Prima pars* della *Summa theologiae*, in cui erano già presenti i supposti raggugli di Guglielmo di Moerbeke sulla traduzione in opera, vale a dire il 1267, o al più tardi i primi mesi del 1268, cioè subito dopo la *Sententia*⁸⁹. Nonostante i progressi compiuti, Gérard Verbeke non aveva però ancora a disposizione dei dati sufficienti per sbarazzarsi dell'ipotesi di Marcel De Corte, a cominciare dalle informazioni sulla *reportatio* di Reginaldo contenute nell'elenco del catalogo del ms. di Praga. Di conseguenza, lo studioso belga continuava a dividere il primo libro, frutto di un insegnamento orale di Tommaso alla corte pontificia di Viterbo nel 1267, dagli altri due, la cui redazione sarebbe stata portata a termine a Parigi nel 1269, a causa dell'interruzione dovuta allo spostamento del Santo Dottore.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 79-80: «S'il est vrai que la traduction de Thémistius n'a été achevée que dans la seconde moitié de l'année 1268, on peut croire que la référence contenue dans la *prima pars* de la *Somme theologique* provient d'une communication verbale de Guillaume de Morbeke à saint Thomas».

⁸⁶ Cf. VERBEKE, *Themistius et le Commentaire de S. Thomas*, p. XI.

⁸⁷ Cf. *ibid.*, p. XII: «La traduction a été faite à la cour pontificale de Viterbe et achevée le 22 novembre 1267».

⁸⁸ Sull'analisi comparata di Gérard Verbeke; cf. VERBEKE, *Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De Anima d'Aristote*, in «Revue Philosophique de Louvain», 8 (1947), pp. 320-334.

⁸⁹ Cf. ID., *Themistius et le Commentaire de S. Thomas*, p. XXXVII.

I criteri a disposizione di René-Antoine Gauthier, per precisare ulteriormente la datazione della *Sententia libri de anima*, erano dunque essenzialmente quattro: l'*alibi*, riferibile ai capitoli corrispondenti della *Summa Contra Gentiles*, certamente anteriore al *De unitate intellectus* e alla prima condanna dell'averroismo; l'*explicit* del ms. di Toledo, recante la data e il luogo di composizione della traduzione di Moerbeke del *De anima* con il commento di Temistio, in grado di fornire un *terminus a quo*, anche per le ultime sezioni della *Prima pars* della *Summa*; il debito rinvenuto difformemente, ma in blocco, nei tre libri della *Sententia*; e infine, l'elenco del ms. di Praga, in cui si attesta che il primo libro della *Sententia* è il frutto di una *reportatio*, assieme ad altri corsi di teologia. L'ultimo dato è fortemente problematico⁹⁰: non solo perché a un teologo non compete l'insegnamento della filosofia⁹¹, - elemento controverso, eppure già riscontrabile nella biografia di Alberto Magno -, ma perché, dall'analisi comparata di Gérard Verbeke, non ci sono in realtà più ragioni per dividere secondo il luogo e il tempo il primo libro dagli altri due: entrambi fanno uso del commento di Temistio, ed entrambi appartengono a un periodo anteriore all'infuriare della disputa sull'unità dell'intelletto possibile a Parigi. Di conseguenza, l'elenco del ms. di Praga doveva essere in errore, e la storia della «lectura super primum de anima» una leggenda. René-Antoine Gauthier ha potuto dimostrarlo non solo evidenziando un refuso di trascrizione del catalogo, ma ricostruendo lo stato della tradizione manoscritta della *Sententia*⁹². In effetti, il numero considerevole dei manoscritti di origine italiana, così come l'attendibilità della loro lezione, dimostra l'esistenza di una famiglia indipendente da quella dei manoscritti di origine parigina, attestando che i tre libri abbiano già circolato congiuntamente in Italia, prima della partenza di Tommaso per Parigi nell'autunno del 1268. Dunque, i tre libri della *Sententia* sono stati redatti in blocco nello stesso tempo e nello stesso luogo. D'altra parte, sulla scia delle ipotesi di Pierre Mandonnet, e delle sviste lessicali di James Weisheipl⁹³, si è sempre creduto che l'ultima parte del soggiorno nella provincia

⁹⁰ GAUTHIER, *Différence de Genre Litteraire entre le Livre I et les livres II-III: Commentaire technique et commentaire doctrinale*, in TOMMASO, *Sententia libri de Anima*, t. XLV/1, praef., pp. 276*: «Ce qui compte, c'est que c'est sûrement un erreur. Bien loin d'être un texte oral, enseigné et reporté par un auditeur, le commentaire sur le Livre I du De anima est, de tous les commentaires aristotéliens de saint Thomas, celui qui se prêtait le moins à être enseigné, et c'est l'un des plus «écrits».

⁹¹ *Ibid.*, p. 276*: «Le maître en théologie enseigne l'Écriture sainte, aux maîtres ès arts d'expliquer Aristote. Cette répartition des tâches, à l'époque de saint Thomas, était généralement respectée».

⁹² *Id.*, *La famille italienne*, p. 128*: «Famille italienne et famille parienne dérivent d'un même archétype que saint Thomas a dû faire confectionner par un des ses secrétaires avant son départ d'Italie pour Paris en septembre 1268».

⁹³ Cf. *Id.*, *Quelques questions*, in «*Angelicum*», 51 (1974), p. 438: «J'ai constaté que le séjour de S. Thomas à Viterbe en 1267-68 avait été créé *ex nichilo* (...) par l'imagination débordante du P. Mandonnet»; cf. *Id.*, *Conclusion*, in

romana dell'Aquinate sia trascorso a Viterbo, dove risiedevano la corte pontificia e, dato ancora più significativo, Guglielmo di Moerbeke che, secondo il catalogo di Stams, effettuava le sue traduzioni greco-latine su richiesta dello stesso Tommaso⁹⁴. Per questa ragione, Gérard Verbeke era indotto ad assegnare al soggiorno viterbese tutta una serie di criticità relative alla biografia e agli scritti dell'Aquinate⁹⁵, compresa la supposta divisione spazio-temporale della *Sentencia*. Tuttavia, René-Antoine Gauthier ha minato dalle fondamenta sia l'autorevolezza del catalogo di Stams sia l'esistenza di un soggiorno alla corte pontificia di Viterbo: Tommaso non è mai stato a Viterbo, per quanto ne sappiamo, e non ha mai intrattenuto un qualsiasi tipo di collaborazione con Guglielmo di Moerbeke, come dimostra specialmente l'impiego delle sue traduzioni greco-latine⁹⁶. E poiché l'unico dato riscontrabile è che, prima di essere richiamato a Parigi per riprendere la cattedra di teologia⁹⁷, il capitolo provinciale di Anagni dispone che l'Aquinate regga lo *studium* di Roma, non c'è motivo per sostenere che Tommaso non fosse ancora lì, forse nel convento domenicano di Santa Sabina, quando redige in blocco i tre libri della *Sentencia*: libri mai stati oggetto di un insegnamento orale, o di *lectiones*, come evidenzia la divisione in *capitula*, ascrivibile a una vicenda redazionale scritta⁹⁸.

Eliminato il criterio dell'elenco del ms. di Praga, e avendo fatto piazza pulita delle criticità comportate dalle ipotesi di un soggiorno viterbese in compagnia del leggendario traduttore dal greco, René-Antoine Gauthier aveva dunque collocato in blocco la redazione scritta della *Sentencia* a Roma,

Sententia libri De Anima, t. XLV/1, p. 288* alla nota 2; cf. anche l'ed. italiana di J. WEISHEIPL, *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, a. c. di Inos Biffi – Costante Marabelli, Milano 2016, p. 192.

⁹⁴ GAUTHIER, in *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 232*: «Quo ex stemmate conligi potest quam commenticia sit haec fabella a saeculo XIV ineunte usque adhuc longe lateque divulgata, Guillelmum dico de Moerbeke «ad instantiam fratris Thomae» cum alios Aristotelis libros tum etiam *Librum Ethicorum* ex graeco in latinum transtulisse. Quam fabellam primus finxisse videtur indicis scriptorum ordinis Praedicatorum qui Catalogus Stamsensis vocatur scriptor, qui circa annum 1312 forsitan scripserit».

⁹⁵ Si veda il saggio in cui Gérard Verbeke postula un contatto diretto tra i due; cf. AMMONIO DI ERMIA, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, praef., ed. Gérard Verbeke, p. XXXIII, Parigi 1961 (CLC, 2).

⁹⁶ Cf. R. -A. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Ethique*, in *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, t. XLVIII, Roma 1972, pp. XVIII-XX; cf. inoltre ID., *Somme Contre les Gentiles*, Paris 1993, p. 84.

⁹⁷ Cf. T. KAEPPELI – A. DONDAINE, *Acta Capitulum Provincialium Provinciae Romanae (1248-1344)*, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. XX, Roma 1941, p. 32; cf. anche J. -P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas*, pp. 233-238.

⁹⁸ Sulla divisione in «capitula» si veda René-Antoine Gauthier; cf. GAUTHIER, *Sententia libri Ethicorum*, praef., t. XLVIII, p. 242*: «Dignum ergo fuit Thomam *Sententiae Libri Ethicorum* quam scripsit capitula nusquam «lectiones» nominavisse, cum nulla sit causa cur eum de Aristotelis *Ethicis* scholas habuisse contendamus: quin contra mirum esset si sacrae pagine magister non de sacra pagina sed de Philosophi scriptis scholas habuisset!»; cf. inoltre ID., *Différence de Genre Litteraire*, in *Sententia libri De Anima*, t. XLV/1, p. 279*-281*.

stabilendo un *terminus ad quem* irremovibile, entro il 1268. Non rimaneva che servirsi degli ultimi tre criteri, per assegnare il *terminus a quo*, e determinare con maggiore precisione le circostanze e l'intenzione della redazione della *Sentencia*.

Il debito nei confronti del commento di Temistio, difforme tra il primo, il secondo e il terzo libro della *Sentencia*, è tuttavia, come aveva dimostrato Gérard Verbeke, rinvenibile in blocco. E poiché il ms. di Toledo attesta che la traduzione del commento è stata completata il 22 novembre del 1267, bisogna concludere che la *Sentencia* sia interamente posteriore al 1267. Ulteriori elementi depongono in favore di questo *terminus*. La traduzione rivista del *De anima* di Guglielmo, la *nova*, fa la sua comparsa non solo dopo il 1264, anno in cui l'Aquinate completa la *Summa Contra Gentiles*, in cui utilizza ancora la *vetus* del *De anima* di Giacomo Veneto, ma anche dopo il 1267, dal momento che la *Prima pars* della *Summa theologiae*, le *Quaestiones disputatae de anima e de spiritualibus creaturis*, tutte databili verso il 1268, ne fanno un uso massiccio. Ne consegue che l'*alibi*, il primo criterio utilizzato da Martin Grabmann, per collocare la *Sentencia* dopo il *De unitate intellectus*, si riferisce probabilmente alle opere a cui Tommaso lavora in questo stesso periodo, sulla base della *nova* del *De Anima*, escludendo non solo la possibilità che la *Sentencia* non sia stata redatta in Italia, ma che la sua composizione vada collocata nel bel mezzo della lotta contro l'averroismo parigino⁹⁹.

In conclusione, la *Sentencia libri De Anima* è stata redatta tra il 1267 e il 1268. Di conseguenza, è il frutto di un impegno del periodo romano, prima del ritorno a Parigi e della lotta contro l'averroismo latino. In questo periodo, Tommaso tiene lo *studium* e sta lavorando alla stesura di altri scritti, tutti teologici, tra cui l'ultima sezione della *Prima pars* della *Summa theologiae*. Dunque, non è neanche verosimile che la *Sentencia* sia stata oggetto di un corso offerto oralmente dall'Aquinate agli *studentes* del convento di Santa Sabina. Presi complessivamente, tutti i dati a cui è pervenuto René-Antoine Gauthier evidenziano quindi non solo le circostanze della redazione della *Sentencia*, ma anche l'intenzione¹⁰⁰: Tommaso non ha la necessità di affrontare nessuna controversia con gli averroisti. Sta lavorando alle sezioni dei suoi scritti teologici che vertono sull'anima umana, la sua *essentia*, la sua *virtus* e la sua *operatio*¹⁰¹. La finalità del commento è quindi inevitabilmente

⁹⁹ Cf. R. -A. GAUTHIER, *Conclusion*, in *Sententia libri de Anima*, t. XLV/1, praef., p. 283*-288*.

¹⁰⁰ Cf. ID., *Conclusion*, pp. 288*-289*.

¹⁰¹ Si tratta delle qq. 75-89 della *Summa theologiae*; cf. TOMMASO D'AQUINO, *Pars primae Summae theologiae*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. IV/V, Roma 1888-1889, p. 194, cit: «Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologiam ex parte animae, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem quam habet corpus ad animam. Et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia, secundum Dionysium, XI cap. *Angel Hier.*, tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia, virtus et operatio*; primo considerabimus ea quae pertinent ad essentiam animae; secundo, ea quae pertinent ad virtutem sive potentias eius; tertio, ea quae pertinent ad operationem eius».

dottrinale¹⁰². *Oeuvre de sagesse*, opera di *sapientia*, la *Sententia libri de anima*, cioè il primo dei commenti di Tommaso ad Aristotele, e quello che segna l'avvio della sua attività di commentatore, è finalizzata a estrarre dal testo aristotelico una filosofia dell'anima di cui il teologo possa servirsi per evidenziare la *rationabilitas* della *doctrina* della *fides*¹⁰³.

2. Qual è l'ordine dei commenti ai libri di Aristotele?

Persuaso dagli elenchi dei corsi teologici riportati da Reginaldo da Piperno, Marcel De Corte aveva riconosciuto nel primo libro della *Sententia* le tracce di una *lectura* tenuta oralmente¹⁰⁴. In effetti, l'Aquinate usa più di una volta la seconda persona singolare nel primo libro, quasi rivolgendosi direttamente a un interlocutore reale¹⁰⁵, che sta ascoltando e seguendo il filo delle sue *rationes*. Tuttavia, l'uso della seconda persona singolare è presente anche nelle sezioni corrispondenti della *Prima pars* della *Summa theologie*¹⁰⁶, un testo meramente scritto, che non costituirà l'oggetto dei corsi fino al quattordicesimo secolo. Infatti, le disposizioni dell'ordine relative allo studio della teologia ne interdiranno l'impiego, favorendo le tradizionali *lectiones* sulle *Sententiae* del Lombardo¹⁰⁷. In questo senso, è interessante notare che, se dallo *Scriptum super Sententiis* sarebbe

¹⁰² Sulla nozione di *officium sapientis*, si veda il saggio più approfondito; cf. GAUTHIER *Somme Contre les Gentiles*, Paris 1993, pp. 143-163.

¹⁰³ ID., *Conclusion*, in *Sententia libri de Anima*, t. XLV/1, praef., p. 293*: «L'ambition de saint Thomas, en écrivant son commentaire, n'est donc pas de convertir les averroistes parisiens, qui n'existait pas, mais de dégager du texte d'Aristote une philosophie de l'ame à jamais valable, dont le théologien pourra se servir pour introduire le chrétien à une meilleure intelligence de l'homme tel que nous le révèle la Parole de Dieu».

¹⁰⁴ Sui significati dei termini *lectio*, *legere* e *lectura* si veda Olga Weijers; cf. WEIJERS, *Terminologie des Universités au XIII^e siècle*, Roma 1987, pp. 324- 326, (Lessico intellettuale europeo, 39).

¹⁰⁵ DE CORTE, *Themistius et Saint Thomas d'Aquin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 7 (1932), p. 55: «Parfois, Saint Thomas s'adresse à l'auditoire sur un ton interrogatif, direct et pressant, qui indique nettement (...) un discours prononcé en vue de convaincre des personnes présentes : *Quaero a te, si intellectus est magnitudo, et intelligit secundum contactum, qualiter intelligat ?*».

¹⁰⁶ TOMMASO, *Pars primae Summae theologiae*, t. IV/V, ed. Leonina, q. 76, a. 2, obb. 3-4, p. 216: «Preterea, si intellectus *meus* est alius ab intellectu *tuo*, intellectus *meus* est quoddam individuum, et similiter intellectus *tuus*, particularia enim sunt quae differunt numero et conveniunt in una specie (...). Si ergo intellectus *meus* est alius ab intellectu *tuo*, oportet quod aliud sit intellectum *a me*, et aliud sit intellectum *a te*». Il corsivo è mio.

¹⁰⁷ Si veda Leonard Boyle su questo punto; cf. L. E. BOYLE, *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*, in *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, Louvain-La-Neuve 2000, pp. 85-91.

stato possibile, almeno in linea teorica, ricostruire le *lectiones* del baccelliere sentenziario, ricavando l'ordine e il modo in cui Tommaso ha commentato le *Sententiae* a Parigi dopo il 1251 o il 1252¹⁰⁸, - tentativo portato rigorosamente avanti da Adriano Oliva -, per i commenti ai libri di Aristotele, questo stesso procedimento sarebbe impossibile. Tommaso è un *magister* in teologia, costantemente occupato dall'*officium lectionis*¹⁰⁹, a cui sottraeva probabilmente già troppo tempo, sfruttando, secondo il costume dei domenicani, anche la notte, per portare a termine gli obblighi connessi alla sua professione¹¹⁰. I commenti ad Aristotele sono dunque dei testi muti, non oggetto di *lectiones*, sprovvisti di un ordine nel senso più autenticamente concreto di questo termine. Non sapremo dunque mai come Tommaso ha insegnato i libri di Aristotele, semplicemente perché non li ha mai insegnati.

Sono dunque la critica interna, così come la cronologia delle opere, a doverci illuminare nella ricerca di un ordine dei commenti. Le ricerche della *Commissio leonina* hanno proceduto in questo senso, rintracciando non solo nell'analisi critica dei commenti un'omogeneità *vis-à-vis* alle sezioni corrispondenti della *Summa theologiae*, ma anche nella cronologia dei commenti che, nel caso della *Sententia libri de anima* e, soprattutto, della *Sententia libri Ethicorum*, rivela l'esistenza di un'efficace divisione del lavoro, finalizzata a uniformare strutturalmente e contenutisticamente l'immenso impegno del *magister*¹¹¹. D'altra parte, come ha notato Jean-Pierre Torrell, questa soluzione di René-Antoine Gauthier, ha anche il pregio di essere estremamente ragionevole, semplice ed elegante¹¹². E infatti, ha, tra gli altri, il merito di chiarire perché un teologo, così cosciente del suo mestiere come l'Aquinate, abbia potuto mai tornare a studiare dei testi deputati alla formazione di base. *Oeuvre de sagesse*, opera di *sapientia*, i commenti ad Aristotele non sono che altrettanti strumenti utili all'evidenziazione, per quanto possibile, delle *veritates christianae fidei*. Questa

¹⁰⁸ Cf. OLIVA, *Les Débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin*, Paris 2006, pp. 241-253.

¹⁰⁹ TOMMASO, *Epistola ad ducissam Brabantiae*, in *Opera Omnia*, t. XLII, ed. H. F. DONDAINE, Roma 1979, p. 375, 10-15: «Quod tamen in eisdem a me requirebatis litteris ut vobis super quibusdam articulis responderem, utique michi difficile fuit, tum propter occupationes meas quas requirit officium lectionis (...)».

¹¹⁰ Si veda uno dei celebri aneddoti agiografici di Guglielmo; cf. GUGLIELMO, *Ystoria Sancti Thomae Aquinatis*, cap. XXXI, ed. C. Le Brun-Gouanvic, pp. 158-159.

¹¹¹ GAUTHIER, *Conclusion*, in TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, t. XLV/1, praef., p. 288*-289*: «Saint Thomas se trouvera si bien de cette formule qu'il l'appliquera encore lorsque, en marge de la *Secunda pars* de la *Somme de theologie*, il écrira son commentaire sur l'*Éthique*».

¹¹² TORRELL, *Initiation à Saint Thomas*, p. 306: «Sans verser dans un apologétique indiscreète qui a finalement desservi sa cause, il est permis de dire qu'on appréciera plus équitablement son œuvre si l'on se souvient qu'il a entrepris ces Commentaires dans une perspective apostolique pour mieux faire métier de théologien (...)».

soluzione concernente l'ordine dei commenti ai libri di Aristotele non ha però pienamente soddisfatto Pasquale Porro¹¹³, le cui osservazioni critiche vanno prese attentamente in considerazione.

Se infatti la *Sententia libri De anima* e la *Sententia libri Ethicorum* possono essere, non solo per ragioni di cronologia, ma anche contenutisticamente e strutturalmente, correlate alla *Prima pars* e alla *Prima secundae* della *Summa theologiae*, così non accade per la maggior parte degli altri commenti. La prima discrepanza nella correlazione dei commenti alla *Summa theologiae* risulta sotto il profilo cronologico. In effetti, la *Sententia libri Physicorum* è posteriore alla sezione della *Prima pars* della *Summa theologiae* a cui dovrebbe corrispondere, e, allo stesso modo, lo sono in parte i commenti ascrivibili alla seconda serie, come la *Sententia libri Metaphysicae* che, allo stesso titolo del commento al *De divinis nominibus* dello pseudo-Dionigi, redatto nel periodo romano, avrebbe potuto risultare utile nella redazione delle sezioni iniziali della *Prima pars*. Inoltre, alla discrepanza nella correlazione cronologica, è possibile aggiungere, secondo Pasquale Porro, anche una discrepanza sul piano contenutistico e strutturale¹¹⁴. Infatti, non sono apparentemente visibili le ragioni che avrebbero indotto l'Aquinate a commentare il *De caelo*, il *De generatione* e le *Meteora*, in ordine alla composizione della *Tertia pars* della *Summa theologiae*. Ne consegue che, benché l'ordine dei commenti alla redazione della *Summa theologiae* continui ad essere giustificato sul piano della cronologia e dello studio critico delle fonti, esso non esaurisce pienamente l'attività di commento ai libri di Aristotele, ammettendo la possibilità di un impegno autonomo, distinto da quello della *Summa*, finalizzato all'incremento della «formazione personale», o comunque riconducibile a una certa «curiosità intellettuale» che caratterizza in generale la speculazione filosofico-teologica di Tommaso¹¹⁵. Anche Jean-Pierre Torrell ha dunque suggerito di improntare la ricerca dell'ordine, così come della finalità, non solo per la produzione commentaria aristotelica, ma anche per il resto della produzione commentaria dell'Aquinate, a motivi legati alla riflessione personale¹¹⁶.

¹¹³ Cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, p. 402-403.

¹¹⁴ ID., *Tommaso d'Aquino*, p. 402: «E d'altronde, perché interessarsi, da un punto di vista strettamente teologico, a fenomeni come la composizione dei corpi misti, le meteore, i terremoti? Dunque, la connessione tra l'attività di commentatore e quella di teologo è senz'altro valida e fondata, ma fino a un certo punto, e non in generale».

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 403: «Forse la conoscenza dei fulmini e dei terremoti non era immediatamente utilizzabile nei suoi scritti teologici, ma Tommaso è rimasto convinto (per la sua formazione personale, per l'apprendistato condotto sotto Alberto Magno, per la sua stessa straordinaria curiosità intellettuale) che un buon teologo dovesse essere, in primo luogo, un uomo di scienza in generale, e conservasse il dovere di non sottrarsi mai al confronto con scienze profane, se non addirittura approfondire ciascuna di esse in modo analitico».

¹¹⁶ TORRELL, *Initiation à Saint Thomas*, p. 102 : «S'il fallait choisir, l'hypothèse d'une réflexion personnelle menée plume à la main (...) nous paraîtrait sans doute le plus satisfaisante».

Rientrando nell'ambito della possibilità storica, tutte e due le soluzioni devono essere prese in considerazione, per la spiegazione della finalità e dell'ordine dei commenti ai libri di Aristotele. Tuttavia, è possibile ridimensionarne la portata, cominciando dall'ipotesi della curiosità intellettuale. In effetti, secondo Tommaso, la *curiositas* è un vizio contrario alla virtù della *studiositas*, raccomandata dalla Scrittura (*Prv*, 27, 11)¹¹⁷. E benché la *cognitio intellectiva* della *veritas* sia un bene *per se*, nulla toglie che possa essere un male *per accidens*¹¹⁸, specialmente se la *cognitio veritatis* non sia ordinata *debito modo* alla *cognitio summae veritatis*¹¹⁹. Di conseguenza, anche lo *studium philosophiae* è lecito e lodevole, per l'Aquinate, ma sempre nella misura in cui la *cognitio veritatis circa creaturas* sia riferita al debito fine¹²⁰, vale a dire alla *cognitio Dei*¹²¹; e quindi, a patto che lo *studium philosophiae* non conduca, come ha fatto con alcuni *philosophi*, contro la *religio*. In altre parole, già il vaglio relativo all'ipotesi della curiosità intellettuale, riconduce speditamente alla conclusione di René-Antoine Gauthier: *œuvre de sagesse*. Tommaso non si sarebbe mai imbarcato in un'attività di commento ai libri del Filosofo, se non per riferire debitamente la *cognitio veritatis circa creaturas* alla *cognitio summae veritatis*. Ora, soltanto la *sacra doctrina* ordina *debito modo* alla

¹¹⁷ Cf. TOMMASO, *Secunda Secundae S. Th.*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. X, Roma 1899, q. 166, a. 1, p. 342.

¹¹⁸ ID., *Secunda secundae*, t. X, q. 167, a. 1, resp. p. 345: «Ipsa enim veritatis cognitio, per se loquendo, bona est. Potest autem per accidens esse mala, ratione scilicet alicuius consequentis: vel in quantum scilicet aliquis de cognitione veritatis superbit (...); vel in quantum homo utitur cognitione veritatis ad peccandum».

¹¹⁹ *Ibid.*, q. 167, a. 1, ad. 1, p. 346: «Ad primum ergo dicendum quod bonum hominis consistit in cognitione veri: non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis, ut patet per Philosophum, in *X Ethic*. Et ideo potest esse vitium in cognitione aliquorum verorum, secundum quod talis appetitus non debito modo ordinatur ad cognitionem summae veritatis, in qua consistit summa felicitas».

¹²⁰ *Ibid.*, q. 167, a. 1, ad 3: «Ad tertium dicendum quod studium philosophiae secundum se est licitum et laudabile, propter veritatem quam philosophi perceperunt, Deo illis revelante, ut dicitur *Rom. 1*. Sed quia quidam philosophi abutuntur ad fidei impugnationem, ideo Apostolus dicit, *ad Coloss. II: Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem scientiam, secundum traditionem hominum, et non secundum Christum*».

¹²¹ *Ibid.*, q. 167, a. 1, resp., p. 346: «Alio autem modo potest esse vitium ex ipsa inordinatione appetitus et studii addiscendi veritatem. Et hoc quadrupliciter. Uno modo, in quantum per studium minus utile retrahantur a studio quod eis ex necessitate incumbit (...). Alio modo, in quantum studet aliquid addiscere ab eo a quo non licet: sicut patet de his qui aliqua futura a daemonibus perquirunt, quae est superstitiosa curiositas (...). Tertio, *quando homo appetit cognoscere veritatem circa creaturas non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem Dei*. (...) Quarto modo, in quantum aliquis studet ad cognoscendam veritatem supra proprii ingenii facultatem: *quia per hoc homines de facili in errores labuntur*». I corsivi sono miei.

perfetta *cognitio Dei*, cioè in quanto è Dio stesso, in essa, ad autorivelarsi all'uomo¹²²; dunque, l'ipotesi di una curiosità intellettuale riporterebbe nuovamente alla *Summa theologiae*, come obiettivo più proprio e, soprattutto, ammissibile dell'attività di commentatore di Aristotele.

La seconda soluzione investe la possibile esigenza da parte di Tommaso di un aggiornamento, o comunque di un qualche tipo di incremento della formazione personale. Ammettendo che un aggiornamento, o una qualche specie di incremento gli risultasse necessario, - elemento di cui possiamo dubitare, considerando come verosimili le acquisizioni del paragrafo precedente -, ciò non giustifica comunque perché l'Aquinate si sia messo addirittura a redigere dei commenti in forma scritta. In effetti, grazie alla ricostruzione delle condizioni di lavoro dei maestri nel XIII secolo, effettuata da Louis-Jacques Bataillon, sappiamo per certo che scrivere implicava diverse difficoltà, tra cui il dispendio di risorse preziose¹²³, che l'ordine domenicano, benché dotato di *scriptores* deputati allo svolgimento di questa mansione nei conventi¹²⁴, non avrebbe sacrificato per l'aggiornamento o la formazione 'personale' dei *doctores*. Gli ingenti costi di produzione¹²⁵, nonostante le migliorie e le strategie di risparmio elaborate dai copisti dell'ordine¹²⁶, non avrebbero dunque mai potuto consentire un tale lusso, né dei frati mendicanti avrebbero potuto guardare di buon occhio a una simile finalità, a meno che non si armonizzasse con le esigenze immediate dello stesso ordine¹²⁷. L'*utilitas*, come ha sostenuto René-Antoine Gauthier, è comunque un criterio non

¹²² TOMMASO, *Pars primae Summae theologiae*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. IV, Roma 1888, q. 1, a. 4, resp., p. 14: «Sacra doctrina, ut dictum est, una existens, se extendit ad ea quae pertinent ad diversas scientias philosophicas, propter rationem formalem quam in diversis attendit: scilicet prout sunt divino lumine cognoscibilia. Unde licet in scientiis philosophicis alia sint speculativa et practica, sacra autem doctrina comprehendit sub se utramque: sicut et Deus eadem scientiam se cognoscit, et ea quae facit. Magis tamen est speculativa quam practica quia principalius agit de rebus divinis quam de actibus humanis; *de quibus agit secundum quod per eos ordinatur homo ad perfectam Dei cognitionem, in qua aeterna beatitudo consistit*». Il corsivo è mio.

¹²³ Cf. L.-J. BATAILLON, *Les Conditions de Travail des Maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 417-433 ; cf. anche ID., *Le Condizioni di Lavoro dei Maestri dell'Università di Parigi nel secolo XIII*, in *Filosofi e Teologi. La ricerca e l'insegnamento nell'Università Medievale*, a c. di L. Bianchi – N. Randi, Bergamo 1989, pp. 209-227.

¹²⁴ Sulla figura e la mansione degli *scriptores* si veda Umberto di Romans; cf. UMBERTO DI ROMANS, *De Officiis Ordinis*, cap. XIV, in *Opera de Vita Regulari*, vol. II, ed. J. Berthier, Roma 1889, pp. 266-268.

¹²⁵ Si vedano le stime di Louis-Jacques Bataillon; cf. BATAILLON, *Les Conditions de Travail*, pp. 422 ss.

¹²⁶ Su questo aspetto si veda anche la disposizione diretta dello stesso Umberto di Romans; cf. UMBERTO DI ROMANS, *De Officiis Ordinis*, cap. XIV, p. 267: «Debet autem opponere curam quod omnia quae facit scribi plus sint de legibili littera et durabili, quam formata multum vel pretiosa, et maxime circa conventus libros vel scripta».

¹²⁷ ID., *Expositio super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, in *Opera de Vita Regulari*, vol. II, ed. J. Berthier, p. 44: «Item, sciendum est quod studere volenti utilitatibus proximorum non oportet studere in multis, *sed in utilibus*,

trascurabile nell'assegnazione di una finalità¹²⁸, o di un ordine, a un insieme di scritti che, anche se lasciato incompleto, ricopre la quasi totalità del *corpus aristotelicum*, e a cui, secondo la testimonianza di Guglielmo di Tocco, Tommaso ha lavorato all'incirca fino all'ultimo periodo della sua vita, quello napoletano¹²⁹.

Il breve ridimensionamento di queste due ipotesi sulla finalità dell'attività di commento ai libri di Aristotele conduce pertanto a due risultati: il primo, Tommaso non può aver perseguito questa attività senza riferire lo *studium philosophiae* al suo debito fine, vale a dire la *cognitio Dei*, nonché l'evidenziazione dell'unità e dell'incontraddittorietà della *veritas*; il secondo, qualsiasi finalità stesse perseguendo, ci sono delle condizioni materiali insuperabili per i medievali, nonostante le loro eccezionali capacità organizzative, che non possono essere trascese. È tra questi due estremi che va formulata un'ipotesi sulla finalità e sull'ordine dei commenti ai libri di Aristotele.

Il primo estremo è stato tracciato da René-Antoine Gauthier. È l'*œuvre de sagesse*, che è il frutto della funzione propria, dell'*èrgon*, svolto da Tommaso, ossia l'*officium sapientis*: proclamare la verità e refutare l'errore¹³⁰. L'insuperabilità di questa posizione, nell'assegnazione di una finalità ai commenti ad Aristotele, è desumibile non solo dall'analisi interna all'opera complessiva dell'Aquinate, condotta tenacemente dall'editore leonino, ma anche dal contesto storico in cui l'Aquinate ha interpretato l'attività di commentatore: l'ordine domenicano. In effetti, nell'*Expositio Regulae Beati Augustini*, Umberto di Romans chiarisce inequivocabilmente le ragioni che hanno spinto i *fratres praedicatorum* ad intraprendere lo *studium philosophiae*, cioè, tra le altre: la *defensio*

facilibus, efficacibus, competentibus modis: *utilibus, ut in omni studio non respuat inutilia, et utilia eligat*»; cf. anche ID., *De Officiis Ordinis*, p. 267: «*Si autem vult frater sibi scribi aliquod opus curiosum, vel minus utile, vel scripturam nimis pretiosam vel curiosam fieri, vel nimis subtilem, non debet in illo opere procedere nisi prius conferat de hoc cum magistro studentium et prelato, ut tunc de approbatione praelati fiat quod fuerit facendum*». I corsivi sono miei.

¹²⁸ GAUTHIER, *Différence de Genre Littéraire entre Livre I et les Livres II-III : Commentaire technique et commentaire doctrinale*, in TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, p. 276*: «Être utile: depuis que saint Grégoire en avait fait pour le pasteur une loi : «*Sit rector...utilis*» (...), loi reprise par Gratien dans son Décret (...), c'est devenu une de règles d'or du prédicateur, mais aussi du docteur. Les biographes de saint Thomas répètent à l'envie qu'il ne prêchait au peuple que de choses utiles, en évitant toute curiosité»; cf. anche PIETRO CALO, *Vita Sancti Thomae Aquinatis*, cap. 23, in *Fontes Vitae S. Thomae*, fasc. I, ed. D. Prümmer, p. 44: «*Predicabat autem populo utilia evitata omni curiositate tam in dividendo quam in prosequendo*».

¹²⁹ M. -H. LAURENT, *Processus Canonizationis S. Thomae, Neapoli*, in *Fontes Vitae*, fasc. IV, p. 345, n. LVIII: «*Frater Guillelmus de Tocco, (...) interrogatus primo de vita et conversatione dicti fratris Thome, dixit quod vidit eum scribentem super librum «De generatione et corruptione» quod credit fuisse ultimus opus suum in philosophia; et audivit eum predicantem et legentem, et magnus populus confluebat cum devotione ad audiendum predicationem suam*».

¹³⁰ Cf. GAUTHIER, *Le Métier de Sage*, in TOMMASO, *Somme Contre les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O. P.*, Paris 1993, pp. 143-163.

fidei, la *destructio errorum*, l'*intelligentia* della *Scriptura* e la *corroboratio fidei*¹³¹. Infatti, rivendica il maestro generale, sono molte le verità dei *philosophi* che hanno valore nella conferma della *fides* («quod enim notum est Dei manifestum est in illis»)¹³². Allo stesso modo, nel primo capitolo della *Summa Contra Gentiles*, l'Aquinate ha sostenuto che la *veritas* ricercata da Aristotele nella *prima philosophia*, che è il sapere scientifico per eccellenza, coincide con la *veritas* a cui Cristo è venuto a rendere testimonianza¹³³, cioè la *veritas* per antonomasia, la *divina veritas*, che i *philosophi* hanno considerato a partire dalle creature, per mezzo della ragione naturale¹³⁴, e che la *sacra doctrina* riceve invece per rivelazione della *scientia divina*¹³⁵. Questa identità della *veritas* ricercata dalla

¹³¹ Cf. UMBERTO DI ROMANS, *Expositio Regulae Beati Augustini*, cap. CXLIV, in *Opera de Vita regulari*, vol. I, ed. J. Berthier, Roma 1888, pp. 435-439; cf. anche ID., *Expositio Super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, vol. II, Roma 1889, p. 43: «Valent ergo philosophicae scientiae ad fidei defensionem, ad errorum destructionem, ad sanctorum Scripturarum intellectionem, ad ingenii acuitionem, ad fidei adiutorium, ad cordium commotionem, ad evitandum Ordinis contemptum, ad scientiarum illarum contemptum. Proinde non sunt omnino contemnendae».

¹³² ID., *Expositio Regulae Beati Augustini*, cap. CXLIV, p. 437: «Aliud est fidei corroboratio. Sunt enim multa apud eos ad fidei confirmationem multum valentia. Unde in *Prooemio* super librum de Trinitate Boetii dicitur quod fides nostra ex intimis philosophiae tracta est: quod enim notum est Dei manifestum est in illis. *Rom I*».

¹³³ TOMMASO, *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 1, in *Opera Omnia*, t. XIII, ed. Leonina, Roma 1918, p. 3: «Unde Secundum Philosophum, sapientis est *causas altissimas* considerare. Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus (...). Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, *Ioan. XVIII: Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati*. Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse *scientiam veritatis*; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse».

¹³⁴ ID., *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 3, p. 7: «Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; (...) necesse est prius ostendere quis modis sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam. Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi dimonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Quod autem sint aliqua intelligibilium divinatorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet».

¹³⁵ ID., *Pars prima Summa Theologiae*, t. IV, q. 1., a. 1, p. 6: «Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat,

philosophia e dalla *sacra doctrina*, se da un lato subordina necessariamente la *philosophia* alla *sacra doctrina*, in quanto conoscenza completa e di ordine superiore¹³⁶, non annienta tuttavia l'autonomia epistemologica delle due *scientiae*, che ricercano la stessa *veritas* a partire da assiomi diversi, ma perfettamente compatibili, nella misura in cui la *ratio* filosofica sia condotta correttamente nella sua *cognitio veritatis per creaturas*. In effetti, come risulta dal commento al *De trinitate* di Boezio¹³⁷, per Tommaso tanto la *ratio* quanto la *fides* procedono da Dio, e per conseguenza non possono essere in contraddizione, a meno che la *prima veritas* non accolga una qualche *falsitas*. Il che è impossibile. Di conseguenza, poiché la *veritas* non può essere contraria alla *veritas*, è necessario che la *sacra doctrina* possa impiegare la *philosophia* senza contraddizione, nell'evidenziazione delle *veritates fidei* che coincidono con i teoremi dimostrabili dalla *ratio naturalis*, così come nella chiarificazione e nella difesa dei misteri che si collocano al di sopra della comprensione dell'uomo¹³⁸. L'attività di commento ai libri di Aristotele deve rientrare necessariamente in questo quadro tommasiano e, ancor prima, storicamente domenicano¹³⁹. Beninteso, il riconoscimento del primo estremo non implica che si stia appiattendolo lo *studium philosophiae* di Tommaso, confondendone la scientificità con quella

necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi».

¹³⁶ *Ibid.*, q. 1, a. 6, resp: «Ille igitur qui considerat simpliciter *altissimam causam* totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur, unde et sapientia dicitur esse divinarum cognitio (...). Sacra autem doctrinam propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa, quia non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile (quod philosophi cognoverunt, ut dicitur *Rom. I, quod notum est Dei manifestum est in illis*); sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia».

¹³⁷ *Id.*, *Super Boetium De Trinitate*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. L, Roma – Paris 1992, q. 2, a. 3, resp., pp. 98-99: «impossibile est quod ea que per fidem traduntur nobis divinitus, sint contraria his que sunt per natura nobis indita: oportet enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus nobis esset auctor falsitatis, quod est impossibile (...). Sicut autem sacra fundatur supra lumen fidei, ita philosophia fundatur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea que sunt philosophiae sint contraria his que sunt fidei (...)».

¹³⁸ *Ibid.*, p. 99: «Sic ergo in sacra doctrina *philosophia possumus* tripliciter *uti*: primo ad demonstrandum ea que sunt preambula fidei, quae necesse est in fide scire, ut ea que naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi vel de Deo vel de creaturis in philosophia probata, que fides supponit; secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea que sunt fidei, sicut Augustinus in libro *De Trinitate* utitur multis similitudinibus ex doctrinis philosophicis sumptis ad manifestandum trinitatem; tertio ad resistendum his que contra fidem dicuntur, sive ostendendo ea esse falsa, sive ostendendo ea non esse necessaria». I corsivi sono miei.

¹³⁹ UMBERTO DI ROMANS, *Expositio Super Consitutiones Fratrum Praedicatorum*, in *Opera De Vita Regulari*, vol. II, ed. J. Berthier, Roma 1889, p. 41: «Notandum quod studium non est finis Ordinis, sed summe necessarium est ad fines praedictos, scilicet ad praedicationes, et animarum salutem operandam, quia sine studio neutrum possemus».

della *sacra doctrina*, ma che, nella sua autonomia¹⁴⁰, lo *studium philosophiae* sia *utilis* alla proclamazione e alla *defensio fidei*, e di conseguenza che i commenti ad Aristotele siano ordinabili, in molti modi, all'*officium* della sua *professio* di teologo, e alla *Summa theologiae*.

Il secondo estremo concerne invece le condizioni materiali del lavoro intellettuale nel tredicesimo secolo. Come ha evidenziato Louis-Jacques Bataillon, il costo di una *Sententia libri Ethicorum*, dopo il 1270, arriverà a sfiorare il prezzo di un bovino, mentre quello di una *Summa theologiae* il prezzo di due vacche¹⁴¹. Ciò significa che non si possono produrre libri senza badare a spese e senza riflettere attentamente sul loro contenuto, o sulla loro effettiva *utilitas* pratica. Inoltre, i conventi domenicani che hanno frequentato Tommaso d'Aquino, Robert Kilwardby e Alberto Magno, - gli altri commentatori di Aristotele -, devono aggiungere ai costi di produzione dei libri, i costi connessi al funzionamento dei conventi, che spesso devono mantenere un numero considerevole di *fratres*, come nel caso del convento di Saint-Jacques, provvedendo al vitto, all'alloggio, e, in ultima analisi, ai *vestimenta* dei *praedicatores*¹⁴². Inoltre, è importante considerare che ai conventi erano annesse delle biblioteche, fornite quanto più possibile dei testi utili alla predicazione, alla conversione e alla confessione dei fedeli¹⁴³. Senza contare il dispendio che dovettero rappresentare, nella seconda metà del tredicesimo secolo, gli *studia*. Se infatti la prima generazione dei *fratres praedicatores*¹⁴⁴, di cui facevano senz'altro parte Robert Kilwardby e Alberto Magno, non aveva avuto bisogno che di

¹⁴⁰ Su questo si veda l'illuminante contributo di Adriano Oliva; cf. OLIVA, *La Contemplation des Philosophes selon Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 4 (2012), pp. 654-657.

¹⁴¹ BATAILLON, *Les Conditions de Travail des Maîtres de l'Université de Paris*, p. 423: «Il s'agit donc bien des prix élevés. Il faut en chercher la raison dans deux causes principales. La plus importante sans doute, commune à tous les manuscrits quel que soit leur support, est le travail de copie, ouvrage de spécialiste qu'il faut payer assez cher. (...) L'autre élément important de la dépense était la parchemin».

¹⁴² Si vedano gli atti del capitolo generale di Bologna del 1240; cf. REICHERT, *Acta Capitulorum Generalium*, vol. I, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. III, Romae – Stuttgartiae 1898, p. 16: «Nullus aptus et idoneus recipi. propter defectum vestium repellatur. sed studentes pro provinciis prout commodius poterunt provideant sibi vestes. et provincie ad quas pertinent pecuniam illam persolvere teneantur».

¹⁴³ Sugli *studia*, i libri e le biblioteche nell'ordine domenicano si veda Célestin Douais; cf. C. DOUAIS, *Essai sur l'Organisation des Études*, Paris - Toulouse 1884, pp. 38-52.

¹⁴⁴ Sull'istruzione di Alberto si veda Gerardo di Frachet; cf. GERARDO DI FRACHET, *Vitae Fratrum Ordinis Praedicatorum*, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. I, ed. B. M. Reichert, Louvain 1896, p. 186: «Frater quidam [Albertus Theutonicus], vir fame eximie, excellentis status in ordine, cum adhuc iuvenulus studeret Padue (...) habebat sepe voluntatem intrandi ordinem, sed non plenam»; cf. anche T. KAEPPELLI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. III, Roma 1980, p. 320, cit.: «[Robertus Kilwardby] Parisiis studens (c. 1231) et regens (1237-45) in artibus, precipue quoad grammaticam et logicam. Post ingressum in Ord. Praed. in Anglia (c. 1245) st. in theol. et Oxonie mag. regens (c. 1250)».

un'istruzione teologica, dal momento che aveva potuto ricevere una formazione superiore negli *studia* o nelle *universitates* della prima metà del tredicesimo secolo, la seconda generazione e quelle a venire saranno sempre più giovani¹⁴⁵, meno istruite, e avranno così necessità di ricevere la stessa formazione superiore, ma all'interno dei loro conventi, o di quelli più grandi, se nei loro stessi conventi d'appartenenza non fossero stati organizzati degli *studia artium* e degli *studia naturarum*. Inizialmente, queste due istituzioni, come risulta dagli atti dei capitoli della Provincia di Provenza, sarebbero state assegnate a determinati gruppi di conventi¹⁴⁶, ulteriormente suddivisi all'interno della provincia, e soltanto i *fratres* più promettenti nello *studium philosophiae*, avrebbero potuto frequentarli¹⁴⁷. Questi *fratres*, gli *studentes*, venivano di volta in volta nominati dai capitoli provinciali insieme con i loro maestri, i *lectores*, deputati alla formazione intellettuale, mentre altre figure, tra cui i *magistri studentium*, avrebbero avuto cura della loro crescita morale e religiosa. A gestire l'organizzazione dei conventi erano, infine, i *priores*, gravati da molteplici incombenze, la negligenza delle quali varrà loro sanzioni anche gravi, come nel caso della mancata predisposizione della didattica da assicurare ogni anno¹⁴⁸.

Ora, Tommaso d'Aquino è stato per lungo tempo un *lector* dell'ordine di San Domenico, nonostante abbia ricoperto due cattedre all'Università di Parigi. D'altra parte, l'*officium lectionis* era gravoso tanto all'interno quanto all'esterno dell'ordine, e le condizioni del lavoro intellettuale non dovevano essere poi così diverse, compresi i programmi e le modalità didattiche connesse alla professione dell'insegnamento¹⁴⁹. Di conseguenza, non può essere ascritta una qualsiasi finalità ai commenti ad Aristotele, ma solo quella compatibile con le condizioni e le esigenze del contesto storico in cui l'Aquinate è vissuto. Che cosa può aver dunque spinto Tommaso, dal suo contesto storico, a redigere dei commenti che, benché incompiuti, avrebbero in ultima analisi coperto la quasi

¹⁴⁵ Su questo si veda Louis-Jacques Bataillon; cf. BATAILLON, *L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération*, in *Lector et Compiler. Vincent de Bouvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIII^e siècle*, a c. di M. C. Duchenne, Grâne 1997, (Rencontres à Royaumont, 9), pp. 9-19.

¹⁴⁶ DOUAIS, *Essai sur l'Organisation des Études*, Paris - Toulouse 1884, p. 68: «Chaque couvent n'eut point un *Studium naturalium*, bien que l'étude de la philosophie naturelle fut regardée presque comme indispensable. Ici, comme pour l'organisation des arts, l'idée de groupement, de *combinaison* fut de tout temps adoptée et appliquée».

¹⁴⁷ ID., *Essai sur l'Organisation des Études*, p. 70: «Les étudiants étaient désignés en chapitre, tandis que les étudiants des arts l'étaient par leur prieur respectif. Ils n'étaient admis au *Studium naturalium* que si déjà ils avaient été bien formés en logique (...). Le chapitre provincial nommait le lecteur; pour pouvoir être élevé à cette charge, il fallait avoir étudié la philosophie au moins deux ans».

¹⁴⁸ Cf. *ibid.*, pp. 24-29.

¹⁴⁹ Cf. P. GLORIEUX, *La Faculté des Arts et ses Maîtres au XIII^e siècle*, Paris 1971, pp. 56-58 ; cf. anche DOUAIS, *Essai sur l'Organisation des Études*, pp. 65-68 e 75-80.

totalità del *corpus aristotelicum*? Chi poteva avere, intorno a lui, il «bisogno e le capacità» di ricevere questi testi¹⁵⁰? E ancora, a tal proposito, ci sono degli elementi nei commenti stessi, o nei prologhi dei commenti, che possano offrire delle informazioni utili per la risposta a questo interrogativo?

Ruedi Imbach e Francis Cheneval hanno studiato attentamente i prologhi dei commenti ai libri di Aristotele, evidenziando, tra gli altri elementi utili alla trattazione di diverse tematiche storico-filosofiche, la presenza di una prospettiva didattico-pedagogica¹⁵¹. In tutti i prologhi, Tommaso manifesta l'intenzione di *exponere* il determinato libro di Aristotele oggetto della sua attività di commentatore, chiarendone la *materia* e il *subiectum*, e collocandolo all'interno del *corpus aristotelicum*¹⁵². D'altra parte, la stessa metodologia impiegata da Tommaso è riconducibile, almeno indirettamente, dato che i commenti non sono mai stati insegnati direttamente, alle pratiche didattiche connesse alla *lectio*, cioè la *sententia* e la *expositio*, impiegate dai teologi e dai *magistri artium* nello svolgimento delle loro funzioni universitarie¹⁵³. A confermare questo dato acquisito, abbiamo inoltre a disposizione due documenti in grado di far luce sui destinatari di questa produzione commentaria: la *Epistula nuncupatoria* dell'*Expositio Peryermeneias*, in cui Tommaso dedica il commento a un esplicito destinatario, Guglielmo Berthouth, studente all'Università di Parigi e nominato Prevosto di Lovanio nel 1271¹⁵⁴; e ancora, la celebre lettera che la facoltà delle arti di Parigi indirizza al capitolo

¹⁵⁰ R.-A. GAUTHIER, *Différence de Genre Littéraire entre Livre I et les Livres II-III : Commentaire technique et commentaire doctrinale*, in TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, pp. 278*-279*: «Écrire une sententia du livre I du De Anima, où pourront trouver l'essentiel de l'exposé d'Aristote et le méditer à loisir ceux qui ont le besoin et la capacité de connaître plus à fond l'œuvre du Philosophe, c'est faire œuvre de sagesse, et c'est ce que saint Thomas a fait».

¹⁵¹ Cf. TOMMASO, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, intr., a c. di Francis Cheneval – Ruedi Imbach, Frankfurt 2014, pp. LXVI-LXVIII.

¹⁵² ID., *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. II, Roma 1884, l. I, lect. 1, n. 1, p. 4: «Quia liber Physicorum, cuius expositioni intendimus, est primus liber scientiae naturalis, in eius principio oportet assignare quid sit materia et subiectum scientiae naturalis».

¹⁵³ GAUTHIER, *Le Commentaires de la Vetus*, in *Sententia libri De Anima*, t. XLV/ 1, p. 236*: «Or, s'il est vrai qu'il semble y avoir eu un lien entre commentaire et enseignement, ce lien peut être indirect : un sermon est fait pour être prêché, ce qui n'empêche pas l'existence de sermons qui n'ont jamais été prêchés, mais écrits, par exemple pour servir de modèles aux prédicateurs ; il était normal qu'il en aille de même pour l'explication des textes d'Aristote : un maître expérimenté pouvait en écrire des modèles à l'usage des maîtres débutants, ou tout simplement il pouvait offrir une explication écrite à ceux qui veulent s'initier à Aristote sans aller s'asseoir sur le bancs de la faculté des arts».

¹⁵⁴ TOMMASO, *Expositio libri Peryermeneias*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I*/1, Roma – Paris 1989, p. 3, 5-10: «Diligencie tue, qua in iuvenili etate non vanitati set sapiencie intendis, studio provocatus, et desiderio satisfacere cupiens, libro Aristotelis qui Peryermeneias dicitur, multis obscuritatibus involuto, inter multiplices occupationum mearum sollicitudines, expositionem adhibere curavi, hoc gerens in animo sic altiora pro posse perfectioribus exhibere ut

generale dei Domenicani nel 1274, in cui si domanda, oltre al commento di Simplicio al *de Caelo*, a una *Expositio Timei Platonis* e a un libro *De aquarum conductibus et ingeniis erigendi*, che l'Aquinate ha promesso di inviare ai destinatari della lettera, degli scritti che ha composto *ad logicam pertinentia*, che gli stessi destinatari sembrano avergli richiesto umilmente¹⁵⁵. Dal complesso di questi dati, possiamo farci un'idea molto chiara della finalità di questi commenti: sono stati redatti, impiegando le stesse espressioni della *Epistula nuncupatoria*, per soddisfare chi è desideroso di attendere allo *studium sapientiae*, che all'epoca coincide con i programmi di studio adottati nel 1255 dall'Università di Parigi¹⁵⁶, che sono serviti probabilmente da modello anche agli *studia artium* e *naturarum* dell'ordine di San Domenico, come risulta dagli atti dei capitoli del quattordicesimo secolo, che non potranno, dopo nemmeno un secolo dalla morte di Tommaso, essere completamente diversi da quelli stabiliti nella seconda metà del tredicesimo secolo, e forse ancora prima¹⁵⁷.

Il capitolo provinciale del 1327, per esempio, indicherà come oltremodo necessario lo studio della *moralis philosophia*, in quanto *utilis* in molti sensi alla *divina sciencia*, e ancora, per il primo anno, lo studio del *liber Physicorum*, del *liber Ethicorum* e del *De celo et mundo*. Per il secondo anno, invece, il *liber Mathematice*, e ancora il *liber Ethicorum et Metrice*. Per il terzo anno, infine, il *liber De anima*, il *De sensu et sensato*, di cui fa parte il *De memoria et reminiscentia*, e ancora il *liber Ethicorum* e il *De generatione*¹⁵⁸. Sono questi, alla facoltà delle arti di Parigi, come negli *studia* dei

tamen iunioribus proficiendi auxilia tradere non recusem. *Suscipiat ergo studiositas tua* presentis expositionis munus exiguum, ex quo, si profeceris, provocare me poteris ad maiora». I corsivi sono miei.

¹⁵⁵ Si veda l'analisi del documento di René-Antoine Gauthier; cf. GAUTHIER, *Conclusion*, in ID., *Expositio libri Peryermeneias*, t. I*/1, p. 88*; cf. anche cf. M. -H. LAURENT, *Documenta*, in *Fontes Vitae Sancti Thomae Aquinatis*, fasc. VI, Tolosae – Saint Maximin 1937, p. 585: «Ceterum sperantes quod obtemperetis nobis cum effectu in hac petitione devota, humiliter supplicamus, ut cum quedam scripta ad philosophiam spectantia, Parisius inchoata ab eo, in suo recessu reliquerit imperfecta, et ipsum credamus ea, ubi translatus fuerat, complevisse, nobis benivolentia vestra cito communicari procuret, et specialiter «Commentum Simplicii super librum De celo et mundo» et «Expositionem Tymeis Platonis» ac librum «De aquarum conductibus et ingeniis erigendis», de quibus nobis mittendis speciali promissione fecerat mentionem. Si qua similiter ad logicam pertinentia composuit – sicut quando recessit a nobis humiliter petivimus ab eodem – ea vestra benignitas nostro communicare collegio dignetur».

¹⁵⁶ Si veda l'analisi dello statuto di Olga Weijers; cf. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout 1996, pp. 11-12 e 15-19; cf. anche H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, n. 246, pp. 277-279.

¹⁵⁷ Su questo si veda ancora Louis-Jacques Bataillon; cf. BATAILLON, *L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération*, in *Lector et Compiler*, Grâne 1997, pp. 10-12.

¹⁵⁸ DOUAIS, *Essai sur l'Organisation des Études*, Paris - Toulouse 1884, pp. 71-72: «Quare moralis philosophia (...) admodum est utilis et necessaria et divine sciencie multum acomoda et propinqua, volumus quod pro secunda lectione, anno quolibet, habeatur sub modo et forma scriptis, videlicet, quod, primo anno legatur liber Physicorum

conventi di San Domenico e degli altri ordini mendicanti, i libri di testo impiegati nella didattica, e sono questi i libri commentati da Robert Kilwardby, Alberto Magno e Tommaso d'Aquino.

Qual è dunque il fine e l'ordine dei commenti? Si hanno a disposizione ulteriori dati, per giustificare una *utilitas* pratica, didattica, e dunque anche un ordine pratico e didattico, per i commenti ai libri di Aristotele, redatti da Tommaso tra il 1267 e il 1273? Gli unici dati utili alla giustificabilità di questa ipotesi sono costituiti dagli atti dei capitoli provinciali delle diverse province dell'ordine domenicano. Louis-Jacques Bataillon lamentava la frammentarietà con cui questi documenti, di cruciale importanza storica, ci sono pervenuti¹⁵⁹. Tuttavia, possiamo evidenziare un *crescendo*, a partire dalla seconda metà del tredicesimo secolo, e una fioritura degli *studia* dell'ordine di San Domenico in tutta Europa. Infatti, gli atti dei capitoli provinciali della Provincia di Provenza attestano chiaramente, già dalla fine degli anni 50' del Duecento, l'istituzione e l'organizzazione di queste realtà educative para-universitarie. Ecco allora che, nel 1256, il capitolo provinciale tenuto ad Avignone assegna degli *studia artium* a Béziers, a Cahors, ad Avignone e a Bordeaux, con i relativi *lectores*¹⁶⁰. Ancora, il capitolo provinciale di Narbonne, nel 1262, assegna allo *studium naturarum* di Bordeaux il «lector frater R^{DUS} Hugonis; studentes etc». E ancora, a Tolosa, viene assegnato come *lector* «frater R^{US} Guilha». Allo *studium logice nove* di Avignone, invece, viene assegnato «frater Bertrandus de Monte», e a Béziers «lector Odo Mathie», con i relativi *studentes*¹⁶¹. Le stesse assegnazioni si ripetono negli atti del capitolo provinciale tenuto sempre ad Avignone nel 1264, e in base al quale vengono velocemente nominati i *lectores* per gli *studia naturarum* e gli *studia logice*

principaliter, secundario vero liber Ethicorum et De Celo et mundo ; secundo vero anno, pro principali lectione, liber Mathematice, pro secunda liber Ethicorum et Metrice ; anno terciio, liber De Anima, de Sensu et Sensato, de Memoria et de Reminiscentia pro principali (lectione), pro secunda liber Ethicorum et de Generatione. *Et legantur omnes integraliter et perfecte*»; cf. anche R. -A. GAUTHIER, *Différence de Genre Littéraire entre Livre I et les Livres II-III*, in TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, p. 277*, cit : «Les statuts des facultés des arts, aux XIII^e et XIV^e siècles, prescrivent tous l'étude du livre *De l'âme*, sans restriction. Mais de nombreux faits montrent que l'exclusion du livre I, qui entrera dans la législation au XV^e siècle, a commence à entrer dans la pratique dès XIII^e siècle».

¹⁵⁹ Cf. BATAILLON, *L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération*, in *Lector et Compiler*, Grâne 1997, p. 11.

¹⁶⁰ DOUAIS, *Acta Capitulum Provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, vol. 1, Toulouse 1894, p. 67: «Assignamus studia artium Biterri, Caturci, Avinionis, Burdegalis. Biterri lector frater Geraldus Heyle ; studentes frater R. de Curamonta etc. Lector Figiacensis, frater R. Botet».

¹⁶¹ ID., *Acta Capitulum Provincialium*, p. 93: «Studium naturarum assignamus. Burdegalis lector frater R^{DUS} Hugonis; studentes etc. Item, Tholose, lector frater R. Guihla; studentes etc. Studium logice nove assignamus. Avinione, lector frater Bertrandus de Monte ; studentes etc. Bitterris, lector frater Odo Mathie; studentes etc».

*nove*¹⁶². La stessa cosa accade a Montpellier, l'anno successivo, e di nuovo nel capitolo provinciale del 1267, celebrato a Carcassonne, dove si dispone che «frater Franciscus», oltre a insegnare la filosofia, «audiat lectionem de Sententiis»¹⁶³. Ancora, nel capitolo provinciale di Béziers del 1269, vengono nominati «pro lectore» i *fratres* più abili, come «Rogerium Anglicum», nonché gli *studentes* più promettenti e adatti allo *studium philosophiae*, che sono «fratres B. Lombardi, Johannem de Montot Anglicum, Ger. de Sancto Medardo» e così via¹⁶⁴. In breve, le stesse assegnazioni si ripetono per molti altri capitoli provinciali: Montpellier, nel 1271, Narbonne, nel 1272, Cahors nel 1273¹⁶⁵. Nel frattempo, in Italia, la Provincia Romana, dopo una serie di capitoli in cui si lamenta appassionatamente la negligenza dei *fratres* negli studi¹⁶⁶, - che è con tutta probabilità, come ha sostenuto Leonard Boyle¹⁶⁷, uno dei motivi alla base del progetto della *Summa theologiae*, concepita da Tommaso per gli *incipientes* nello studio della *sacra doctrina* -, gli atti cominciano a nominare,

¹⁶² *Ibid.*, pp. 103-104: «Assignamus studia naturarum...Assignamus studia logice nove. Unum in Figiaco; lectorem fratrem Guillerum de Venteio; studentes frater Olivarius de Sparra, Ger. de Sancto Medardo, Poncius de Claro monte. Bellus homo, Jo. de Villanova, W. de Monte claro, G. de Rupe forti, P. de Rocha, Durandus de Petrucia».

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 124-125: «Assignamus studia naturarum. Primum ponimus Valencie; lectorem, fratrem Franciscum; et volumus quod audiat lectionem de Sententiis; studentes, fratres P. Pogeti de Sancta Gemma, Hugonem Marini, Hugo de Sancto Salvo, Poncium Fulconis. Secundum studium naturarum ponimus in Condomio; lectorem, fratrem Arnaldum de Podio; et audiat lectionem de Sententiis (...) Assignamus studia arcium (...)».

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 138: «Pro studium naturarum assignamus pro lectore apud Orthesium, frater Rogerium Anglicum; students fratres B. Lombardi, Johannem de Montot Anglicum, Ger. de Sancto Medardo (...)».

¹⁶⁵ Cf. *ibid.*, pp. 156 ss.

¹⁶⁶ Sulle manchevolezze intellettuali e morali dei *fratres* si veda anche lo studio di Giulia Barone; cf. G. BARONE, *La Legislazione degli «Studia» dei Predicatori*, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, p. 215 alla nota 3; cf. anche C. DOUAIS, *Acta Capitulum Provincialium*, p. 518: «Hec sunt acta capituli provincialis Viterbii celebrati, anno Domini 1264. (...) Item, quia videmus quod in ista provincia studium negligitur, volumus et districte iniungimus quod priores circa hoc diligentiam maiorem apponat, et ad studium cohantur fratres, et ordinent quod in qualibet septimana lectiones semel repetant; et examinentur diligenter maxime iuvenes a magistro studentium de hiis que in scolis per septimanam audierint a lectore. Volumus quod lectores non sint faciles ad dimittendum lectiones et maxime absque priorum suorum licentia et assensu»; cf. anche *Ibid.*, p. 521: «Hec sunt acta capituli provincialis Anagnie celebrati, anno Domini 1265 (...). Item, volumus quod priores circa provisionem lectorum curam adhibeant diligentem (...). Item, volumus quod ordinatio facta in alio capitulo provinciali de studio diligentius observetur».

¹⁶⁷ Cf. L. E. BOYLE, *The Setting of the Summa Theologiae of Saint Thomas*, in *Facing History: A Different Thomas Aquinas*, Louvain-La-Neuve 2000, p. 78: «It was [*scil. Summa theologiae*], one may suggest, his legacy ad a Dominican to his Order and to its system of educating the brethren in priories all over Europe. It may have been begun at Santa Sabina in Rome where the “incipientes” were young students of the Order, but it was in Orvieto and his four years of practical teaching there among the “Fratres communes” that had already occasioned it»; cf. anche TORREL, *Initiation à saint Thomas*, pp. 189-196.

nel 1269, a Napoli, gli *studia artium*, da ordinare nel convento di Perugia, dove leggerà «frater Matheus Lucanus»¹⁶⁸. A Firenze, invece, nel 1272, il celebre capitolo, oltre a disporre che fra' Tommaso d'Aquino si occupi dell'istituzione di uno *studium generale theologiae*, di cui dovrà provvedere quanto al luogo, al personale e al numero degli *studentes*, pone uno *studium artium* nel convento di Pisa, dove leggerà fra' «Ricculdus Florentinus»¹⁶⁹. Insomma, si tratta grosso modo dello stesso periodo di tempo in cui Tommaso ha dato il via, mentre tiene lo *studium* di Roma¹⁷⁰, e non è dunque più soltanto un semplice *lector*, alla sua attività di commentatore di Aristotele, compilando la *Sententia libri de anima*; e l'ha poi proseguita, a Parigi, durante la sua seconda reggenza, oltre che a Napoli, dove è finalmente responsabile, in tutto e per tutto, del suo *studium theologiae*.

Ma un ultimo dato, con cui giustificare l'ipotesi di un'*utilitas* pragmatica dei commenti, finalizzata a soddisfare la *studiositas* di chi, vuoi alla facoltà delle arti di Parigi, vuoi fra i ranghi dell'ordine domenicano, avesse la necessità e le competenze per approfondire lo *studium philosophiae*, può forse venire dal primo dei suoi commenti, la *Sententia libri De anima*, e quindi di nuovo dall'inizio dell'attività di commentatore di Aristotele, ancora di cruciale importanza, per capire le circostanze che hanno spinto Tommaso ad imbarcarsi in questa impresa. In effetti, René-Antoine Gauthier, studiando la tradizione manoscritta della famiglia indipendente, la famiglia italiana, derivante da un sub-archetipo copiato dall'archetipo che Tommaso ha in seguito portato con sé a Parigi, dando vita alla famiglia universitaria parigina dei manoscritti, ha sostenuto che siano stati dei maestri e degli studenti a trascrivere e a copiare il commento¹⁷¹. L'eleganza dello stile, la chiarezza e

¹⁶⁸ DOUAIS, *Acta Capitulum Provincialium*, p. 527: «Ordinamus duo studia generalia theologie: unum in conventu Neapolitano, ubi deputamus studentes, etc.; aliud Urbeveteri, ubi deputamus studentes etc. Item, ordinamus studium artium in conventu Perusino, ubi leget frater Matheus Lucanus, etc.».

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 531: «Studium generale theologie quantum ad locum, et personas et numerum studentium committimus plenarie fr. Thome de Aquino. Studium atrium ponimus in conventu Pisano, ubi legat fr. Ricculdus Florentinus; cuius studio deputamus etc.».

¹⁷⁰ Il verbo *teneo* indica certamente una posizione di responsabilità rispetto al *lector*, ma non si vede come se ne possa dedurre che lo *studium* di Roma fosse un «nuovo esperimento educativo»; cf. L. E. BOYLE, *The Setting of the Summa Theologiae*, p. 73: «Perhaps the *studium* at Rome was simply an experiment to allow Thomas special scope and to expose select students from all over the Province to his influence»; cf. inoltre A. OLIVA, *L'Enseignement des Sentences dans les Studia Dominicains Italiens au XIII^e siècle: l'Alia Lectura de Thomas d'Aquin et le Scriptum de Bombolognus de Bologne*, in *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Turnhout 2012, (Rencontres de Philosophie médiévale, 15), p. 52.

¹⁷¹ GAUTHIER, *La Famille Italienne*, in TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, p. 128*: «Famille italienne et famille parisienne dérivent d'un même archétype, archétype que saint Thomas a dû faire confectionner par un des ses secrétaires avant son départ d'Italie pour Paris en septembre 1268. Mais, tandis qu'à Paris le sub-archétype qui sera copié sur cette archétype commun sera l'exemplar universitaire, texte établi par des

la competenza delle lezioni, contenute in questi manoscritti, non lasciano spazio all'immaginazione. Non sono copisti qualsiasi, quelli che hanno dato origine alla famiglia indipendente, ma *lectores* e *studentes* competenti¹⁷², forse come quelli che, di anno in anno, venivano assegnati dai capitoli provinciali agli *studia artium* e, soprattutto, agli *studia naturarum*. Questi avrebbero certamente avuto bisogno di materiale didattico, di modelli da consultare, per organizzare le loro *lectiones*, che dovevano coprire una precisa *ratio studiorum*, e seguire un calendario oneroso, non dissimile da quello del 1327, e anzi forse più ingente, se consideriamo le fondamentali acquisizioni di Olga Weijers sull'evoluzione dei programmi di studio dal tredicesimo al quattordicesimo secolo¹⁷³. Tommaso non ha dunque mai insegnato oralmente i suoi commenti ai libri di Aristotele, ma i *lectores*, della facoltà delle arti o dei conventi domenicani, se ne sono forse serviti, per condurre a buon fine le loro incombenze didattiche di professori di *philosophia*. Così, in una rassegna delle letture dei *fratres praedicatorum*, condotta in base alla ricostruzione dei loro lasciti e delle loro donazioni alle biblioteche, Louis-Jacques Bataillon annoverava, fra i libri in loro possesso, anche alcuni commenti ai libri del Filosofo¹⁷⁴.

Quella dell'*utilitas* dello *studium philosophiae*, un'ipotesi tesa a concretizzare il più possibile l'*officium sapientis*, limite estremo insuperabile per la determinazione della finalità dei commenti ad Aristotele, rappresenterà dunque un avanzamento solo probabile nella spiegazione del fine e dell'ordine reale dei commenti, ma il loro uso, e la loro successiva destinazione, costituiscono, se possibile, un'altra prova a suo sostegno. L'ordine dei commenti ai libri di Aristotele può allora essere quello di corrispondere a un programma di studi filosofici di base, paradigmatico nel tredicesimo

scribes professionnels (...), à Rome la copie qui sera faite sur ce même archétype et qui sera le sub-archétype commune de toute la famille italienne n'était pas un exemplar universitaire : ceux qui viendront le copier seront des étudiants ou de maîtres qui en copieront le texte pour le propre usage (ce n'est que plus tard que l'un ou l'autre de ces copies a pu servir de modèle à un scribe professionnel)».

¹⁷² *Ibidem*: «Ces copies privées sont donc en même temps de copies savantes : ceux qui les font sont des maîtres, ou à tout le moins des étudiants déjà avancés dans la connaissance des doctrines et de textes philosophiques. (...) Ils attendent de saint Thomas qu'il les aide à comprendre Aristote : d'où leur tendance à harmoniser le commentaire de saint Thomas avec le texte d'Aristote qu'ils ont sous les yeux, même si ce n'est pas celui qu'a utilisé saint Thomas».

¹⁷³ Si noti tuttavia il carattere congetturale della mia supposizione; cf. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout 1996, pp. 12-13 e 19; cf. anche A. MAIERÙ, *Tecniche di insegnamento*, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, p. 322: «Anche per quanto riguarda la filosofia, alle primitive, generiche informazioni si sostituiscono indicazioni di programmi più articolati, comprendenti *Fisica, Metafisica, Etica, Politica e Retorica* di Aristotele».

¹⁷⁴ Si noti che sono presenti sia i libri di Aristotele sia alcuni libri dei suoi commentatori; cf. BATAILLON, *Le letture dei maestri dei Frati Predicatori*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXXII Convegno Internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto 2005, pp. 117-140.

secolo, e l'intenzione di Tommaso quella di *exponere*, vale a dire *legere*, spiegare il contenuto dei libri di Aristotele, in termini tanto scientifici, quanto pedagogici, rispondenti a una metodologia sì legata alla pratica dell'insegnamento, ma indirettamente, con cui si poteva quindi fornire del materiale didattico, utile all'apprendimento della *philosophia*, in un'ottica comunque concordistica e sapienziale¹⁷⁵.

D'altra parte, il necessario e ineludibile riferimento, per un teologo di razza e per un intellettuale cristiano, della *cognitio veritatis circa creaturas* alla *cognitio primae veritatis*, non implica una confusione degli ambiti epistemologici della *philosophia* e della *sacra doctrina*. Al contrario, l'innegabile *utilitas* dello *studium philosophiae* all'evidenziazione, secondo diverse modalità, delle *veritates christianae fidei*, costituisce il movente principale per un approfondimento *strictu sensu* della *philosophia*, cioè condotto secondo i suoi assiomi e la sua propria *ratio formalis*¹⁷⁶. Altrimenti, i commenti ai libri di Aristotele sarebbero dei semplici trattati di filosofia della religione. René-Antoine Gauthier ha invece sostenuto che, come per i *magistri artium* e Alberto Magno, il principio generale dell'attività di commentatore di Tommaso sia quello di separare gli ambiti disciplinari delle due *scientiae*¹⁷⁷. E che l'ambito epistemologico delle due *scientiae* sia effettivamente autonomo, per l'Aquinate, è stato ulteriormente evidenziato da Adriano Oliva¹⁷⁸. Esiste quindi effettivamente un dubbio sulla finalità e il valore filosofico dei commenti di Tommaso

¹⁷⁵ Sarei incline a preferire la categoria di *sapientia* in senso largo, piuttosto che quella di «concordismo»; cf. L. BIANCHI, *Paradigma Aristotelico, Immaginazione, Scienza*, in *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990, p. 117; cf. anche F. V. STEENBERGHEN, *Les Leçons de l'Histoire*, in *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale. Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Louvain – Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, XVIII), pp. 78-113.

¹⁷⁶ ID., *Les Leçons de l'Histoire*, p. 92: «L'action restrictive du christianisme n'a pas empêché la naissance et le développement d'une authentique mouvement philosophique en chrétienté (...). L'influence positive du christianisme a favorisé l'élaboration de philosophies plus riches et plus profondes que celle de l'antiquité païenne (...). L'influence chrétienne ne modifie ni la nature, ni les méthodes du travail philosophique»; cf. inoltre GIULIO D'ONOFRIO, *Probabilis Scientia. Dialettica e scienza cristiana*, in *Fons Scientiae*, Napoli 1984, pp. 323-328.

¹⁷⁷ Cf. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Éthique*, in TOMMASO, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, t. XLVIII, Roma 1972, pp. XXI-XXII; cf. anche ID., *Trois Commentaires «Averroistes» sur l'Éthique a Nicomaque*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 16 (1947-1948), pp. 244-269.

¹⁷⁸ OLIVA, *Philosophy in the Teaching of Theology*, in «The Thomist», 3 (2012), pp. 428-429: «It is certain that Thomas considers all the philosophical sciences, the human sciences as we now call them, to be at the service of the "doctrine of theology" (*doctrina theologie*). But precisely so that sciences can be useful to theology it is necessary that they seek to attain their own ends, according to their own methods, and that they thus offer to theology their own conclusions. It is not with regard to their principles that these sciences are subalternated to theology. They therefore remain functionally independent of it».

ad Aristotele? O comunque esiste una problematicità tale che, come ha sostenuto Ruedi Imbach, non si è ancora raggiunta un'unanimità sul carattere e la significatività specifica di questi testi? L'ipotesi di un'*utilitas* didattica, concretamente pragmatica, è ovviamente tesa a evidenziare l'inesistenza di una simile problematicità¹⁷⁹. Nei commenti ad Aristotele, Tommaso intende *exponere* la struttura e il contenuto dei libri del Filosofo. Che altro dovrebbe fare, se il suo fine è quello di corrispondere alla *studiositas* di chi desidera intraprendere lo *studium sapientiae*, e quindi anche lo *studium philosophiae* ad esso *utilis*? Questa è però appunto solo un'ipotesi, frammentariamente e imprecisamente giustificabile. Lo stesso René-Antoine Gauthier, considerando la possibilità che la *Sententia libri Ethicorum* fosse stata redatta per l'istruzione filosofico-morale dei *fratres communes* dell'ordine domenicano, in quanto, come detto, *acomoda e propinqua* alla *divina sciencia*, sosteneva che ci sono, in realtà, più motivi per dubitare che motivi per aderire a questa ipotesi¹⁸⁰.

¹⁷⁹ Ruedi Imbach ha tuttavia già risolto in modo illuminante questa problematicità in *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*; cf. R. IMBACH, *Quelques Observations sur la Réception du Livre XII de la Métaphysique chez Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 3 (2015), pp. 377-378: «Les commentaires aristotéliens de Thomas d'Aquin posent à l'interprète plusieurs problèmes difficiles : d'abord en ce qui concerne leur raison d'être, ensuite en ce qui concerne leur portée doctrinale et philosophique. Les uns prétenent que Thomas les a uniquement entrepris en vue de la rédaction de ses œuvres théologiques et en particulier la Somme théologique. La raison d'être de cet effort philosophiques serait donc purement théologique. Les autres jugent que la signification philosophiques de ces commentaire est minimale»; cf. anche TOMMASO, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, a c. di Francis Cheneval – Ruedi Imbach, Frankfurt 2014, pp. LVIII-LIX: «Aber es ist ebenso entscheidend, daran zu erinnern, daß der Theologe Thomas Aristoteles philosophisch kommentiert, d. h. er ist sich der Unterschiede methodischer und inhaltlicher Natur zwischen den beiden Disziplinen und ihren Arbeitsweisen durchaus bewußt, wie die prinzipiellen wissenschaftstheoretischen Klärungen zu Beginn der ST und der SCG sowie im Kommentar zu De trinitate belegen: Die Philosophie folgt dem Weg der Vernunft (...)».

¹⁸⁰ Si osservi però che l'Editore leonino si riferisce qui a un corso diretto, non indiretto, e ancora ai giovani debuttanti, non ai *lectores*; cf. GAUTHIER, *L'Éthique a Nicomaque dans le Moyen Age Latin*, in ARISTOTELE, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, Traduction et Commentaire*, a c. di R. -A. Gauthier – J. Y. Jolif, Louvain-La-Neuve – Paris – Sterling, Virginia 2002, pp. 130-131, cit : «il est possible – mais nous n'avons aucune raison de l'affirmer, et nous en avons par contre de bonnes d'en douter -, que le commentaire de saint Thomas soit un cours, et que ce cours ait été destiné à tout jeunes débutants, ce qui expliquerait son partipris de simplification et de clarté (de cette clarté qui, comme dit un humoriste, est l'art de masquer les problèmes)». Viceversa, nella *Praefatio* della *Sententia libri de anima* suggerisce la destinazione a un pubblico più competente; cf. ID., *Conclusion*, in *Sententia libri de anima* cit., praef., in *Opera omnia*, t. XLV/1, Roma - Paris 1984, p. 288*: «Trop savant pour les débutants, la *Sententia* sera utile aux maîtres qui voudront approfondir cet instrument privilégié de la réflexion théologique sur l'âme».

3. Multi-direzionalità e multi-intenzionalità nei disclaimer di Alberto Magno

Nella sua colossale introduzione agli studi medievali, Fernand Van Steenberghen, istruendo gli studiosi che avessero manifestato il desiderio di condurre le loro ricerche in storia del pensiero medievale, li avvertiva dei rischi epistemologici in cui avrebbero potuto facilmente incorrere. E oltre alla mancata distinzione fra *sagesse* e *philosophie*, e cioè tra *philosophie au sens large* e *philosophie au sens strict*¹⁸¹, insisteva sulla più insidiosa delle fallacie storiche: *post hoc, ergo propter hoc*¹⁸². Dedurre un conseguente, in sede storica, da un antecedente, sulla base della sola posteriorità cronologica, non solo è un procedimento epistemologicamente debole, ma non conclusivo, se non sul fondamento di un dato empirico che consenta di effettuare quell'inferenza. La tentazione di concludere la finalità dei commenti di Tommaso d'Aquino dai *disclaimer*, ossia da alcuni dei molteplici luoghi testuali in cui Alberto Magno si disconosce come *auctor* della produzione parafrastica e di commento ai libri di Aristotele¹⁸³, ribadendo la sua posizione di interprete, interessato unicamente ad inserirsi nell'autorevole sequela dei Peripatetici, è stata forte e irresistibile per i medievalisti¹⁸⁴. Non è stato però un caso isolato, se si considera anche la lotta all'averroismo, nel solco delle tredici condanne del dicembre 1270. In effetti, James Weisheipl, nel suo *Friar Thomas d'Aquino*, pur sostenendo che i commenti ai libri di Aristotele fossero stati redatti per i maestri e gli studenti della facoltà delle arti, individuava nella strenua lotta agli errori degli averroisti nell'interpretazione di Aristotele, la causa più propria, ineludibile, dell'attività di commentatore

¹⁸¹ F. V. STEENBERGHEN, *Les Leçons de l'Histoire*, pp. 79-80: «Pour dissiper de nombreux malentendus et voir clair dans diverses situations historiques, il me paraît nécessaire de rappeler d'abord la distinction qui s'impose entre *philosophie au sens strict* et *philosophie au sens large*. Cette distinction n'a rien d'artificiel ni d'arbitraire ; elle est reçue, en fait, par toute le monde et elle s'exprime tous les jours dans le langage courant».

¹⁸² *Ibid.*, p. 99: «Il faut se garder du sophisme: *Post hoc, ergo propter hoc*».

¹⁸³ Sui disclaimer si vedano i seguenti studi; cf. J. WEISHEIPL, *Albert's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases*, in *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, Atti della Fifth Mid-Atlantic State Conference (Villanova, 4 ottobre 1983), a c. di J. C. Schnaubelt – J. J. Hagen – J. Reino, Villanova 1983, pp. 1-27 ; cf. inoltre A. BERTOLACCI, *Albert the Great's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases : A Reconsideration*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXX (2019), pp. 295-338.

¹⁸⁴ Si veda Leo Elders; cf. L. ELDERS, *Aristote et Thomas d'Aquin. Les Commentaires sur les Oeuvres Majeures d'Aristote*, tr. fr. a c. di V. Pommeret, Paris 2018, pp. 20-21: «L'intention de Thomas était certainement de rendre les livres d'Aristote plus accessibles, en analysant et en établissant leur contenu dans un langage clair, en montrant la structure et la composition d'un livre aussi bien que la puissance de la saine doctrine qu'il contient. Au début de son exposition de la *Physique*, saint Albert dit que son but est d'aider les étudiants à comprendre correctement les livres d'Aristote, de transmettre une science de la nature élaborée et de préparer le terrain pour fonder une philosophie chrétienne».

intrapresa dall'Aquinate¹⁸⁵. D'altra parte, nel 1267, a Santa Sabina, Tommaso non ha necessità di combattere un 'averroismo' che non ha ancora fatto la sua comparsa¹⁸⁶. E ancora, quando la dottrina dell'unità dell'intelletto farà il suo debutto a Parigi, sarà un opuscolo *ad hoc* a venire utile all'*officium sapientis*: proclamare la verità, e vincere completamente l'errore. Dunque, i commenti ai libri di Aristotele non devono essere stati pensati inizialmente per combattere l'averroismo latino¹⁸⁷. Con le parole di Aristotele e di San Paolo, Tommaso esprimeva anche il duplice compito del 'professore' e del 'pastore'. Ora, la *philosophia* era *utilis* nella *cognitio summae veritatis* e nella comprensione della *Scriptura*. Di conseguenza, il fine potrebbe essere anche quello di lavorare alla *Summa theologiae*, o di corrispondere alla *studiositas* dei *fratres praedicatorum*, degli *studentes* e dei *magistri* della facoltà delle arti¹⁸⁸, che del resto sono tutti dei religiosi, come ha chiarito Louis-Jacques Bataillon¹⁸⁹.

È questa anche la finalità del primo tipo di *disclaimer* della produzione parafrastica e commentaria di Alberto Magno, distinto e analizzato da Amos Bertolacci¹⁹⁰, vale a dire il prologo del

¹⁸⁵ WEISHEIPL, *Friar Thomas d'Aquino. His life, Thought and Works*, Washington 1983, p. 280, cit: «The plight of young masters who had to teach Aristotle in the schools and who were always subject to being led astray into heresy, especially by Averroes, could not have been ignored. For this reason Thomas considered it his duty to young men in arts to supply them with commentaries that would be true to Aristotle, even when the latter's teaching had to be rejected, and free from error in philosophy. I am convinced that Thomas felt this apostolate to be urgent upon him, and one that he could minister to».

¹⁸⁶ Sul significato del termine 'averroismo' si veda ancora Fernand Van Steenberghen; cf. STEENBERGHEN, *L'Averroism Latin*, in *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Louvain – Paris 1974, (Philosophes Médiévaux, XVIII), pp. 544, cit: «Qu'il s'agisse des *Collationes* de S. Bonaventure, des condamnations de 1270 et de 1277, des protestations de Peckham, des écrits de Saint Thomas, des textes de Siger ou de Boèce, jamais le nom d'Averroes n'est mis en vedette, sauf à propos du monopsychisme».

¹⁸⁷ Si osservi tuttavia che ciò non esclude che successivamente l'Aquinate abbia proseguito l'attività di commento a causa della crisi aristotelica; cf. GAUTHIER, *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), p. 105, cit: «Lorsqu'au contraire saint Thomas arrive à Paris en 1269, la crise aristotélicienne bat son plein; on comprend qu'alors, réduisant au minimum le nombre de ses disputes, il ait consacré la plus grande partie de son activité (...) à la rédaction de ses commentaires aristotéliciens, dans lesquels il voyait, à juste titre, le seul moyen d'enrayer la poussée de l'aristotélisme hétérodoxe».

¹⁸⁸ L'unico dato empirico a nostra disposizione resta la *Episulta nuncupatoria*, e questa si riferisce alla volontà dell'autore di soddisfare la *studiositas* del suo destinatario; cf. *supra*, alla nota 154.

¹⁸⁹ Cf. BATAILLON, *Les Conditions de Travail des Maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 417-433.

¹⁹⁰ Si osservi tuttavia che, secondo la classificazione di Amos Bertolacci, le affermazioni di Tipo A, in cui Alberto sostiene di voler spiegare le dottrine dei Peripatetici e di Aristotele, non sono veri e propri *disclaimer*; cf. BERTOLACCI, *Albert the Great's Disclaimers*, p. 301.

De Physica, posteriore al 1250¹⁹¹, e dunque anteriore di più di dieci anni alla *Sententia libri De anima*, in cui il *doctor universalis* specifica non solo il metodo con cui spiegherà la dottrina di Aristotele e dei peripatetici, ma anche i destinatari a cui il *De physica* è rivolto, vale a dire i molteplici *fratres* che, da anni, gli richiedono questo testo, i *legentes* e tutti coloro che si trovino nella necessità di studiare la *scientia physica* e la *philosophia*.

Intentio nostra in scientia naturali est satisfacere pro nostra possibilitate fratribus ordinis nostri nos rogantibus ex pluribus iam praecedentibus annis, ut talem librum de physicis eis componemus, in quo et scientiam naturalem perfectam haberent et ex quo libros Aristotelis competenter intelligere possent. Ad quod opus licet non sufficientes nos reputemus, tamen precibus fratrum deesse non valentes, postquam multotiens abnuimus, tandem annuimus et suscepimus devicti precibus aliquorum ad laudem primo dei omnipotentis, qui fons est sapientie et nature sator et institutor et rector, et ad utilitatem fratrum et per consequens omnium in eo legentium et desiderantium adipisci scientiam naturalem¹⁹².

Gli stessi destinatari vengono ribaditi nel *disclaimer* del commento alla *Politica*: sono gli «studentes» e i «legentes» quelli a cui si è principalmente rivolta l'attività di parafrasi e di commento dei libri del Filosofo¹⁹³. Chiunque si domandi se Alberto sia stato fedele od originale, nell'interpretazione di Aristotele, è dunque completamente fuori strada: un indolente, un inerte che, invece di preoccuparsi di studiare la *philosophia*, si occupa di gettare discredito su chi, come Socrate, Platone e Aristotele, ha solo cercato di insegnare la *sapientia*, nel *sillage* della tradizione peripatetica, a cui Alberto Magno si richiama anche stilisticamente nella formulazione dei *disclaimer*, come ha evidenziato Amos

¹⁹¹ Per la datazione della produzione commentaria di Alberto si veda Weisheipl, ma si tenga presente che la sua cronologia è datata, e sarebbe meglio riferirsi ad altri contributi; cf. J. WEISHEIPL, *Appendix I. Albert's Works on Natural Sciences (libri naturales) in Probable Chronological Order*, in *Albertus Magnus and the Sciences. Commemorative Essays*, a c. di J. Weisheipl, Toronto 1980, p. 567 ss.; cf. tuttavia *Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand*, in *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, a c. di Albertus Mugnus Institut, Münster 2011, pp. 28-31.

¹⁹² ALBERTO MAGNO, *Physica. Libri 1-4*, in *Opera Omnia*, ed. Colonia, t. IV/1, Münster 1987, p. 1, 9-22.

¹⁹³ ID., *Politica*, in *Opera Omnia*, ed. A. Borgnet, vol. VIII, Paris 1891, pp. 803-804: «Ecce, hunc librum cum aliis physicis et moralibus exposui *ad utilitatem studentium* : et rogo *omnes legentes*, ut attendant quod in hoc libro non tractatur nisi de actibus voluntariis hominum (...). Nec ego dixi aliquid in isto libro, nisi exponendo quae dicta sunt, et rationes et causas adhibendo. Sicut enim in omnibus libris physicis, numquam de meo dixi aliquid, sed opiniones Peripateticorum, quanto fidelius potui, exposui. Et hoc dico propter quosdam inertes, qui solatium suae inertiae quaerentes, nihil quaerunt in scriptis, nisi quod reprehendant : et cum tales sint torpentes in inertia, ne soli torpentes videantur, quaerunt ponere maculam in electis. Tales Socrates occiderunt, Platonem de Athenis in Academiam fugaverunt, in Aristotelem machinantes etiam eum exire compulerunt». I corsivi sono miei.

Bertolacci, mettendoli a confronto con i modelli che Alberto ha potuto trovare in Porfirio, in Al-Ghazali e in Avicenna¹⁹⁴. La sua intenzione, in questi disconoscimenti autoriali, potrebbe dunque essere stata, più che polemica o apologetica, semplicemente quella di ribadire l'appartenenza a una tradizione lunga e autorevole. D'altra parte, è stato chiarito che non ci sono simili *disclaimer* nella produzione commentaria di Tommaso¹⁹⁵. Il *raptus mentis*, l'astrazione dalla sensibilità, l'umiltà e la devozione di cui Guglielmo di Tocco fregiava il Santo Dottore¹⁹⁶, non gli avrebbero mai permesso di scendere a un tale livello prosaico di discussione¹⁹⁷, né l'Aquinate si sarebbe forse mai riconosciuto nel *sillage* di quei *philosophi* che, per quanto valenti, non hanno raggiunto la verità su Dio, a cui Cristo è venuto a rendere definitivamente testimonianza, liberandoli dalle incomprensioni e dagli errori commessi¹⁹⁸. In questa prospettiva, è difficile vedere a che cosa i *disclaimer* di Alberto Magno possano valere nella determinazione della finalità dei commenti ai libri di Aristotele di Tommaso

¹⁹⁴ Cf. BERTOLACCI, *Albert the Great's Disclaimers*, pp. 317-324.

¹⁹⁵ Cf. M. D. JORDAN, *Thomas Aquinas' Disclaimers in the Aristotelian Commentaries*, in *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of J. A. Weisheipl*, a c. di R. J. Long, Toronto 1991, pp. 99-112.

¹⁹⁶ GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria Sancti Thomae Aquinatis*, cap. XXIX, ed. C. Le Brun-Gouanvic, p. 154: «Et quia consequens erat ut qui tam profundum humilitatis exemplum pro fundamento posuisset in infimis, tante puritatis edificium erexisset in medio, devotionem mentis perficeret in supremo, ideo tertio loco de eius mentis elevatione et oratione dicemus. Erat autem devota supra modum eius oratio, qua sic liber in Deum devotione mentis ascenderet, quasi nullum pondus carnis contrarium sustineret».

¹⁹⁷ Si noti che, nel *De unitate intellectus*, Tommaso non solo non si iscrive nella lunga sequela dei «philosophos Graecos et Arabes», ma è tanto umile da riconoscersi inferiore agli altri «veritatis zelatores»; cf. TOMMASO, *De Unitate Intellectus*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLIII, Roma 1976, cap. 5, 435-440: «Si quis autem gloriandibus de falsi nominis scientia velit contra hec que scripsimus aliquid dicere, non loquatur in angulis nec coram pueris qui nesciunt de tam arduis iudicare, sed contra hoc scriptum rescribat, si audeat; et inveniet non solum *me, qui aliorum sum minimus*, sed multos alios veritatis zelatores, per quos eius errori resistetur, vel ignorantie consuletur». I corsivi sono miei.

¹⁹⁸ ID., *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. P. R. Cai, Taurini – Romae 1952, cap. I, l. I, 2-3, nn. 64-65, pp. 14-15: «Si quis ergo recte consideret has quatuor propositiones, inveniet evidenter per eas destrui omnes haereticorum et philosophorum errores (...). Quidam enim philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebat mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse (...). Contra hos est quod Evangelista dicit *In Principio erat Verbum*, a quo res scilicet principium sumpserunt et non a casu. Plato autem posuit rationes omnium rerum factarum subsistentes, separatas in propriis naturis, per quarum participationem res materiales essent (...). Sic ergo ne hanc rationem, per quam omnia facta sunt, intelligas rationes separatas a Deo, ut Plato ponebat, addit Evangelista *Et Verbum erat apud Deum*. Alii etiam Platonici, (...) ponebant Deum Patrem eminentissimum, et primum, sub quo ponebat mentem quamdam (...). Ne ergo sic intelligas, quod Verbum erat apud Patrem, quasi sub eo et minor eo, addit Evangelista *Et Verbum erat Deus*. Aristoteles vero posuit in Deo rationes omnium rerum, et quod idem est in Deo intellectus et intelligens et intellectum; tamen posuit mundum coaeternum sibi fuisse. Et contra hoc est quod Evangelista dicit *Hoc*, scilicet *Verbum solum, erat in principio apud Deum* (...)».

d'Aquino. Tuttavia, è interessante notare che, nella concezione di Alberto, un testo scritto, come una parafrasi o un commento, poteva soddisfare le esigenze dei *fratres*, dei *lectores* e degli *studentes*, cioè gli avanzati nello *studium philosophiae*, così come, in certa misura, gli *incipientes*. Questi testi scritti potevano dunque, agli occhi di chi li ha redatti, corrispondere a più destinatari e a più scopi.

Non avrebbe potuto essere così anche agli occhi di Tommaso? I commenti ad Aristotele avrebbero potuto essere utili in più sensi, e in più direzioni, a una destinazione e a un pubblico forse più ampi di quelli che hanno, di volta in volta, compreso le ipotesi singolari proposte sulla loro finalità? Perché, in ultima analisi, dovrebbe essercene solo una? Una *summa philosophica* accanto alla *Summa theologiae*, tassativamente negata da Jean Isaac¹⁹⁹, le *partes* della *Summa theologiae*, in accordo a una lettura non del tutto corretta dei numerosi contributi di René-Antoine Gauthier, che aveva raccolto più possibilità nella nozione di *officium sapientis*, la lotta all'averroismo latino, secondo James Weisheipl, e ancora l'atteggiamento rinascimentale *ante-litteram*, che avrebbe fatto collaborare Tommaso con Guglielmo di Moerbeke a Viterbo, la riflessione personale, la curiosità intellettuale, il desiderio di un aggiornamento, e infine anche l'*utilitas* pratica di corrispondere a esigenze di carattere didattico. Di volta in volta, ci si è concentrati sempre su una sola di queste finalità, quando di per sé, nella concezione di un *magister* domenicano del tredicesimo secolo, un testo scritto avrebbe potuto conoscere diverse destinazioni e diversi usi, oppure essere redatto su richiesta o all'occasione, per la domanda esplicita, o addirittura implicita, di qualcuno che si trovava nel suo ambiente²⁰⁰. In breve, nella ricerca di una finalità per i commenti di Tommaso, non bisogna

¹⁹⁹ Si noti tuttavia che René-Antoine Gauthier sembra aver incluso anche la possibilità precedentemente negata da Jean Isaac, individuando nei *magistri* quei destinatari, in certa misura, negletti dalla *Summa theologiae*; cf. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce à Saint Thomas. Histoire Littéraire d'un Traité d'Aristote*, Paris 1953, (Bibliothèque Thomiste, XXIX), p. 119, alla nota 1: «Mais, quoi qu'il en soit de l'usage à faire aujourd'hui du corpus aristotelico-thomiste, S. Thomas, lui, ne s'est pas proposé, autant qu'on sache, d'écrire une somme de philosophie, alors que, durant les dix dernières années de sa vie, il a consacré tout le temps dont il disposait (...) à composer ses explications d'Aristote et sa *Somme de théologie*, ses quelques opuscules n'étant manifestement (...) que des écrits de circonstance. Pareil effort témoigne à n'en pas douter d'une claire intention pédagogique que confirment la dédicace du *Peri hermeneias* et le prologue de la *Somme*»; cf. anche GAUTHIER, *Conclusion*, in TOMMASO, *Sententia libri de Anima, Sententia libri De Anima*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, p. 288*: «la *Somme de théologie*, qu'il destine aux débutants, ne peut donner que l'essentiel de la doctrine ; il faut réserver à des œuvres séparées la discussion plus détaillée des *Questions*, et la présentation de la moelle, *sentencia*, du traité *De l'âme* d'Aristote. Trop savant pour le débutants, la *Sententia* sera utile aux maîtres qui voudront approfondir cet instrument privilégié de la réflexion théologique sur l'âme».

²⁰⁰ Si tratta dello stesso suggerimento proposto da Mark Jordan; cf. M. D. JORDAN, *Thomas's Alleged Aristotelianism or Aristotle among the Authorities*, in *Rewritten Theology. Aquinas after His Readers*, Malden – Oxford – Carlton 2006 (Challenges in Contemporary Theology), pp. 72-73: «What did Thomas hope to achieve by writing literal expositions of central works in the Aristotelian corpus? The question may mislead so far as it assumes that there is one

limitarsi a una sola possibilità, così come costringere un individuo storico in un solo scenario. Cercare di ricostruire il suo contesto storico, per poi calarci dentro i commenti, prendendo a prestito le disposizioni e le ammonizioni di Umberto di Romans, è un procedimento parziale e limitato tanto quanto lo sono gli altri. L'approccio più intelligente è forse soltanto quello di concepire, proprio come fa Alberto Magno nel *disclaimer* del *De physica*, diverse direzioni, diverse ragioni e diversi destinatari, nonché, in ultima analisi, il dovere immancabile, per un teologo e un religioso, di rendere onore a Dio, *auctor* di tutte le *veritates* che si sono manifestate agli occhi dei *philosophi*²⁰¹.

intention. Thomas's expositions on Aristotle accomplish different tasks depending both on the subject-matter of the underlying text and the received interpretations of it (...). Any generalizing remarks about the intention of all of the expositions risk false abstraction».

²⁰¹ GAUTHIER, *Conclusion*, in TOMMASO, *Somme Contre Les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O. P.*, Paris 1993, p. 180: «Même quand il commente Aristote (fût-ce le *De Celo*), saint Thomas le fait en theologien: il affine l'instrument dont il veut se servir et c'est encore pour lui une manière de dire Dieu».

CAPITOLO 2

IL VALORE FILOSOFICO DEI COMMENTI AD ARISTOTELE E IL PROBLEMA ESEGETICO

Divisione del capitolo

Il secondo capitolo, in base alle osservazioni sulla cronologia, l'ordine e il fine, introduce al problema del valore epistemologico dei commenti di Tommaso ad Aristotele. Cercherò di sostenere che (1), in assenza di una dichiarazione esplicita della finalità e della natura della produzione commentaria aristotelica, da parte del suo autore, la storiografia, tra il XX e il XXI secolo, ha assunto un atteggiamento problematico circa il valore dei commenti, elaborando diversi approcci metodologici diretti alla sua determinazione. L'approccio metodologico più significativo è consistito nell'analisi del modo in cui Tommaso d'Aquino commenta Aristotele: evidenziando 'come' l'autore ha commentato il filosofo greco, vale a dire in modo fedele od originale, è possibile, almeno in linea teorica, determinare il valore epistemologico dei commenti. Benché siano già state offerte delle ricostruzioni di questo dibattito storiografico, che dividono spesso in «schieramenti» gli studiosi, in conseguenza di uno studio, più o meno approfondito, dei loro contributi, ne suggerirò un'altra (2), nel tentativo di evidenziare come la maggior parte dei contributi storiografici siano solidali nell'attribuire al modo in cui Tommaso commenta Aristotele una 'dualità' fra un'esegesi scientifica, fedele, e un'esegesi originale, confessionale. Questa introduzione basterà a chiarire la complessità del problema esegetico in Tommaso d'Aquino, non considerato direttamente, e in sé, ma per come è stato caratterizzato dalla storiografia e dalla letteratura secondaria. Di fronte a una simile ricostruzione (3), saranno infine chiare anche la posizione da sostenere, l'ipotesi da formulare, e il profilo metodologico da adottare discussi nel capitolo successivo.

1. Dal fine al modo, dal ‘come’ al ‘che’: il problema del valore dei commenti

Nonostante si disponga di attestazioni sufficienti per determinare, almeno a grandi linee¹, la finalità e il valore della produzione commentaria aristotelica dell’Aquinata, l’assenza di dichiarazioni esplicite², da parte dell’autore, ha prodotto, a cominciare dalle stesse fonti della sua biografia, un interesse significativo, in relazione al carattere dell’impresa esegetica dei libri di Aristotele. In effetti, è già Tolomeo di Lucca, nella *Historia Ecclesiastica nova* (1313-1316 ca.)³, a caratterizzare i commenti, mettendo in evidenza il modo in cui l’Aquinata ha condotto la sua attività esegetica. Agli occhi dello storico domenicano, infatti, Tommaso commenta Aristotele attraverso un *singularis e novus modus tradendi*⁴. Dello stesso tenore è anche l’osservazione contenuta nella *Ystoria* di Guglielmo di Tocco (1318-1323 ca.), secondo cui, per scrivere sulla *philosophia naturalis, moralis e*

¹ Tommaso d’Aquino è stato, per anni, un *lector* dell’Ordine di San Domenico, benché abbia ricoperto due cattedre all’Università di Parigi; dunque, le disposizioni dell’Ordine e del Maestro Generale, Umberto di Romans, tese a regolamentare lo *studium philosophiae*, oltre che la produzione scrittoria dei *fratres*, non potevano essergli estranee, ma dovevano piuttosto costituire l’orizzonte della sua attività di intellettuale domenicano; cf. UMBERTO DI ROMANS, *Expositio Regulae Beati Augustini*, cap. CXLIV, in *Opera de Vita Regulari*, vol. I, ed. J. Berthier, Roma 1888, pp. 435-439: «Sed queritur interdum de libri philosophicis et studio in illis qui expediat apud fratres? Respondeo (...). Pagani vero prohibuerunt ne christiani liberalibus imbuerentur artibus. Unde Julianus apostata contra Christianos legem dedit, ut legitur in *Historia Scholastica*, ne liberales artes audirent. Concedendum est ergo hujusmodi studium, et hoc propter multa utilia quae inde possunt evenire. Unum est fidei defensio. Sicut enim haeretici et pagani impugnant fidem, ita et quidam per philosophiam suam (...). Sicut autem non potest se defendere a fallaciis qui nihil novit de eis, ita nec a talibus philosophantibus qui nihil novit de philosophia»; cf. anche ID., *Expositio super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, in *Opera de Vita Regulari*, vol. II, ed. J. Berthier, p. 44: «Item, sciendum est quod studere volenti utilitatibus proximorum non oportet studere in multis, sed in utilibus, facilibus, efficacibus, competentibus modis: utilibus, ut in omni studio non respuat inutilia, et utilia eligat».

² Differentemente dalla produzione parafrastica e commentaria di Alberto Magno, è stato chiarito che non ci sono *disclaimer*, o una qualche altra forma di dichiarazione ‘esplicita’, ad eccezione forse della *Epistula Nuncupatoria* dell’*Expositio libri Peryermeneias*, - che è però, presa per sé, una semplice dedica, e non una dichiarazione d’intenti programmatica -, nella produzione commentaria aristotelica dell’Aquinata; cf. M. D. JORDAN, *Thomas Aquinas’ Disclaimers in the Aristotelian Commentaries*, in *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of J. A. Weisheipl*, a c. di R. J. Long, Toronto 1991, pp. 99-112.

³ Per una datazione precisa della *Historia Ecclesiastica nova* si veda il contributo di James Blythe; cf. J. BLYTHE, *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout 2009, (Disputatio, 16), pp. 203-211.

⁴ A. DONDAINE, *Les «Opuscula fratris Thomae» chez Ptolémée de Luques*, in «Archivium Fratrum Praedicatorum», 31 (1961), pp. 142-203: «Isto autem tempore frater Thomas tenens studium Rome quasi totam philosophia Aristotelis sive naturalem sive moralem exposuit et in scriptum sive commentum redegit, sed precipue Ethicam et Metaphysicam, quodam singulari et novo modo tradendi». Il corsivo è mio.

metaphisica, l'Aquinate avrebbe disposto una *nova translatio* dei libri di Aristotele, che mantenesse con più chiara verità le *sententie* del Filosofo⁵. Ma, in accordo alle ricerche di René-Antoine Gauthier, questa osservazione di Guglielmo sarebbe in realtà già dipendente da una testimonianza anteriore, quella del Catalogo di Stams (1312 ca.), che attribuisce a Guglielmo di Moerbeke il compito di aver tradotto dal greco al latino, su richiesta dello stesso Tommaso⁶, tutti i *libri di philosophia naturalis e moralis*. Di conseguenza, benché non sussistano attualmente elementi a sostegno della testimonianza del Catalogo di Stams⁷, ma solo elementi che depongono a suo completo sfavore⁸, è evidente che l'interesse per il modo in cui Tommaso commenta Aristotele ha costituito, fin dalla prima metà del secolo XIV, il mezzo privilegiato per la caratterizzazione e la valorizzazione dei commenti.

Così, almeno da un punto di vista storico, non è possibile negare che, per caratterizzare i commenti, o valorizzarli in qualsiasi senso, la maggior parte della storiografia abbia compiuto un passaggio dal 'come' al 'che' dei commenti⁹. A questo proposito, l'eccezione più significativa è costituita dall'approccio di René-Antoine Gauthier e di Fernand Steenberghen¹⁰, che hanno

⁵ GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria Sancti Thomae de Aquino*, cap. XVIII, ed. C. Le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, (Studies and Texts, 127), p. 133: «Scripsit etiam super philosophiam naturalem et moralem, super mataphisicam, quorum librorum procuravit quod fieret nova translatio que sententie Aristotilis continet clarius veritatem (...)».

⁶ Cf. R.-A. GAUTHIER, *Num Guillelmus de Moerbeke Librum Ethicorum «Ad Instantiam Fratris Thomae» Transtulit?*, in TOMMASO D'AQUINO, *Sententia Libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, pp. 232*-234*.

⁷ Per una posizione contraria si vedano gli argomenti di Leo Elders; cf. L. ELDERS, *Le Commentaire de Saint Thomas d'Aquin sur le De Anima d'Aristotele*, in *Autour de Saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique*, t. I, a c. di L. Elders – P. Delhaye, Paris – Brugge 1987, p. 62: «Les arguments avancés sur ce terrain glissant ne produisent que des probabilités».

⁸ Tuttavia, sulla precarietà dell'«ad instantiam fratris Thomae», si veda anche la rigorosa analisi di Carlos Steel; cf. C. STEEL, *Guillaume de Moerbeke et Saint Thomas*, in *Guillaume de Moerbeke: Recueil d'études à l'occasion du 700^e Anniversaire De Sa Mort (1268)*, a c. di Jozef Brams – Willy Vanhamel, Leuven 1989, pp. 57-82.

⁹ A questo proposito, James Doig risulta non essere d'accordo. Ma, per sostenere la sua ipotesi, secondo cui Tommaso avrebbe commentato Aristotele in risposta ad Alberto Magno e ad Averroè, anche lui effettua il passaggio dal 'come' al 'che', o al 'perché'; cf. J. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A Historical-Doctrinal Study of the Commentary on Metaphysics*, The Hague 1972, pp. X-XI: «Accordingly, we must keep separate the «how» and the «why» of Aquinas Book. The fact that the *Commentary* is basically an objective exegesis of Aristotle, although containing an occasional Thomist passage, this fact does not permit us to say anything about «why» Aquinas wrote»; cf. anche ID., *Aquinas Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht – Boston – London 2001 (The New Synthese Historical Library, 50), pp. 35- 76.

¹⁰ R.-A. GAUTHIER, *Num Guillelmus de Moerbeke*, in TOMMASO, *Sententia Libri Ethicorum*, Roma 1969, p. 234*: «Proinde profiteamur ad laudem et famam Thomae pertinere ut unum solum propositum eius intentionis fuisse agnoscamus, *sapientis dico officio fungi*, ut verbis ipsius sancti doctoris utamur (*Contra Gent.* I, 1-2), non autem hominis

caratterizzato la produzione commentaria aristotelica di Tommaso, riferendosi a uno dei pochi luoghi della sua opera, i primissimi capitoli della *Summa Contra Gentiles*, in cui si suppone, specialmente sulla base di criteri cronologici, contestuali, e di critica interna, che l'autore si rivolga al lettore dichiaratamente e in prima persona, evidenziando il suo stesso *ergon*, ossia, aristotelicamente, la sua 'funzione' intellettuale, sociale e, in ultima analisi, religiosa¹¹. Tuttavia, non mancano, sia in René-Antoine Gauthier sia in Fernand Steenberghen, esempi dell'approccio metodologico classico, finalizzato alla determinazione del valore dei commenti, sulla base dell'analisi delle modalità in cui l'Aquinate effettua l'esegesi dei libri di Aristotele¹². D'altra parte, un'ulteriore eccezione potrebbe essere costituita da un'analisi di carattere quantitativo, piuttosto che qualitativo. In questo senso, per esempio, sarebbe opportuno guardare allo studio di Mauricio Narváez, che ha catalogato tutte le occorrenze dell'espressione che governerebbe l'esegesi dell'Aquinate, sia nella produzione

in arte critica, ut aiunt, periti, quoniam, si omnia artis criticae officia et munera exsequi eum voluisse contenderimus, necesse habebimus fateri eum officio defuisse, utpote infectis iis quae agere destinavisset. Quin contra, si candide confitemur Thomam artis criticae, ut illis temporibus solebat, fere expertem unum solum codicem et hunc corruptum et contaminatum ad explicandam *Libri Ethicorum* sententiam adhibuisse, inanes glorias ei sane denegabimus, solidior tamen ei manebit *gloria sapientis*: «Ut enim vere bonum et sapientem omnes existimamus...ex existentibus semper optima operari, quemadmodum ex datis» (Aristoteles I, 16, 1100 b 35 – 1101 a 3), *et sapientem theologum ex datis verbis optimam sententiam eruere*. I corsivi sono miei; cf. anche F. V. STEENBERGHEN, *Thomas d'Aquin*, in *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain – Paris 1966, (Philosophes Médiévaux, IX), p. 315: «Thomas d'Aquin est avare de confidences personnelles et il ne trahit pas souvent ses sentiments profonds. Ses rares épanchements n'en ont que plus de poids. or ce qui transpire peut-être le plus de ses dispositions intérieures, c'est la conscience qu'il a eue de sa vocation intellectuelle, le culte qu'il a voué à la sagesse et la ferveur avec laquelle il a aimé la vérité. Au début de la *Somme contre le Gentils*, on lit des déclarations révélatrices sous ce rapport: la mission du sage est (...) au service de la vérité et la divine Sagesse elle-même est venue ici-bas «pour rendre témoignage à la vérité». I corsivi sono miei.

¹¹ Sulla *Summa Contra Gentiles* si veda René-Antoine Gauthier; cf. R.-A. GAUTHIER, *Conclusion*, in TOMMASO, *Somme Contre Les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O. P.*, Paris 1993, p. 179: «Lorsque saint Thomas commence à écrire la *Somme Contre les Gentils* à Paris en 1258-1259, il a environ trente-trois ans ; lorsqu'il l'achève à Orvieto en 1265, il a quarante ans (...). Lorsqu'il a commence, il a déblée défini son orientation métaphysique dans le *De ente et essentia*, il a commenté Isaie, les quatre livres de *Sentences* et le *De Trinitate* de Boèce, il a disputé les vingt-neuf questions *Sur la vérité* et tenu cinq disputes *De quodlibet* ; lorsqu'il l'achève, il va, à Rome, disputer les questions *Sur la puissance*, écrire la *I^a Pars* de la *Somme de théologie*, commenter le traité *De l'âme* d'Aristote; puis viendra à Paris et à Naples, la période d'intense activité qui le verra achever la *Somme de théologie*, écrire ses grands commentaires sur Aristote et bien d'autres oeuvres. Il est donc juste de dire que la *Somme Contre les Gentils* marque pour saint Thomas le milieu, sinon de sa vie, au moins de sa carrière intellectuelle».

¹² Cf. ID., *Saint Thomas et l'Ethique*, in ID., *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1972, pp. XX-XXV; cf. anche F. V. STEENBERGHEN, *Thomas d'Aquin*, in *La Philosophie au XIII^e siècle*, pp. 316-356.

commentaria aristotelica sia nella produzione commentaria scritturale¹³. Ma, anche in questo caso, l'espressione *intentio auctoris* presuppone un approccio qualitativo all'operazione di catalogazione delle sue occorrenze nella produzione commentaria generale di Tommaso d'Aquino; dunque, persino uno studio quantitativo, come quello di Mauricio Narváez, affronta la caratterizzazione e la valorizzazione della produzione commentaria di Tommaso, attraverso un approccio di carattere qualitativo, che individua nell'analisi della modalità esegetica e interpretativa dell'Aquinate il suo mezzo più proprio¹⁴.

Ora, uno dei caratteri, o dei valori, che hanno maggiormente attirato l'attenzione della storiografia rivolta allo studio dei commenti di Tommaso ad Aristotele, sia per le dichiarazioni apparentemente contrastanti dell'autore, in altri luoghi della sua produzione, sia per il contenuto stesso di alcuni luoghi della produzione commentaria aristotelica, è quello epistemologico¹⁵. In altre parole, i commenti devono essere considerati delle 'relazioni oggettive' sul pensiero del Filosofo, oppure come una 'dottrina soggettiva indipendente' dell'Aquinate¹⁶? A quale scienza appartiene la produzione commentaria aristotelica di Tommaso, che non si è mai palesato come *philosophus*

¹³ Cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, Louvain – Paris – Walpole 2012, (Philosophes Médiévaux, LVII), pp. 2-40.

¹⁴ Si tratta di un'analisi del 'come' condotta sul presupposto teoretico che l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer coincida con la totalità dell'ermeneutica empiricamente e storicamente possibile; cf. ID., *Thomas d'Aquin Lecteur*, p. 15: «Plus précisément, il s'agit de prendre une locution liée aux procédés interprétatifs, de rassembler à partir de celle-ci des unités textuelles où un travail herméneutique est explicite, d'entreprendre alors l'analyse de ces unités pour définir la locution, mais surtout de déterminer la fonction de la locution dans ces ensembles textuels pour comprendre le mécanisme herméneutique contenu»; cf. anche *Ibidem.*, p. 17: «À cet égard, il nous faut mettre cartes sur table et signaler au lecteur qu'une référence a accompagné nos recherches et certainement exercé une influence qui dépasse largement notre conscience de celle-ci. Il s'agit de l'oeuvre de Hans-Georg Gadamer, qui a été décisive dans les questions que nous avons adressées à l'oeuvre de l'Aquinate».

¹⁵ Assumo qui il termine significando sia il carattere generale della conoscenza prodotta dai commenti ad Aristotele di Tommaso, cioè se oggettiva o soggettiva, fedele od originale, scientifica o confessionale, sia, in senso stretto, il sapere scientifico a cui appartiene, se filosofico o teologico. Sul duplice impiego di questo termine, in lingua italiana, francese e tedesca per contaminazione dall'inglese si veda la voce di enciclopedia curata da Marco Buzzoni; cf. M. BUZZONI, *Epistemologia*, in *Enciclopedia Filosofica: Dom-Fic.*, Milano 2006, IV, p. 3450.

¹⁶ M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin*, in *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scolastik und Mystik*, vol. 1, München 1926, p. 297: «Gegenstand lebhafter Erörterung und verschiedener Beantwortung ist die Frage, ob die Ausführungen in den thomistischen Aristoteleskommentaren lediglich als objektives referat über den aristotelischen Gedanken oder aber auch als selbständige subjective Lehrmeinung des Aquinaten zu betrachten sind»; cf. anche J. -P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas. Sa personne et son oeuvre*, Paris 2015, pp. 303-307.

peripatetico, ma solo come *sapiens* e *theologus*¹⁷? I commenti ai libri di Aristotele sono un'opera di *philosophia* o di *theologia*¹⁸? Si possono utilizzare per individuare un originale pensiero filosofico di Tommaso d'Aquino, oppure bisogna guardare alla sua produzione teologica¹⁹?

L'attenzione della storiografia per il carattere epistemologico dei commenti di Tommaso, e la formulazione di simili interrogativi, si può spiegare sulla base di motivi diversi, che vanno dalle cause storiche che hanno dato impulso agli studi medievistici, all'influsso esercitato dalle principali ricostruzioni storiografiche degli studiosi del XX secolo. Tra le cause storiche, la comparsa, nel 1879, della lettera enciclica *Aeterni Patris* di Leone XIII²⁰, ha dovuto giocare un ruolo cruciale nella formulazione dell'interrogativo riguardante i luoghi della produzione dell'Aquinate più adatti all'espunzione di una «filosofia cristiana»²¹; e dunque, nell'alimentare l'interesse per il valore

¹⁷ Si veda l'epistola al Maestro Generale dell'Ordine Giovanni da Vercelli; cf. TOMMASO, *Responsiones de 43 articulis*, in *Opuscula*, ed. Leonina, t. XLII/3, Roma 1979, p. 335, 615: «Hec sunt, Pater Reverende, que michi respondenda occurrunt ad presens articulis a vobis transmissis, quamvis plures eorum sint preter limites theologicæ facultatis; sed ex vestra iniunctione factum est michi debitum quod proprii officii professio nullatenus requirebat».

¹⁸ J. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, a c. di A. Maurer, Toronto 1974, p. 213: «Should it not mean that the Aristotelian Commentaries of Aquinas are to be classed as works of sacred theology rather than of philosophy? Is not the procedure in them theological through and through, in contrast to a genuinely philosophical treatment of the Aristotelian text? Does not this mean theology only?».

¹⁹ Dal punto di vista storiografico, l'ultimo interrogativo segue al primo, in accordo a Martin Grabmann, e questo è evidenziato anche dal modo in cui procede Étienne Gilson; cf. M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare*, p. 297: «Es ist ohne Zweifel die Beantwortung von Wichtigkeit für den Umfang des Materials, das bei der Darstellung eines Lehrpunktes des heiligen mit Sicherheit verwertet werden kann»; cf. anche E. GILSON, *Thomas Aquinas*, in *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, p. 367: «As a commentator, Thomas could add to the text something of his own, but this was not his principal intention (...). Generally speaking, however, we must resort to his theological writings in order to find them fully developed, but following a theoretical order».

²⁰ Sulla significatività storico-filosofica della *Aeterni Patris* si veda lo studio di Giuseppe Perini; cf. G. PERINI, «*Aeterni Patris*» (1879-1979), in «*Divus Thomas*», 1 (1979), pp. 3-18.

²¹ Si veda il testo dell'enciclica per cogliere il carattere programmatico della concezione di Leone XIII; cf. LEONE XIII (PAPA), *Epistola Encyclica Ad universos episcopos catholici orbis. De Colenda S. Thomae Philosophia*, in *Sanctissimi Domini Nostri Leonis XIII allocutiones, epistolae, constitutiones, aliaque acta precipua*, vol. I, Brugis et Insulis 1887, pp. 90-107: «Ac primo quidem philosophia, si rite a sapientibus usurpetur, iter ad veram fidem quodammodo sternere et munire valet, suorumque alumnorum animos ad revelationem suscipiendam convenienter praeparare: quamobrem a veteribus modo *praevia ad christianam fidem institutio*, modo *christianismi praeludium et auxilium*, modo *ad Evangelium paedagogus* non immerito appellata est (...). Iamvero inter Scholasticos Doctores, omnium princeps et magister, longe eminent *Thomas Aquinas* (...). Nos igitur, dum edicimus libenti gratoque animo excipiendum esse quidquid sapienter dictum, quidquid utiliter fuerit a quopiam inventum atque excogitatum; Vos omnes, Venerabiles

epistemologico dei commenti. In effetti, l'obiettivo del Pontefice non avrebbe potuto essere più chiaro: fare, del pensiero di Tommaso d'Aquino, in virtù della sua conformità alla dottrina, alla tradizione e al magistero, la filosofia e la teologia ufficiali della Chiesa Cattolica. D'altra parte, l'importanza e l'urgenza di quella che Leone XIII considerava, quasi esplicitamente, come la missione di tutta una vita è testimoniata anche dalla primissima vicenda editoriale della *Leonina*. L'edizione di *Opera omnia*, confessa Louis-Jacques Bataillon, era tanto voluta dal Papa che gli editori dovettero tenere il punto, per realizzarla secondo i migliori criteri scientifici²². Un altro motivo da non sottovalutare è la stessa pubblicazione del primo volume dell'*Editio leonina*, nel 1882²³. Infatti, nella prefazione, gli editori, dopo aver elencato alcune testimonianze del XV secolo, determinano il valore dei commenti ad Aristotele di Tommaso, descrivendone e specificandone le modalità esegetiche. L'Aquinate non si limita a interpretare la *littera* del Filosofo, ma la penetra intimamente, proferendo molte cose dal tesoro delle sue conoscenze, ampliando la dottrina dello Stagirita e correggendola, dove necessario²⁴. In questo senso, il giudizio degli editori non si discostava eccessivamente da quello del maggiore commentatore delle opere di Tommaso, il Cardinal Gaetano (m. 1534)²⁵, secondo cui l'Aquinate commenta Aristotele non solo glossandone il *textus*, ma in quanto *Philosophus*, dal momento che la *philosophia* non concerne se non la verità, e la verità non può essere contraria alla

Fratres, quam enixe hortamur, ut ad catholicae fidei tutelam et decus, ad societatis bonum, ad scientiarum omnium incrementum auream sancti Thomae sapientiam restituatis, et quam latissime propagetis».

²² L.-J. BATAILLON, *Le Edizioni di Opera Omnia degli Scolastici e l'Edizione Leonina*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un Bilancio Storiografico*, Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a c. di R. Imbach – A. Maierù, Roma 1991, p. 153: «Gli editori stavano preparando l'edizione del commento al *De anima* quando un'iniziativa di Leone XIII rimise in causa i loro progressi e il loro stesso metodo. Il Papa s'era già lamentato della lentezza della pubblicazione; colla lettera *Volumen tertium* del 3 ottobre 1886 e, con maggior precisione, in una istruzione mandata agli editori, imponeva delle norme totalmente differenti dalla giusta direzione verso la quale si orientavano gli editori».

²³ Sui primi volumi della *Editio leonina* si veda ancora Louis-Jacques Bataillon; cf. ID., *Le Edizioni di Opera Omnia degli Scolastici*, pp. 150-154.

²⁴ TOMMASO, *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*, praef., ed. Leonina, t. I, Roma 1882, p. CCCXVIVIII: «Scrutatur Angelicus textum Aristotelis, et in antecessum succinta ac perlucida analysi argumentum eiusque partes principales ac subdivisiones ob oculos ponit; deinde ad partes singillatim interpretandas procedit: nec in cortice litterae sistit, sed ad medullam penetrat; ita ut miretur lector tantas divitias in Philosopho esse, quae prima fronte haud conspiciuntur. Verum non Aristotelis mentem solum recitat Angelicus, sed de thesauro suo multa profert, Stagiritae doctrinam mirifice amplificando, corrigendo ubi opus est, illustrando semper, ita nempe ut Expositor Aristotele sapientior videatur».

²⁵ Sul Cardinal Gaetano, al secolo Tommaso De Vio, si veda il prezioso studio biografico di Yves Congar; cf. M.-J. CONGAR, *Bio-Bibliographie de Cajétan*, in «Revue Thomiste», 3 (1934), pp. 1-49.

verità; dunque, il Dottore Angelico commenta spesso Aristotele come *Philosophus*, e cioè in favore della verità²⁶.

L'attenzione per il valore epistemologico dei commenti non ha a che fare solo con cause storiche. Le sue motivazioni vanno forse cercate anche nelle maggiori ricostruzioni storiografiche. Ora, le maggiori ricostruzioni sono state alimentate specialmente dalla correlazione delle attestazioni portate alla luce dal lavoro di raccolta, condotto alla fine del XIX secolo, da Heinrich Denifle: il *Chartularium universitatis parisiensis*²⁷. In effetti, i divieti e le limitazioni dell'insegnamento di Aristotele, diretti esplicitamente a regolamentare la pratica della *lectio*, nella facoltà delle arti di Parigi, promulgati prima, nel 1210, dall'Arcivescovo di Sens, Pietro di Corbeil²⁸, allievo e maestro della facoltà teologica, e poi di nuovo, nel 1215, dal Cardinale legato Roberto di Courson²⁹, evidenziavano, in particolare nelle analisi di Martin Grabmann, l'esistenza di una chiara sensibilità, dei membri della facoltà teologica parigina, non solo circa l'utilizzo della recente strumentazione filosofica aristotelica, in relazione alla comprensione del dato rivelato, ma anche verso la lettura, e l'interpretazione, delle sezioni del *corpus aristotelicum*, come i *libri naturales*, che non risultano

²⁶ TOMMASO DE VIO (CARDINALE GAETANO), *In Angelici doctoris Sancti Thomae Aquinatis Summa Theologica in quinque tomos distributa: cum commentariis Thomae de Vio Cardinalis Cajetani; et elucidationibus literaribus P. Seraphini Capponi a Porrecta Ordinis Praedicatorum*, II-II, q. CLXXII, a. 4, Patavii 1698, p. 910: «In responsione ad quartum ejusdem articuli nota diligenter glossam auctoris ad textum Aristotelis, aut non esse glossam, sed responsionem ad rationem Aristotelis, dicendo, quod ratio illa non est vera de optimis simpliciter, sed ad hoc ex divina electione. Aut, si est glossa, non glossa textus illius, in quantum est Aristotelis, sed in quantum est Philosophi, quoniam philosophiae non est, nisi verorum, e constat, verum vero non esse contrarium. Aristot. autem constat, quod intendit de optimis simpliciter: e scito, quod auctor pluries glossat Aristot. ut Philosophum, non ut Aristot. e hoc in favorem veritatis».

²⁷ Sul *Chartularium* si veda Jacques Verger; cf. J. VERGER, *L'Histoire des Institutions Scolaires et les Études de Philosophie Médiévale*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a c. di R. Imbach – A. Maierù, Roma 1991, pp. 363-364.

²⁸ Si veda il testo del decreto e l'analisi di Martin Grabmann; cf. H. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, p. 70: «Decreta Magistri Petri de Corbolio Senonensis archiepiscopi, Parisiensi Episcopi atque aliorum episcoporum Parisiis congregatorum super haereticis comburendis et super libris Aristotelis aliorumque (...). Quaternuli magistri David de Dinant infra natale episcopo Parisiensi afferantur et comburantur, nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel de secreto, et hoc sub penae xcommunicationis inhibemus»; cf. anche M. GRABMANN, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo. I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX*, vol. I, Roma 1941 (Miscellanea Historiae Pontificae, V), pp. 5 ss.

²⁹ ID., *Chartularium*, pp. 78-79: «Robertus Cardinalis legatus modum legendi in artibus et in theologia, indicat quos libros magistri artium non debeant legere, ordinat disciplina scholarium et generaliter statum Universitatis (...). Non legantur libri Aristotelis de *methafisica* et de *naturali philosophia*, nec *summe* de eisdem (...)»; cf. anche M. GRABMANN, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo*, pp. 7 ss.

immediatamente compatibili con la *fides*³⁰. D'altra parte, è necessario notare che questi divieti hanno conosciuto applicazione soltanto nella città di Parigi, lasciando agli altri centri universitari europei, come Oxford, Tolosa, o forse Napoli, il pieno diritto di integrare i *libri naturales*, e i rispettivi *commenta*, nei programmi e nelle *ratio studiorum* delle loro facoltà delle arti, attirando così larga parte dei *magistri* e degli *studentes* che non avrebbero potuto praticare, o per lo meno non con agio, lo studio di queste discipline³¹. Bisognerà attendere dunque la *Parens scientiarum* di Papa Gregorio IX che, comunque cauto nei confronti dell'utilizzo della strumentazione filosofica nelle discipline teologiche, mitigherà, nel 1231, le precedenti limitazioni, a condizione che una commissione di dotti, presieduta dal teologo Guglielmo di Auxerre, esaminasse i *libri* interessati dai divieti³², emendandoli da tutti gli errori che avrebbero potuto confliggere con la *fides*. Purtroppo, la morte prematura di Guglielmo di Auxerre (m. 1231), e forse anche la mole di traduzioni e di *commenta* già presenti, faranno desistere la commissione dal suo lavoro³³, mentre i *magistri* della facoltà delle arti di Parigi

³⁰ *Ibid.*, p. 64: «Si comprende quindi come la facoltà di teologia e il cancelliere dell'Università di quel tempo non potessero rimanere indifferenti nei riguardi dei movimenti e delle innovazioni scientifiche avvenute nella facoltà degli artisti, le quali potevano infettare le loro facoltà e comprometterne la integrità della dottrina teologica tradizionale».

³¹ H. DENIFLE, *Chartularium*, pp. 129-131: «Epistola transmissa a magistris Tolosanis ad universalis studia alibi florentia. Universis Christi fidelibus et precipue magistris et scholaribus ubicumque terrarum studentibus presentes litteras inspecturis universitas magistrorum et scholarium Tholose studium in nova radice statuentium, vite bone perseverantiam exitu cum beato (...). Hic enim theologici discipulos in pulpitis et populos in compitis informant, logici liberalibus in artibus tyrones Aristotilis eruderant, grammatici balbutientium linguas in analogiam effigiant, organiste populares aures melliti gutturis organo demuleent, decretiste Justinianum extollunt, et a latere medici predicant Galienum. Libros naturales, qui fuerant Parisius prohibiti, poterunt illic audire qui volunt nature sinum medullitus perscrutari». Il corsivo è mio; cf. anche GRABMANN, *I Papi del Duecento e l'Aristotelismo*, pp. 88-95.

³² Si veda il testo della *Parens scientiarum* e la corrispettiva analisi di Martin Grabmann; cf. ID., *Chartularium*, p. 138: «Ad hec jubemus, ut magistris artium unam lectionem de Prisciano et unum post alium ordinare semper legant, et libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quosque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati»; cf. anche M. GRABMANN, *I Papi del Duecento*, pp. 95-108.

³³ Non è più possibile sostenere l'ipotesi di Roland de Vaux, a seguito delle scoperte di René-Antoine Gauthier. Le traduzioni arabo-latine di Michele Scoto dovevano essere in circolazione da un pezzo, se un *magister*, come quello del *De anima et de potenciis eius*, ha potuto redarre un trattato simile; cf. ID., *I Papi del Duecento*, p. 108: «È possibile che la morte di Guglielmo di Auxerre, capo di questa commissione (3 nov. 1231), sia stata la causa che questo lavoro di revisione languisse e, come sembra, rimanesse senza risultato. R. De Vaux esprime l'opinione, senza dubbio molto attendibile, che la traduzione del commentario d'Averroè all'Aristotele, edita da Michele Scoto in questo stesso tempo, affrettò la fine del lavoro di revisione»; cf. GAUTHIER, *Le Traité De Anima et De Potenciis eius d'un Maître ès Arts*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), p. 25: «Le *De Anima et de potenciis eius* (...) il nous montre que vers 1225 Averroès, au moins ses grands commentaires sur la *Metaphysique* et surtout sur le livre *De l'ame*, est déjà bien connu à la faculté des arts, et il nous fait assister, dès 1225, à la naissance du premier averroïsme, celui qui

non solo non smetteranno di *legere* i *libri* di Aristotele³⁴, specialmente quelli non colpiti dalle limitazioni³⁵, ma continueranno a commentarli e a integrarli nei programmi di studio, secondo la loro sensibilità e le loro conoscenze, finché non delibereranno, nel 1255, di renderli i libri di testo base per l'insegnamento delle discipline filosofiche.

Qual è dunque la relazione di causalità fra le attestazioni storiche concernenti le limitazioni dello studio di Aristotele e l'attenzione per il valore epistemologico dei commenti di Tommaso? In realtà, l'Aquinate appartiene a un'altra generazione di *studentes* e di *magistri*. La sua formazione filosofica risale alla frequenza dei corsi allo *studium* di Napoli (1239-1244 ca.), in cui divieti e limitazioni parigine non avevano avuto applicazione. L'unica connessione potrebbe risalire invece al suo ingresso nell'Ordine di San Domenico, le cui costituzioni primitive limitavano, per i *fratres*, lo studio delle discipline profane, specificando al contempo la possibilità di ottenere delle deroghe³⁶. Di conseguenza, anche dopo il suo ingresso nell'Ordine, Tommaso può aver trovato meno difficoltà del previsto nello *studium philosophiae*³⁷, se solo non disponessimo di un'attestazione chiara, nel

découvre dans Averroès une nouvelle forme de l'aristotelisme (...); cf. B. BAZÁN, *Was There Ever a «First Averroism»?*, in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, a c. di J. Aertsen, Berlin 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), pp. 31-53.

³⁴ Si veda Olga Weijers su questo, ricordando piuttosto il caso di Giovanni de la Rochelle, autore di un *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae* (1233-1239 ca.), che risale probabilmente già al suo insegnamento alla facoltà delle arti; cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout 1996 (Studia Artistarum Subsidia), p. 17: «Troisièmement, c'est qui fut interdit, c'est la lecture publique, l'enseignement de ces textes et non la lecture privée, qui a toujours continué et dont on trouve de nombreuses traces pendant toute la période de l'interdiction. Le Pape Grégoire IX mourut en 1241. Peu après, Roger Bacon enseignait plusieurs des *libri naturales* à Paris. la 'Guide de l'étudiant', qui date des années 1230-1240, fait mention des livres interdits (...). Bref, on peut sans doute conclure que les livres interdits (...) étaient connus des maîtres parisiens, qui les utilisaient dans leurs commentaires (...); cf. anche GIOVANNI DE LA ROCHELLE, *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, praef., ed. P. Michaud-Quantin, Paris 1964 (Textes Philosophiques de Moyen Age, XI), pp. 7-37.

³⁵ Sull'insegnamento alla facoltà delle arti di Parigi, nel periodo anteriore al 1255, si veda lo studio di Irene Zavattoni; cf. I. ZAVATTONI, *Felicità e Principio Primo. Teologia e Filosofia nei Primi Commenti Latini all'Ethica Nichomachea*, in «Rivista di Storia della Filosofia», 1 (2006), pp. 109-136.

³⁶ B. M. REICHERT, *Acta Capitulum Generalium*, vol. I, in *Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica*, t. III, Romae – Stuttgartae 1898, p. 26, nota 1: «In libris gentilium et philosophorum non studeant, etsi ad horam inspiciant. Seculares sciencias non addiscant, nec artes quas liberales vocant, nisi aliquando circa aliquos magister ordinis vel capitulum generale voluerit aliter dispensare, sed tantum libros theologicos tam iuvenes quam alii legant».

³⁷ Dopo il suo ingresso nell'ordine, è probabile che Tommaso abbia seguito i corsi dei maestri delle arti sull'*Ethica vetus* e sul *De Anima* di Aristotele e, se anche non fosse vero, resta comunque il fatto che ha seguito almeno il corso di Alberto sulla *translatio lincolniensis* dell'*Ethica*; cf. GAUTHIER, *De Alberti Lectura, Thomae interpretationum singulari seminario*, in TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, t. XLVIII, ed. Leonina, pp.235*-

commento di Alberto alle *Epistolae* pseudo-dionisiane, della presenza di alcuni *fratres*, tra i domenicani, che rigettano lo studio delle discipline profane, per ragioni non troppo dissimili a quelle che erano alla base dei divieti del 1210 e del 1215³⁸.

È forse specialmente in virtù di queste attestazioni che, nel 1911, con il suo *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin*, Pierre Mandonnet ha risvegliato l'attenzione dei ricercatori sul valore epistemologico dell'impresa esegetica dei *libri* aristotelici di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, ora incaricati del superiore compito di emendare e di armonizzare Aristotele con la *fides*³⁹. In realtà, non è semplice relazionare causalmente questi dati, che sono comunque dilazionati nel tempo e nello spazio. Ma, non è escluso che la storiografia abbia concentrato la sua attenzione sul valore epistemico dei commenti ad Aristotele di Tommaso, in virtù di una simile ricostruzione del tessuto delle relazioni di causalità fra le diverse attestazioni storiche. Inoltre, esempi, come quelli raccolti dalle *Quaestiones Supra Octo libros Physicorum* di Ruggero Bacone⁴⁰, devono aver rafforzato la rappresentazione dell'esistenza di una vera e propria *querelle*, tesa alla «cristianizzazione», o alla «neutralizzazione», delle sezioni dei *libri* aristotelici, interessate dai divieti e dalle limitazioni del 1210 e del 1215, nonché dalla condizione posta dalla *Parens Scientiarum* del

257*; cf. ID., *Le Sources: le cours de Saint Albert*, in ID., *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, praef., t. XLVIII, p. B41- B45; cf. ID., *Les Commentaires de la Vetus*, in *Sententia libri De Anima*, praef., t. XLV/1, p. 235*ss.

³⁸ ALBERTO MAGNO, *In Epistolas B. Dyonisii Areopagitae*, VIII, n. 2: «Quidam qui nesciunt, omnibus modis, volunt impugnare usum philosophiae, et maxime in Praedicatoribus, ubi nullis eis resistit, tamquam bruta animalia blasphemantes in iis quae ignorant».

³⁹ P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIII^e Siècle*, par. I, Louvain 1911, pp. 29-37: «Nous avons vu Gregoire IX songer à une correction d'Aristote au moment même où il réorganisait l'Université de Paris. Dans cette restauration des écoles parisiennes, une place avait été faite aux nouveaux Ordres des Prêcheurs et de Mineurs, et celle accordée aux Prêcheurs était exceptionnelle (...). Par un coïncidence que l'on pourrait croire étrange et *qui n'est qu'un résultat logique de l'histoire*, c'étaient encore les Dominicains qui allaient être les grands correcteurs d'Aristote. Tandis que les maîtres choisis et officiellement commissionnés pour cette oeuvre n'aborderaient pas ce difficile travail, ou le laisseraient en tel état qu'il était mort-né, les Prêcheurs devaient spontanément l'entreprendre et le mener à terme, si bien que leur revision d'Aristote laisserait bien loin derrière elle, pour l'influence et la renommée, leur correction de la *Bible* et leur compilation du *Corpus juris* (...). Gregoire IX avait sans doute ouvert la voie à une solution du problème en songeant à un correction d'Aristote; mais le procédé préconisé n'étant pas praticable, il n'eut pas de suite, ainsi que nous l'avons déjà dit. *Un esprit cependant se recontera qui, doué à sa vaste compréhension et d'un savoir positif étonnant pour son temps, entrevit la véritable solution à donner au problème de l'introduction et de la vulgarisation d'Aristote dans la société chrétienne*». I corsivi sono miei.

⁴⁰ Cf. RUGGERO BACONE, *Questiones Supra Libros Octo Physicorum Aristotelis*, ed. F. Delorme, Oxonii 1935, pp. 370-392; cf. inoltre L. BIANCHI, *Couper, distinguer, compléter: trois stratégies de lecture d'Aristote à la Faculté des arts*, in *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200 – 1245 environ)*, a c. di O. Weijers, Turnhout 2013 (*Studia Artistarum*, 38), pp. 133-153.

1231, e dalla supposta necessità storica di una correzione, o comunque di una integrazione, attraverso differenti «strategie», del pensiero di Aristotele, nella riflessione degli autori del XIII secolo⁴¹. Tuttavia, l'attuale stato della ricerca sulla produzione commentaria aristotelica dei maestri delle arti colloca l'operazione di Alberto e di Tommaso in un panorama esegetico ben consolidato⁴², in cui le criticità relative all'armonizzazione del discorso aristotelico con la *fides* potrebbero non rivestire già più, almeno ai loro occhi, una cruciale significatività. Al contrario, si deve notare che, dal punto di vista dell'Aquinate, l'esegesi dei *libri* di Aristotele, *strictu sensu*, non ha di per sé nulla a che fare con la *sacra doctrina*: punto, questo, su cui il *theologus* non esiterà a correggere lo stesso Maestro Generale dell'Ordine, cioè il suo superiore⁴³.

A questa, certamente solo probabile, giustificazione dell'attenzione rivolta al valore epistemologico dei commenti di Tommaso, dev'essere aggiunta la complessa vicenda della tematizzazione della categoria storiografica dell'«averroismo latino», nuovamente alimentata dalla correlazione di diverse attestazioni, provenienti sia dal *Chartularium* di Heinrich Denifle, sia dalla produzione degli autori, e in dettaglio da quella di Alberto Magno, di Bonaventura da Bagnoregio, di Sigieri di Brabante, di Boezio di Dacia e di Tommaso stesso. Come hanno chiarito Fernand

⁴¹ Mi riferisco specialmente alle ricostruzioni e alle espressioni utilizzate da Luca Bianchi e da Steen Ebsen, ancora molto legate alla ricostruzione storiografica di Pierre Mandonnet; cf. BIANCHI, *Couper, distinguer, compléter*, Turnhout 2013, pp. 134-135: «Nous ne savons pas si le pape [Gregoire IX] visait une véritable «édition revue et corrigée du corpus aristotelicum ou s'il envisageait d'autres procédés de censure. Quoi qu'il en soit, son projet d'expurgation d'Aristote ne pouvait être réalisé qu'à une échelle très réduite sur le plan de l'édition, de la reproduction et de la diffusion des textes. Pour développer un tel projet, il fallait se placer sur un autre plan: le plan de l'interprétation des doctrines. Il est d'ailleurs évident que l'assimilation, puis l'extraordinaire succès que la philosophie d'Aristote connut à Paris (...) fut rendu possible grâce à l'utilisation des plusieurs stratégies de lecture de ses textes et de neutralisation des éléments contraires à la fois chrétienne (...)»; cf. anche S. EBBSEN, *Exegetic Strategies in Late XIIth and XIIIth Century Logical Commentaries (and a Few Non-Logical Ones)*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon – I. Moulin, Paris 2019, (Publications de l'ICP), pp. 49-69.

⁴² GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Ethique*, in TOMMASO, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1972, pp. XXI-XXII: «Dès avant saint Thomas, les maîtres de la faculté des arts de Paris avaient vu les limites de la morale aristotélicienne, mais de ces limites ils n'avaient pas songé à s'indigner, ni même à s'étonner; tout au contraire, ils les avaient trouvées normales et légitimes: bien loin de blâmer le Philosophe d'avoir ignoré les vérités de la foi, qui sont l'apanage du théologien, ils avaient félicité de s'être sagement cantonné dans le sujet limité qui était le sien (...). Instruit par les maîtres de la faculté des arts et par saint Albert, saint Thomas a donc pu voir les limites de la morale d'Aristote sans être scandalisé et sans avoir à les «corriger» (...).

⁴³ TOMMASO, *Responsiones de 43 articulis*, in *Opuscula*, ed. Leonina, t. XLII/3, Roma 1979, p. 333, 470-480: «Tricesimum quartus articulus est: An illud verbum Philosophi De animalibus libro XVI cap. 6 (...) sic potest vel debet exponi (...). Ad hoc dicendum est quod illam auctoritatem Philosophi hoc modo exponit Commentator eius in VII Metaph. (...). *Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter verba Philosophi exponantur*». L'enfasi è mia.

Steenberghen e Ruedi Imbach⁴⁴, la vicenda storiografica dell'«averroismo latino» è iniziata con le ricerche di Ernest Renan, nel XIX secolo, ma ha trovato coerenza e giustificazione soltanto con gli studi di Pierre Mandonnet che, per primo, ha edito alcuni degli scritti autentici di Sigieri, in cui ha sistematicamente rintracciato tutti e tredici gli articoli della condanna del dicembre 1270. In effetti, agli occhi dello studioso, i tredici articoli rappresentavano il nucleo dottrinale dell'«averroismo»⁴⁵, ossia del «peripatetismo irreligioso»⁴⁶, una delle correnti che animavano il dibattito speculativo del tredicesimo secolo, insieme all'«agostinismo»⁴⁷, rappresentato dai membri della facoltà teologica parigina, che non operavano alcuna «distinzione formale tra il dominio della filosofia e della

⁴⁴ Si noti soprattutto l'illuminante contributo di Ruedi Imbach; cf. STEENBERGHEN, *L'Averroism Latin*, in *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Louvain – Paris 1974, (Philosophes Médiévaux, XVIII), pp. 531-554; cf. inoltre R. IMBACH, *L'Averroïsme Latin du XIII^e Siècle*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un Bilancio Storiografico*, Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a c. di R. Imbach – A. Maierù, Roma 1991, pp. 191-208.

⁴⁵ Cf. DENIFLE, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, t. I, Paris 1889, pp. 486-487: «Isti sunt errores condempnati et excommunicati cum omnibus, qui eos docuerint scienter vel asseruerint (...). Primus articulus est: Quod intellectus omnium hominum est unus et idem numero. 2. Quod ista est falsa vel impropria: Homo intelligit. 3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult et eligit. 4. Quod omnia, que hic inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium. 5. Quod mundus est eternus. 6. Quod nunquam fuit primus homo. 7. Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore. 8. Quod anima post mortem separata non patitur ab igne corporeo. 9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva, non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili. 10. Quod Deus non cognoscit singularia. 11. Quod Deus non cognoscit alia a se. 12. Quod humani actus non reguntur providentia Dei. 13. Quod Deus non potest dare immortalitatem vel incorruptionem rei corruptibili vel mortali»; cf. anche MANDONNET, *Sigier de Brabant*, par. I, Louvain 1911, p. 187: «On a pu voir que les groupes principaux d'erreurs qui constituent le fond des condamnations de 1270 et de 1277 se trouvent formellement dans les écrites de Sigier, ou se rattachent visiblement à son péripatetisme averroïste».

⁴⁶ ID., *Siger de Brabant*, par. I, p. 156: «La condamnation de décembre 1270 avait atteint, au moyen de treize propositions, quatre théories fondamentales du péripatetisme averroïste, réputées erronées: négation de la Providence, éternité du monde, unité de l'intelligence dans l'espèce humaine, suppression de la liberté morale. Que ces quatre grandes thèses forment le fond de l'averroïsme, cela ressort encore (...) et surtout de la liste des deux cent-neuf propositions condamnées le 7 mars 1277 (...)».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 50: «En dehors de la direction thomiste, (...) le mouvement doctrinal est constitué par l'influence diffuse et peu homogène de l'augustinisme, embrassant à la fois les thèses principales, pures ou mitigées, de la philosophie platonicienne et la dogmatique élaborée par saint Augustin (...). Voici d'ailleurs à titre de renseignement provisoire, la physionomie générale de l'Augustinisme philosophique médiéval: Absence d'une distinction formelle entre le domaine de la philosophie et de la théologie».

teologia», e al «peripatetismo cristiano»⁴⁸, capeggiato da Alberto Magno e da Tommaso, che «non esitavano a sacrificare l'autorità di Aristotele a ciò che ritenevano la verità», abbandonando il Filosofo ogni qual volta si trovassero «in presenza di una teoria erronea», in relazione alle verità di fede. Di fronte a questo tessuto di relazioni, non era difficile riconoscere negli «averroisti» i fautori di un'esegesi intransigente degli scritti aristotelici⁴⁹, che opponeva le verità filosoficamente dimostrabili alle verità rivelate, come denunciato da Tommaso d'Aquino nel *De Unitate intellectus*, e confermato dalle ulteriori attestazioni presenti nel *Carthularium*, cioè l'interdizione dell'aprile 1272 e la condanna delle 219 tesi del marzo 1277. Di colpo, il tredicesimo secolo non aveva altro significato, per lo studioso francese, che la restaurazione e l'assorbimento degli scritti di Aristotele nel *milieu* cristiano⁵⁰; e dunque, non c'era quasi nient'altro da approfondire, se non il modo in cui Alberto Magno e Tommaso, di contro agli «averroisti» e agli «agostinisti», avevano interpretato Aristotele, ossia se oggettivamente o soggettivamente, a colpi di filosofia o di teologia.

D'altra parte, una nuova edizione degli scritti di Sigieri, e una nuova ricostruzione del suo pensiero, effettuate da Fernand Steenberghen⁵¹, successivamente confermate dalle scoperte di Antoine Dondaine e di Louis-Jacques Bataillon⁵², ridimensionavano l'effettiva portata dell'«averroismo latino», e della «teoria della doppia verità», conseguente alla presunta opposizione⁵³, da parte di Sigieri e di Boezio di Dacia, delle verità filosofiche alle verità di fede. Infatti, non solo Sigieri, negli scritti posteriori al 1272, aveva modificato la sua visione dell'esegesi

⁴⁸ *Ibidem*, p. 144: «Un autre catégorie de commentateurs, tout en empruntant le fond de la science du Stagirite, n'hésitent pas à sacrifier son autorité à ce qu'ils estiment la vérité. Ils abandonnent Aristote quand ils sont en présence d'une théorie qu'ils croient erronée, et ils interprètent dans un sens favorable ses positions douteuses ou indéçises. Dans ce groupe on doit placer, (...) Albert le Grand et Thomas d'Aquin».

⁴⁹ *Ibidem*: «L'une cherche à entrer dans l'esprit du maître pour compléter et développer les points indéçis (...) n'hésitent pas à pousser jusqu'au bout les conséquences des principes posés par Aristote, et à mettre en évidence les solutions qui heurtent le sens d'une saine philosophie».

⁵⁰ Cf. *ibid.*, p. 142: «L'assimilation de la science d'Aristote était le grand problème du XIII^e siècle».

⁵¹ Si vedano i diversi contributi di Fernand Steenberghen; cf. STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédits: Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, vol. II, Louvain 1942 (Philosophes Belges, XIII); cf. anche ID., *La Philosophie au XIII^e siècle*, Louvain – Paris 1966, pp. 357-412.

⁵² Cf. A. DONDAINE – L.-J. BATAILLON, *Le Manuscrit Vindob. lat. 2330 et Siger de Brabant*, in «Archivium Fratrum Praedicatorum», XXXVI (1966), pp. 153-261.

⁵³ ID., *Une Légende Tenace: la théorie de la double vérité*, in *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Louvain – Paris 1974, pp. 555-570.

di Aristotele⁵⁴, ma Boezio di Dacia, differentemente da quanto emerso dalle scoperte di Martin Grabmann e di Géza Sajó⁵⁵, non aveva mai professato una «teoria della doppia verità»⁵⁶, ora ispirata, nei testi delle condanne, allo stesso *De unitate intellectus* di Tommaso⁵⁷. La vera intenzione degli «averroisti», - probabilmente dei semplici maestri della facoltà delle arti impegnati a *legere* i libri aristotelici -, era quella di comprendere il pensiero del Filosofo, piuttosto che di assumere le difese di Averroè⁵⁸. Di conseguenza, Fernand Steenberghen concludeva non più a un «averroismo», che non si sarebbe verificato almeno fino alla ripresa deliberata delle interpretazioni di Averroè in Giovanni di Jundun, ma a un «aristotelismo radicale»⁵⁹, il cui atteggiamento nei confronti dell'esegesi aristotelica veniva ora approfondito dalle ricerche di René-Antoine Gauthier, che individuava, nella *Lectura* di Alberto Magno alla *translatio lincolniensis* dell'*Ethica*, piuttosto che nei difficili *Commenta* di Averroè, la fonte dell'«aristotelismo radicale» di alcuni maestri delle arti posteriori

⁵⁴ Mi riferisco al *De anima intellectiva* di Sigeri e alla datazione stabilita da Fernand Steenberghen; cf. SIGERI DI BRABANTE, *De Anima Intellectiva*, cap. VII, in *Quaestiones in Tertium de Anima. De Anima Intellectiva. De Aeternitate Mundi*, ed. B. C. Bazán, Louvain – Paris 1972, p. 108, 80-85: «Et dico propter difficultatem praemissorum et quorundam aliorum, quod mihi dubium fuit a longo tempore quid via rationis naturalis in praedicto problemate sit tenendum, et quid senserit Philosophus de dicta quaestione; et in tali dubio fidei adhaerendum est, quae omnem rationem humanam superat»; cf. STEENBERGHEN, *Siger de Brabant*, vol. II, Louvain 1942, pp. 553-554.

⁵⁵ Cf. M. GRABMANN, *Die Opuscula de summo bono sive de vita philosophica und de sompniis des Boethius von Dacien*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. II, Munchen 1936, pp. 200-224; cf. anche G. SAJÓ, *Un traité récemment découvert de Boèce de Dacie De mundi aeternitate*, Budapest 1954, pp. 71-74.

⁵⁶ Si confronti la posizione di Fernand Steenberghen con studi più aggiornati sulla posizione effettivamente sostenuta dal filosofo danese; cf. STEENBERGHEN, *Une Légende Tenace: la théorie de la double vérité*, p. 561: «Non seulement Boèce n'enseigne pas la théorie de la double vérité, mais sa thèse fondamentale et le but de son exposé est d'établir qu'il n'existe aucun désaccord réel, aucun contradiction véritable entre les affirmations de la philosophie et celles de la foi»; cf. anche BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo*, intr., a c. di L. Bianchi, Milano 2003, pp. 30-73; cf. anche L. BIANCHI – E. RANDI, *Le verità dissonanti. Aristotele alla fine del Medioevo*, Bari 1990, pp. 43-44.

⁵⁷ Si vedano anche i contributi di Alain De Libera su questo punto; cf. STEENBERGHEN, *Une Légende Tenace*, p. 570: «On le voit, ce sont les opposants des maîtres hétérodoxes qui ont voulu les acculer à la théorie de la double vérité, de manière à montrer que leur position était absolument intenable»; cf. anche A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris 1993, p. 415: «En stigmatisant l'admission de deux vérités contraires, l'évêque atteignait sous une autre formulation logique, les averroïstes stigmatisés par Thomas dans le *De unitate intellectus*».

⁵⁸ SIGERI, *De anima intellectiva*, prolog., ed. B. C. Bazán, Louvain – Paris 1972, p. 70: «Et ideo, exposcentibus amicis, eorum desiderio pro modulo nostrae possibilitatis satisfacere cupientes, quid circa praedicta sentiendum sit secundum documenta philosophorum probatorum, non aliquid ex nobis asserentes, praesenti tractatu proponimus declarare». I corsivi sono miei.

⁵⁹ Cf. STEENBERGHEN, *L'Averroïsme latin*, in *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Louvain – Paris 1974, (Philosophes Médiévaux, XVIII), p. 546-554.

all'interdizione del 1272 e alla condanna del 1277⁶⁰. Di qui l'intuizione originaria dell'editore leonino: cercare a ritroso, non tanto nei *Commentaria* di Averroè, quanto piuttosto negli scritti dei teologi, specialmente di Alberto, di Robert Kilwardby, di Bonaventura e di Tommaso, le radici dell'«averroismo latino», non più inteso semplicemente come una posticcia «teoria della doppia verità», ma nei suoi unici significati muniti di effettiva attestazione storica: 1) la dottrina dell'unità dell'intelletto, attribuita da Tommaso ai *sectatores* di Averroè nel *De Unitate Intellectus*; 2) e la sua 'ricezione' nella produzione degli autori del tredicesimo secolo. Ne risultavano i contributi eclatanti, ora abbastanza avversati, di René-Antoine Gauthier: la prima attestazione di un riconoscimento, e di una conseguente denuncia, dell'errore dell'unità dell'intelletto risale, di fatto, al corso di Alberto sul *De divinibus nominibus* dello pseudo-Dionigi, e alla coeva *Lectura cum quaestionibus* dell'*Ethica* di Aristotele, nonché alle dichiarazioni di Robert Kilwardby e di Bonaventura di Bagnoregio nei loro *Scripta* sulle *Sententiae*⁶¹. Dunque, l'«averroismo latino» era un'«invenzione dei teologi», e la dottrina dell'unità dell'intelletto, combattuta a colpi di condanne, nient'altro che un errore diffuso dalla loro stessa acribia nello studio dei *libri naturales* e dei loro *commenta*⁶². Insomma, la sorte che Fernand Steenberghen aveva riservato alla «teoria della doppia verità», toccava ora anche alla dottrina dell'unità dell'intelletto⁶³.

Quanto alla 'ricezione' dell'«averroismo», ossia del *Commentarium magnum in librum De anima* di Averroè, René-Antoine Gauthier, portando alla luce il trattato *De anima et de potentiis eius*

⁶⁰ Cf. R. -A. GAUTHIER, *Trois Commentaires «Averroïstes» sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 16 (1947-1948), pp. 187-293.

⁶¹ GAUTHIER, *Le Grand Commentaire sur le Livre de l'Âme dans l'œuvre de Saint Thomas*, in TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri de anima*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, pp. 221*-222*: «En 1250, en effet, dans le cours qu'il donne à Cologne sur le livre *De noms divins* de Denys, saint Albert dénonce une erreur que peu après, dans ses cours sur l'*Éthique à Nicomaque*, il attribuera expressément à Averroès (...). Au livre II de son Commentaire sur les *Sentences*, enseigné à Oxford, Robert Kilwardby durcit déjà l'erreur d'Averroès (...). Également au livre II de son Commentaire sur les *Sentences*, enseigné en 1252 à Paris, saint Bonaventure est plus net encore (...). Tout invite donc à croire que l'«averroïsme latin» est invention de théologiens».

⁶² ID., *Le Grand Commentaire sur le Livre de de l'Âme*, in *Sententia libri de anima*, p. 222*: «Ironie du sort! Cette 'hérésie', qui n'existait pas avant eux, a existé grâce à eux».

⁶³ A tal proposito, si vedano le posizioni assunte da René-Antoine Gauthier sulle *Quaestiones in tertium de anima* di Sigieri (1265 ca.), confrontandole però anche con le ricostruzioni più aggiornate di Bernardo Bazán; cf. GAUTHIER, *Notes Sur Siger de Brabant: I. Siger en 1265*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 2 (1983), p. 201-232; cf. anche B. C. BAZÁN, *13th Century Commentaries on De Anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV)*, Atti de colloquio (Firenze – Pisa, 19-22 ottobre 2000), Turnhout 2002, pp. 158-167.

di un maestro delle arti⁶⁴, risalente al 1225, aveva potuto accertare l'esistenza di un «primo averroismo», cioè di una prima 'ricezione del *Commentarium* di Averroè', che non aveva dato adito ad alcuna interpretazione dell'*intellectus* aristotelico, nella direzione di un *intellectus separatus* e unico per la *species* umana. Al contrario, l'autore del *De anima et potenciis eius* contrapponeva, all'interpretazione avicenniana dell'*intellectus separatus*, l'«esegesi ingenua» di Averroè, in accordo a cui l'*intellectus* è una *potentia* e una *pars animae*⁶⁵. Dunque, l'editore leonino era spinto a distinguere un «secondo averroismo», ossia una 'seconda ricezione del *Commentarium* di Averroè', quella dei teologi appunto, che avevano scoperto, tra il 1250 e il 1252, - anno in cui Alberto tiene a Colonia il suo corso sulla *translatio lincolniensis* dell'*Ethica* -, la dottrina dell'unità dell'intelletto⁶⁶.

Di recente, Bernardo Bazán, l'editore di molti degli scritti di Sigieri e di alcuni maestri delle arti, ha però avversato la ricostruzione di René-Antoine Gauthier, sostenendo che la dottrina dell'unità dell'intelletto non sia una semplice «invenzione» dei teologi, ma un'opzione interpretativa effettivamente abbracciata dal filosofo islamico⁶⁷, mentre la dottrina, in accordo a cui l'*intellectus* è

⁶⁴ Cf. GAUTHIER, *Le Traité De Anima et De Potenciis eius d'un Maître ès Arts*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 66 (1982), pp. 3-26.

⁶⁵ Sulla base di questa, e di altre attestazioni, René-Antoine Gauthier era incline a distinguere una fase anteriore alla ricezione latina del *Commentarium magnum* di Averroè caratterizzata dal'influsso del *Liber De Anima* di Avicenna; cf. ANONIMY MAGISTRI ARTIUM, *De anima et de potenciis eius*, ed. R.-A. Gauthier, in *Le Traité De Anima et De Potenciis eius d'un Maître ès Arts*, in «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 66 (1982), p. 51, 445-455: «Et in hoc erravit Avicena, quia posuit intellectum agentem separatum ab anima, puto intelligenciam sive angelum, sicut sol est separatus a visu. Set non est dubium hunc intellectum esse potentiam anime, cum in potestate anime sit intelligere quando vult ! ex hoc enim sequitur quod et fantasmata sunt semper ei presentia, et intellectus agens qui abstrahit species a fantasmatibus est copulatus anime sicut potentia eius»; cf. inoltre GAUTHIER, *Notes sur Les Débuts du Premier «Averroïsme»*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), pp. 334-335.

⁶⁶ Cf. GAUTHIER, *Notes sur Les Débuts du Premier «Averroïsme»*, p. 335: «Cet averroïsme-là nous étonne, habitués que nous sommes au deuxième averroïsme, celui qui fait d'Averroès le champion de la séparation non seulement de l'intellect agent, mais aussi de l'intellect possible»; cf. anche ID., *Le Traité De Anima et De Potenciis eius*, p. 19: «Il faudra attendre les années 1250-1252 pour que S. Albert dans son cours sur l'*Éthique* reporté par S. Thomas dénonce expressément dans Averroès l'hérétique qui a enseigné qu'après la mort il ne rest qu'une seule âme pour tous les hommes: alors seulement sera tournée la première page de l'histoire de l'averroïsme».

⁶⁷ Sulla dottrina di Averroè si veda sempre Bernardo Bazán; cf. B. C. BAZÁN, *Was There Ever a «First Averroism»?*, in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, a c. di J. Aertsens, Berlin 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), p. 33: «Averroès accepted a key premise of their teaching: the agent intellect is a separate substance. Averroès originality was to formulate the same thesis for the material intellect and to explain the operational relationship by means of a sophisticated theory concerning the intelligible object (*intellectum speculativum*). In this respect, the expression «First Averroism» does not seem to define properly the teaching of the Latin Masters who taught that the agent intellect is a faculty of the human soul, because this teaching is not an authentic averroistic doctrine»; cf. anche ID., *Intellectum*

una *potentia* e una *pars animae*, il frutto di un «eclettismo» platonizzante, caratteristico degli autori del tredicesimo secolo, piuttosto che un «primo averroismo», o un'interpretazione ingenua di Averroè⁶⁸. Di conseguenza, Alberto, Bonaventura e Tommaso hanno scoperto, nel *Commentarium magnum*, una dottrina, in esso, realmente esistente; e parlare di un «primo», così come di un «secondo averroismo», è fuorviante, dal momento che rischia di oscurare la reale significatività del confronto tra gli autori del tredicesimo secolo, i *libri* di Aristotele e le dottrine contenute nel *Commentarium*. In ogni caso, qualsiasi sviluppo sia destinato a conoscere l'«averroismo latino»⁶⁹, è chiaro che anch'esso deve aver giocato, inizialmente per le ricostruzioni storiografiche di Pierre Mandonnet, di Martin Grabmann e di Fernand Steenberghen⁷⁰, e non da ultimo, per l'attenzione riservata da René-Antoine Gauthier ai luoghi sensibili, per il rapporto tra esegesi di Aristotele e verità di fede in Alberto Magno e in Tommaso, dei commenti «averroisti» all'*Ethica*⁷¹, un ruolo di primo piano, nell'interesse rivolto dalla storiografia al carattere epistemologico dei commenti dell'Aquinate.

D'altra parte, se è difficile stabilire quali siano stati tutti i motivi che hanno risvegliato l'attenzione della storiografia sul carattere epistemologico dei commenti, non è però impossibile determinare quale approccio metodologico essa abbia impiegato per renderne ragione, e per chiarire, se i commenti siano delle relazioni oggettive o soggettive, delle interpretazioni fedeli od originali, delle opere filosofiche o teologiche. In effetti, l'approccio metodologico più diffuso si è rivolto a quel

Speculativum. Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object, in «Journal of the History of Philosophy», 4 (1981), pp. 425-446.

⁶⁸ ID., *Was There Ever a «First Averroism»?*, p. 53: «By stating that the agent intellect is a faculty of the soul that is the form of the body, the Latin Masters proposed an exegesis never advanced by previous commentators. The theoretical foundation of this thesis is the double consideration of the soul as *forma e hoc aliquid* (...). The doctrine is basically an eclectic neoplatonic Aristotelianism. To call it «First Averroism» obscures not only its historical originality, but also its doctrinal meaning».

⁶⁹ Le posizioni di Bernardo Bazán sembrano aver spinto le future ricerche sull'averroismo latino nella direzione di una valorizzazione teoretica del rapporto degli autori del tredicesimo secolo con Averroè, per esempio nei contributi di Antonio Petagine; cf. A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano 2004; cf. anche ID., *'Averroism'. A paradigm of psychology in the Thirteenth Century?*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 29 ottobre – 1 novembre 2005), vol. 2, a c. di G. d'Onofrio, Turnhout 2012, pp. 529-558.

⁷⁰ Si veda ancora Ruedi Imbach sull'influsso esercitato da Fernand Steenberghen e Martin Grabmann; cf. IMBACH, *L'Averroïsme Latin du XIII^e Siècle*, pp. 199-204.

⁷¹ Mi riferisco anche all'influente paragrafo l'*Interprétation Albertino-Thomiste* del saggio di René-Antoine Gauthier; cf. GAUTHIER, *Trois Commentaires «Averroistes» sur l'Ethique à Nicomaque*, p. 229: «Nous n'en retiendrons donc que les textes qui marquent une opposition entre la «Philosophie» et la «Theologie», ou, en d'autres termes, entre la raison et la foi».

singularis e novus modus tradendi che le stesse fonti biografiche di Tommaso mettevano in luce⁷², o per valorizzarne la significatività della produzione, o per dimostrare che il Dottore Angelico era un *sanctus*, in grado di raccordare, sul superiore esempio di Cristo, il vecchio e il nuovo armoniosamente⁷³ (*Mt* 13, 52). In altre parole, se il modo in cui Tommaso commenta Aristotele è oggettivo o soggettivo, fedele od originale, filosofico o teologico, ne seguirà il carattere epistemologico dei commenti, e, a seconda delle caratterizzazioni del modo, si avranno caratterizzazioni dei commenti oggettive o soggettive, fedeli od originali, filosofiche o teologiche. Di conseguenza, il problema del valore epistemologico dei commenti non consisterà effettivamente che nel problema del ‘modo in cui Tommaso interpreta Aristotele’, cioè nel problema ‘esegetico’, o, secondo un’espressione attualmente più diffusa, nel problema «ermeneutico». I contributi di Joseph Owens, tutti rivolti alla «procedura» dei commenti ad Aristotele⁷⁴, di Jean-Pierre Torrell, che ha richiamato esplicitamente l’attenzione degli studiosi su questo problema⁷⁵, oltre ai numerosi

⁷² GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria Sancti Thomae de Aquino*, cap. XVIII, ed. C. Le Brun-Gouanvic, Toronto 1996, pp. 122, 20, 25-129, 5-10: «Erat enim *novos* in sua lectione movens *articulos, novum modum* et clarum determinandi inveniens, et *novas* adducens in determinationibus *rationes*, ut nemo (...) dubitaret quod eum Deus *novi luminis radiis* illustrasset (...). Sub cuius doctoris lucida et aperta doctrina floruerunt quam plures magistri religiosi et seculares, propter *modum docendi* compendiosum, apertum et facilem; qui, pro eo quod fuit *insolitus*, simul cum eius scientia creditur ei fuisse divinitus inspiratus». L’enfasi è mia.

⁷³ ID., *Ystoria*, cap. XXII, pp. 143-144, 10: «Erat enim scriba doctissimus, *proferens nova et vetera* de novo et veteri Testamento».

⁷⁴ J. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, a c. di A. Maurer, Toronto 1974, pp. 214-215: «One may sharpen the question still further. Can the *procedure* in the Aristotelian commentaries be regarded as in any way basically philosophical, in contrast to that of the «basically theological writings»? Are the theological coloring and additions and reservations merely intruded from the outside an occasion demands, in order to make the Stagirite’s doctrine palatable in a Christian milieu and safeguard it from censure-prone ecclesiastical authority? Or must these commentaries be classed as authentically theological documents? In a word, is Aquinas as an Aristotelian commentator writing as a philosopher or as a theologian?».

⁷⁵ J. -P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in *Storia della Teologia*, vol. II, a c. di G. d’Onofrio, Casale Monferrato 1996, p. 859: «Gli studiosi sono oggi particolarmente divisi a proposito della fedeltà di Tommaso ad Aristotele. Oltre alla posizione di Gauthier (...), si possono ricordare le prospettive estreme e contrapposte, di J. Owens (...), secondo il quale Tommaso avrebbe orientato il pensiero aristotelico nel senso di una metafisica dell’essere che gli era in principio totalmente estranea, e di L. Elders (...), che sostiene invece in Tommaso una fedeltà sostanziale, sia pure preliminare ad un approfondimento e superamento in chiave di originalità, al testo di Aristotele; cf. anche ID., *Autorités théologiques et liberté du theologien. L’exemple de saint Thomas*, in «Echoes de Saint-Maurice», 84 (1988), p. 7: «On convient généralement que si le magistère de l’Eglise se prononce, le théologien se doit de l’écouter. De meme, il doit se soumettre à l’imperatif de sa conscience quand la foi est en cause. Mais s’il ne s’agit que d’une autorité strictement intellectuelle, quel sera son comportement? (...). Dans la deuxième partie, plus étendue, je

contributi, comparsi in riviste periodiche, di Leo Elders⁷⁶, di John Jenkins⁷⁷, o in monografie, come quelli di Mark Jordan, di John Wippel e di James Doig⁷⁸, convergono nell'attestare che l'interrogativo sul carattere epistemologico dei commenti, viene risolto, se non in senso assoluto, almeno diffusamente, attraverso la tematizzazione, o l'evidenziazione, del metodo esegetico di Tommaso d'Aquino, considerato nel suo complesso, o in alcuni dei suoi aspetti specifici.

È allora opportuno passare all'analisi dei principali contributi e delle maggiori tematizzazioni del metodo esegetico dell'Aquinate elaborate fino a oggi dalla storiografia, prima di aggredire direttamente i testi, senza un'adeguata cognizione della complessità che la ricerca medievistica ha raggiunto nel corso dell'ultimo secolo, e anche solo nell'arco degli ultimi vent'anni, in cui il confronto sull'esegesi tommasiana ha assunto delle caratteristiche non solo storiche, ma anche teoriche, come evidenziano gli approcci metodologici proposti dai contributi di John Jenkins e di Mauricio Narváez. Nel prossimo paragrafo, cercherò dunque di offrire una ricostruzione della riflessione storiografica sul tema del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, fornendo alcune delucidazioni sulle scelte per la selezione operate all'interno del vastissimo materiale che ne comprende i contributi, e soprattutto sull'ipotesi di storia della storiografia che intendo suggerire analizzando i diversi contributi selezionati. In effetti, come risulterà nel corso del prossimo paragrafo, persino l'interpretazione della storiografia e della letteratura secondaria presenta delle criticità che non possono essere evitate da chi intenda attualmente articolare una ricerca sul modo in cui Tommaso interpreta Aristotele.

rappellerai *les règles d'exégèse qui commandaient le comportement de saint Thomas à l'égard de l'héritage reçu des Anciens, qu'il sagisse des Pères de l'Eglise ou d'Aristote*»; cf. anche ID., *Initiation à Saint Thomas*, pp. 303-307.

⁷⁶ L. ELDERS, *Introduction*, in *Aristote et Thomas d'Aquin. Les Commentaires sur les oeuvres majeurs d'Aristote.*, Paris 2018, p. 17: «Quelques modernes soutiennent que les commentaires sont à un tel degré infectés de la propre philosophie et de la théologie de Thomas qu'ils sont inutiles pour une exégèse historico-critique des travaux d'Aristote».

⁷⁷ Si veda specialmente Pasquale Porro sul passaggio metodologico che ho compiuto in questo paragrafo; cf. J. JENKINS, *Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries*, in «*Medieval Philosophy and Theology*», 5 (1996), pp. 39-62; cf. anche P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, p. 372: «Si potrebbero porre due domande fondamentali sul lavoro intenso che Tommaso ha condotto sui testi aristotelici, una relativa al *come* e l'altra relativa al *perché* (...). Se consideriamo dunque il modo in cui Tommaso affronta la lettura e la spiegazione dei testi aristotelici, non si può fare a meno di rilevare come Tommaso sia un ottimo commentatore (...)

⁷⁸ Cf. M. D. JORDAN, *Thomas's Alleged Aristotelianism or Aristotle among the Authorities*, in *Rewritten Theology. Aquinas after His Readers*, Malden – Oxford – Carlton, 2006 (Challenges in Contemporary Theology), pp. 60-89; cf. anche J. DOIG, *Aquinas Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht – Boston – London 2001 (The New Synthese Historical Library, 50); cf. anche J. WIPPEL, *Thomas Aquina's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 2007 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 47), pp. 240-272.

2. L'esegesi di Tommaso nella riflessione storiografica del Novecento

Sono già state offerte diverse ricostruzioni della riflessione storiografica sul modo in cui Tommaso interpreta Aristotele⁷⁹, e, dal momento che l'interrogativo concerne la sua originalità o la sua fedeltà, talvolta astrattamente opposte, la storiografia è stata anche divisa, in schieramenti opposti: gli «storicisti»⁸⁰, secondo cui l'Aquinate si limiterebbe a offrire una relazione oggettiva dei *libri* di Aristotele, e gli «appropriazionisti»⁸¹, per cui, al contrario, si approprierebbe del pensiero aristotelico, per condurlo nella direzione di un suo, variamente inteso, «sistema»; o ancora, il «partito» di René-Antoine Gauthier, che vorrebbe «sminuire» il valore filosofico dei commenti ad Aristotele⁸², quello di Joseph Owens, in accordo al quale Tommaso avrebbe «orientato» l'interpretazione del Filosofo alla sua «metafisica della partecipazione»⁸³, e quello di Leo Elders, che costituirebbe una sorta di idealistica sintesi degli opposti⁸⁴. Tuttavia, queste e altre ricostruzioni del

⁷⁹ M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas von Aquin, in Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, vol. 1, München 1926, pp. 297-306; cf. anche J. JENKINS, *Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries*, in «Medieval Philosophy and Theology», 5 (1996), pp. 39-40; cf. anche J. -P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in *Storia della Teologia*, vol. II, a c. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, p. 859; cf. anche ID., *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Paris 2015, pp. 303-307; cf. anche J. DOIG, *Aquinas Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht – Boston – London 2001, pp. XI-XVII; cf. anche M. JORDAN, *Thomas Alleged Aristotelianism or Aristotle among the Authorities*, in *Rewritten Theology. Aquinas After His Readers*, Malden 2006; cf. anche J. WIPPEL, *Thomas Aquina's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 2007, pp. 240-241.

⁸⁰ JENKINS, *Expositions of the Text*, p. 40: «In this *historicist* reading (as I shall call it), Aquinas intends only to offer an exegesis of Aristotle's writings, not to present his own views on the matters under discussion».

⁸¹ *Ibid.*: «In this *appropriationist* reading (...), what Aquinas presents in the commentaries are his own views, albeit only philosophical ones which do not rely on Christian revelation».

⁸² Si tratta dell'interpretazione di James Doig e di altri; cf. DOIG, *Aquinas Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht – Boston – London 2001, pp. XI: «For Joseph Owens and R.-A. Gauthier, Aquina's Aristotelian commentaries are theological works».

⁸³ Cf. J. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, a c. di A. Maurer, Toronto 1974, pp. 213-219.

⁸⁴ Si veda Jean Pierre Torrell, confrontando le sue affermazioni con le parole di Leo Elders; cf. J. -P. TORRELL, *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, p. 859; cf. anche L. ELDERS, *The Aristotelian Commentaries of Thomas*, in «The Review of Metaphysics», 1 (2009), p. 32: «I am convinced that in composing these commentaries it was also Thomas' intention, as it had been that of St. Albert the Great, to elaborate a philosophy of nature, metaphysics, and ethics conformed to the truth. This does not mean that Thomas substantially completes the text

supposto problema che dividerebbe, secondo l'espressione impiegata da Jean-Pierre Torrell, gli studiosi, a proposito della fedeltà di Tommaso nella produzione commentaria aristotelica, dipende storicamente dal modo in cui Martin Grabmann, nella prima metà del Novecento, ha ritenuto opportuno presentare uno degli argomenti, letteralmente, di «vivace discussione e di varie risposte», senza nascondere dunque la presenza di sfumature, nelle posizioni assunte dalla storiografia⁸⁵. Di conseguenza, non solo non è necessario seguire una simile divisione nella ricostruzione della riflessione storiografica, ma, nella presente rassegna, mi sforzerò di evidenziare che non esiste alcun tipo di opposizione tra le posizioni sostenute dagli studiosi. Al contrario, la maggior parte di loro ha assunto, in realtà, una posizione sfumata sul modo in cui Tommaso commenta Aristotele. In dettaglio, conformemente alle caratteristiche proprie all'esegesi medievale, evidenziate da Gilbert Dahan⁸⁶, la maggior parte degli studiosi ha piuttosto sostenuto che l'esegesi dell'Aquinate è sia fedele sia originale, e sia scientifica sia confessionale; dunque, né assolutamente «storicista» né assolutamente «appropriazionista», come risulta già dalle dichiarazioni di Pierre Mandonnet sul punto che riteneva forse, tra i più vitali, per la determinazione del «grande problema» del tredicesimo secolo.

D'altra parte, cercherò di non derogare all'individuazione delle posizioni storiografiche più influenti, specialmente quelle formulate da Marie-Dominique Chenu, curandomi di segnalare, in nota, gli avanzamenti compiuti dalla ricerca su conoscenze non ancora a disposizione di alcuni studiosi, che hanno inevitabilmente modificato, o in alcuni casi, invalidato, le loro risoluzioni, all'epoca tuttavia pienamente fondate. Inoltre, poiché una simile considerazione coinvolgerà una quantità notevole di materiale, oltre a limitarmi alla produzione storiografica del Novecento, cercherò, in alcuni casi, di integrare le posizioni storiografiche simili, e dunque paragonabili, rubricandole sotto quelle di uno stesso studioso. Benché questo procedimento non sia corretto, dal momento che presuppone un giudizio di valore, nella maggior parte dei casi, infondato sull'effettiva significatività rivestita dal contributo offerto da uno studioso, sarò tuttavia costretto a compierlo, per non concedere alle ricostruzioni storiografiche anteriori la liceità della divisione in schieramenti che, sulla base delle indagini compiute, e come cercherò di argomentare, non corrisponde allo stato di cose presente nella storia della storiografia, e rischia anzi di annientare i contributi di questo o di quello studioso, per una

of Aristotle where it shows lacunae. He respects the text – the principle is reverenter exponere – apparently convinced that such is not the task of a commentator».

⁸⁵Cf. M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare*, pp. 297-306.

⁸⁶ G. DAHAN, *Le Commentaire de la Bible au Moyen Âge: ses Méthodes et son Actualité*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon – I. Moulin, Paris 2019, p. 87: «Le trait spécifique le plus remarquable est que le commentaire médiéval procède d'une exégèse à la fois confessante et scientifique».

semplice etichetta pregiudicante, come «storicista» o «appropriazionista»: categorie inaccettabili e fortemente irrispettose del valore stesso dei contributi offerti.

Inoltre, articolare questo colpo di sonda nella storiografia è opportuno, non solo dal punto di vista contenutistico, ma anche sotto il profilo metodologico. In effetti, Mauricio Narváez ha sostenuto che la metodologia impiegata dai medievisti⁸⁷, spesso consistita nella tematizzazione dell'esegesi tommasiana, attraverso i luoghi della sua opera in cui è lui stesso a riflettere sull'interpretazione della *sacra scriptura* e delle *aliae scripturae*⁸⁸, non abbia loro consentito di comprendere appieno l'«ermeneutica» di Tommaso d'Aquino, dal momento che quest'ultima consisterebbe, in realtà, in una serie di processi prevalentemente inconsapevoli compiuti dall'autore⁸⁹, che sarebbe possibile conoscere solo attraverso l'analisi di tutti i luoghi della produzione commentaria in cui l'Aquinate impiega l'espressione *intentio auctoris*, che dovrebbe corrispondere alla *pars potior*, o alla chiave di volta, dell'esegesi tommasiana della *sacra scriptura* e delle *aliae scripturae*. Tuttavia, se i processi esegetici compiuti dall'Aquinate sono inconsapevoli, non si vede come possa venirne a conoscenza uno studioso del ventesimo secolo, che appartiene a un'altra tradizione culturale, e impiega un altro linguaggio. Inoltre, la stessa espressione *intentio auctoris* è stata ricavata dalla storiografia sulla base dell'analisi del linguaggio impiegato dall'autore, anche nei luoghi riflessi della sua opera⁹⁰; dunque, la stessa rivendicazione dello studioso non sarebbe possibile, se la storiografia non avesse proceduto

⁸⁷ Cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lector*, Louvain – Paris – Walpole 2012, p. 10: «Nous pourrions faire une étude de la théorie exégétique que l'Aquinate a développée (...). Mais par ce biais on mettrait en évidence parmi les aspects de la théorie interprétative de Thomas d'Aquin uniquement ceux qu'il a envisagés explicitement».

⁸⁸ Utilizzo qui la terminologia impiegata da Tommaso nelle *Quaestiones de quodlibet*; cf. TOMMASO D'AQUINO, *Quaestiones de Quodlibet*, VII, q. 6, a. 3, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXV/1, Roma – Paris 1996, p. 32: «Ad tertium sic proceditur. Videtur quod etiam in aliis scripturis predicti sensus distingui debeant».

⁸⁹ Secondo Mauricio Narváez, in ultima analisi, sono una sorta di principi *a priori* determinati, gadamerianamente, dalla «comunità dei pregiudizi fondamentali» di cui l'autore farebbe parte; cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lector*, pp. 173-175: «Notre hypothèse est que ces critères vont bien au-delà des théories herméneutiques qu'il aurait pu formuler. Bien que Gadamer n'ait nullement évoqué la démarche que nous proposons, il nous semble que c'est justement par l'étude des critères d'interprétation que sera mis à nu ce qu'il appelait «la communauté des préjugés fondamentaux», et plus radicalment la «langue commune» (...). Les critères énoncés dans les textes herméneutiques nous apportent un horizon de compréhension qui dépasse la conscience de son auteur (...). La liste des différents mobilisés dans les textes interprétatifs nous révèle les a priori: le préjugés à partir desquels les textes reçus devenaient pensables».

⁹⁰ La storiografia ha insistito sulla letteralità dell'esegesi di Tommaso, e il *sensus litteralis* è la *intentio auctoris*, da cui l'importanza dell'espressione; cf. TOMMASO, *Pars primae Summae theologiae*, q. 1, a. 10, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. IV/V, Roma 1888, p. 25: «Quia vero sensus litteralis est, quem auctor intendit (...)»; cf. ALBERTO MAGNO, *Super I Sententiarum*, d. 1, a. 5, col. B, ed. A Borgnet, t. XXV, Paris 1893, p. 19: «Scriptura potest attendi penes intentum a scribente, vel penes intentum a Spiritu inspirante et illuminante. Si primo modo, sic est sensus historicus».

alla tematizzazione dell'esegesi dell'Aquinate secondo il suo linguaggio e la sua riflessione su di esso. Di conseguenza, considerare le posizioni assunte dalla storiografia è di cruciale importanza anche dal punto di vista metodologico, dal momento che qualsiasi approccio, anche alternativo a quelli già impiegati, è radicato stabilmente nei suoi contributi e nelle modalità in cui sono stati articolati e offerti all'attenzione della ricerca.

a) *Da Pierre Mandonnet a Étienne Gilson*

Pierre Mandonnet (m. 1936)⁹¹, nonostante il quesito sul carattere epistemologico dei commenti e sull'esegesi tommasiana fosse già stato attenzionato da Ernest Renan⁹², ha esercitato un influsso cruciale sulla ricerca successiva. In effetti, la sua posizione principale sul modo in cui Tommaso commenta Aristotele non solo è alla base delle risoluzioni di Marie-Dominique Chenu, ma è anche a fondamento di quelle a cui molti degli studiosi sono pervenuti di recente. Ora, nella maggior parte dei casi, al fine di ricostruire la sua posizione sull'esegesi tommasiana, la letteratura secondaria fa riferimento a un ridotto capitolo della sua opera maggiore⁹³, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^e siècle*, comparsa nel 1899⁹⁴. Questa è divisa in due *partie*: la prima è dedicata alla tematizzazione dell'«averroismo latino», e del pensiero filosofico di Sigieri di Brabante, mentre la seconda contiene la prima edizione dei suoi scritti. Tuttavia, esistono altri luoghi della *première partie*, come il capitolo settimo, significativamente intitolato *Siger de Brabant Averroïste*, che rivestono ulteriore importanza, per la ricostruzione della sua influente ipotesi.

In accordo allo studioso francese, il tredicesimo secolo, come attestano le limitazioni dello studio di Aristotele del 1210, del 1215, oltre alle parziali aperture della *Parens scientiarum* del 1231,

⁹¹ Per la bibliografia completa si vedano i *Mélanges*, per un profilo storico filosofico di Pierre Mandonnet il contributo di Fernand Steenberghen, mentre per il contesto storico quello di Gian Luca Potestà; cf. *Mélanges Mandonnet. Études d'Histoire Littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, t. 1, Paris 1930 (Bibliothèque Thomiste, XIII), pp. 7-17; cf. anche cf. F. V. STEENBERGHEN, *Aperçus Historiques*, in *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Louvain – Paris 1974, pp. 59-61; cf. anche G. L. POTESTÀ, «La strada di un sano relativismo»: metodo storico e luoghi teologici alla scuola di Le Saulchoir, in *L'Ordine dei Predicatori. Storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a c. di G. Festa – M. Rainini, Roma – Bari 2016, pp. 620-649.

⁹² Si vedano gli avanzamenti di René-Antoine Gauthier su questo punto; cf. ERNEST RENAN, *Averroes et l'Averroïsme*, Paris 1866, pp. 236-246; cf. anche R.-A. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Éthique*, in TOMMASO, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1972, pp. XX-XXV.

⁹³ Cf. J. JENKINS, *Expositions of the Text*, p. 39, alla nota 1.

⁹⁴ Farò riferimento alla seconda del 1911; cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme Latin au XIII^e Siècle*, par. I^a, Louvain (1911²), pp. 328.

è caratterizzato essenzialmente da un unico «grande problema»: l'assimilazione di Aristotele nel *milieu* cristiano⁹⁵. «Agostinisti», «peripatetici religiosi» e «peripatetici irreligiosi», secondo quella che Reudi Imbach ha definito una «noomachia»⁹⁶, si contendono la scena speculativa, conferendo un significato logicamente determinato alle diverse attestazioni storiche. In questo senso, è interessante notare che, secondo Pierre Mandonnet, poiché il progetto di revisione dei *libri naturales* predisposto da Gregorio IX era «nato morto»⁹⁷, e gli «agostinisti», cioè i *magistri* francescani e secolari, erano dei tradizionalisti che ripudiavano l'integrazione di Aristotele, il «risultato logico della storia» era che venisse raccolto e portato a termine dall'ordine domenicano, cioè, in buona sostanza, da Alberto Magno e da Tommaso d'Aquino, due uomini dotati di una rara «potenza di assimilazione», che possedevano, a discapito degli altri *magistri*, una chiara visione del «grande problema» del loro tempo⁹⁸. Sorgeva dunque quasi spontaneo, allo studioso francese, chiarire il modo in cui questi due uomini avessero realizzato quel progetto, a cui nessun'altro avrebbe potuto dedicarsi, e risolto così il problema centrale del loro secolo.

Ora, la soluzione era stata già parzialmente offerta da Ernest Renan, e Pierre Mandonnet la accetta senza riserve: l'esegesi di Alberto sta a quella di Tommaso, come la 'parafrasi' di Avicenna sta al 'commento letterale' di Averroè⁹⁹. Tuttavia, lungi dall'accontentarsi di una simile semplificazione, lo storico francese la approfondisce: Tommaso ha un'esposizione più metodica di quella di Averroè, ed è stato, nel tredicesimo secolo, il «creatore dell'esegesi letterale», metodo che trasferirà anche all'interpretazione della *sacra scriptura*¹⁰⁰. D'altra parte, Pierre Mandonnet, autore

⁹⁵ Cf. ID., *Siger de Brabant*, par I^a, p. 142: «L'assimilation de la science d'Aristote était le grand problème intellectuel du XIII^e siècle. Nous avons suivi le progrès de la fortune d'Aristote dans le monde latin jusqu'au moment où une connaissance avancée de son oeuvre souleva la question de l'interprétation critique de plusieurs de ses doctrines fondamentales, de celles spécialement qui venaient se heurter à l'enseignement chrétien».

⁹⁶ R. IMBACH, L'Averroïsme Latin du XIII^e Siècle, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, p. 198: «De cette vision de ce que j'ose appeler une noomachie (...)».

⁹⁷ MANDONNET, *Siger de Brabant*, par I^a, p. 27: «Par un coincidente (...) qui n'est que le résultat logique de l'histoire, c'étaient encore les Dominicains qui allaient être les grands correcteurs d'Aristote. Tandis que les maîtres choisis et officiellement commissionnés pour cette oeuvre n'aborderaient pas ce difficile travail, ou le laisseraient en tel état qu'il était mort-né, les Prêcheurs devaient spontanément l'entreprendre et le mener à terme (...)».

⁹⁸ Cf. ID., *Siger de Brabant*, p. 36.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 41-42: «On a rapproché (...) le procédé d'Albert de celui d'Avicenne et la méthode de Thomas de celle d'Averroès. L'observation est fondée, bien que (...) elle est plus littérale et plus homogène».

¹⁰⁰ Si tengano a mente gli avanzamenti di Jacques Bataillon, ma anche di Olga Weijers sulla relazione esistente fra la pratica della *lectio* alla facoltà di teologia e alla facoltà delle arti nel tredicesimo secolo; cf. L.-J. BATAILLON, *Les Conditions de Travail des Maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, in «Revue de Sciences Philosophiques et

di una delle più significative edizioni dello *Scriptum super libros Sententiarum* dell'Aquinate, disponeva di una conoscenza formidabile del *corpus* delle opere di Tommaso, e la sua ricostruzione del «modo in cui Tommaso interpreta» non poteva fermarsi a queste semplici considerazioni. Correggendo, a margine, lo studio di Georg Von Hertling sulle citazioni di Agostino nell'opera di Tommaso, offriva allora una sua particolare posizione sull'esegesi tommasiana, ricorrendo al prologo del *Contra Errores Graecorum*, un opuscolo in cui l'Aquinate, rispondendo alla richiesta di analisi, di Papa Urbano IV, del contenuto dottrinale di un libello contenente alcune *auctoritates* dei primissimi Padri della Chiesa, chiarisce alcuni principi metodologici che è necessario adottare nella loro comprensione e interpretazione.

Quod autem aliqua in dictis antiquorum sanctorum inveniuntur quae modernis dubia esse videntur, ex duobus aestimo provenire: primo quidem quia errores circa fidem occasionem dederunt sanctis Ecclesiae doctoribus et ea quae sunt fidei maiori circumspectione traderent ad eliminandos errores exortos, sicut patet quod sancti doctores qui fuerunt ante errorem Arrii non ita expresse locuti sunt de unitate divinae essentiae sicut doctores sequentes; et simile de aliis contigit erroribus. Quod non solum in diversis doctoribus sed etiam in uno egregio doctore Augustino expresse apparet; nam in suis libris quos post exortam Pelagianorum haeresim edidit cautius locutus est de potestate liberi arbitrii quam in libris quos edidit ante praedictae heresis ortum, in quibus libertatem arbitrii contra Manichaeos defendens aliqua protulit quae in sui defensionem erroris assumpserunt Pelagiani divinae gratiae adversantes. Et ideo non est mirum si moderni fidei doctores, post varios errores exortos, cautius et quasi elimatius loquuntur circa doctrinam fidei ad omnem haeresim evitandam. Unde si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abicienda; sed nec etiam ea extendere oportet sed exponere reverenter¹⁰¹.

Agli occhi di Pierre Mandonnet, in questo prologo, l'Aquinate si è spiegato molto bene sul modo in cui comprende l'interpretazione dei Padri e dello stesso Aristotele. In effetti, non ignora lo sviluppo storico del dogma e la diversità delle posizioni che si trovano negli autori, considerando anche lo sviluppo dottrinale del solo Agostino. Questo, precisa lo studioso, è per lui come per noi il «punto di vista storico», di cui Tommaso ha pienamente coscienza¹⁰². Tuttavia, aggiunge, come teologo e come

théologiques», 67 (1983), pp. 417-433 ; cf. anche O. WEIJERS, *Le maniement du savoir*, Turnhout 1996, p. 39, cit : «La méthode de la *lectio* est (...) d'ailleurs commune à toutes les disciplines (...)».

¹⁰¹ TOMMASO, *Contra Errores Graecorum*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XL., Pars Prior, Roma 1967, p. 7 A.

¹⁰² Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant*, pp. 44-45, alla nota 1.

filosofo, non si limita semplicemente a «scrivere la storia», ‘fa’ la storia: crea un «sistema» e delle «esposizioni dottrinali» che mirano alla «verità in sé». In tal modo, quando si confronta con le opinioni dei Padri, o con Aristotele, l’Aquinata le porta e le riduce al «suo proprio senso», interpretandole nella direzione del «sistema» e delle «idee» che ha creato. Di conseguenza, secondo Pierre Mandonnet, al posto di dire che i Padri, Agostino, o Aristotele, si sono sbagliati, o che la pensavano diversamente da lui, li espone *reverenter*¹⁰³.

Grazie alla nozione di *expositio reverentialis*, così tematizzata, Pierre Mandonnet aveva in mano la chiave per caratterizzare non solo l’impresa esegetica più significativa del tredicesimo secolo, quella di Tommaso d’Aquino, ma anche l’opera di Sigieri di Brabante, che doveva riassumere, nei suoi orientamenti intellettuali, i tratti essenziali dell’«averroismo latino». Non a caso, a termine della nota a margine, lo studioso francese rimanda al settimo capitolo della sua opera, quello più delicato: Sigieri di Brabante, *averroïste*¹⁰⁴. Se dunque l’esegesi di Tommaso era sì rispettosa del dato storico, ma anche libera, indipendente e originale, come dimostravano le sue concezioni della storia del pensiero scientifico contenute, per esempio, nella *Sententia libri Ethicorum*¹⁰⁵, allora Sigieri e gli altri «peripatetici irreligiosi» dovevano essere meramente dei servili ripetitori di Aristotele¹⁰⁶, disposti ad ammettere la contrarietà fra le verità filosofiche e le verità di fede, pur di mantenere le conclusioni a cui era giunto il loro maestro, sull’esempio di Averroè che, nei *commentaria*, aveva

¹⁰³ *Ibidem*: «Mais comme philosophe ou théologien, il n’écrit pas l’histoire, mais crée un système et des exposés doctrinaux qui tendent au vrai en soi; et quand il rencontre sur son chemin les opinions des Pères, il les amène et les réduit à son propre sens, en les interprétant dans la direction de son système et de ses idées (...), il les expose *reverenter*, ainsi qu’il appelle cette manière de faire».

¹⁰⁴ *Ibidem*: «On trouvera d’ailleurs plus avant les idées de Saint Thomas sur le progrès historique de connaissances humaines (chap. VII)».

¹⁰⁵ TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, I, I, cap. XI, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVII/1, Roma 1969, p. 39, 35-55: «Et dicit quod eorum quae bene se habent ad aliquid circumscribendum, videtur tempus esse quasi adinventor vel bonus cooperatores, non quidem quod tempus per se ad hoc aliquid operetur, sed secundum ea quae in tempore aguntur. Si enim aliquis tempore procedente det se studio investigandae veritatis, iuvatur ex tempore ad veritatem inveniendam, et quantum ad unum et eundem hominem qui postea videbit quod prius non viderat, et etiam quantum ad diversos utpote cum aliquis intuetur ea quae sunt a praedecessoribus adinventata et aliquid superaddit. Et per hunc modum facta sunt addimenta in artibus quarum a principio aliquid modicum adinventum, (...) *quia ad quemlibet pertinet superaddere id quod deficit in consideratione praedecessorum*». L’enfasi è mia.

¹⁰⁶ Si noti che Sigieri sta solo sovrapponendo disciplina scientifica e libro di testo, esattamente come tutti gli altri maestri delle arti del tredicesimo secolo; cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, p. 145: «Pour Sigier, la philosophie, c’est Aristote, et la raison ne semble pouvoir aboutir qu’à confirmer en tout les sentiments du fondateur du Lycée»; cf. anche BATAILLON, *Les Conditions de Travail*, p. 421.

identificato il *Philosophus* con la *philosophia*¹⁰⁷. Alcuni passaggi del *De anima intellectiva*, in cui Sigieri stava, in realtà, argomentando per concludere alla sua eclettica teoria dell'*unitas in operando* dell'*anima intellectiva* al *corpus*¹⁰⁸, fornivano a Pierre Mandonnet la prova dell'avvenuta comprensione dell'«averroismo» e della sua collocazione nel contesto intellettuale del tredicesimo secolo, cioè in una stretta contrapposizione con l'«ortodossia» e l'opzione esegetica, e dottrinale, abbracciata da Tommaso d'Aquino. Quest'ultimo, - in una logica «antitesi» rispetto a Sigieri¹⁰⁹, servile ripetitore della *intentio* dei *philosophi* -, affermando che il fine della *philosophia* sia quello di conoscere la *veritas*¹¹⁰, ha «corretto», nei *libri* di Aristotele, ciò che era inesatto, e «completato» ciò che era incompleto, tanto che il risultato del suo sforzo di interpretare Aristotele costituirebbe una vera e propria «rivoluzione».

In realtà, le numerose notizie sugli scritti dei maestri delle arti, edite da Martin Grabmann, in quegli stessi anni, erano lì a smentire la ricostruzione «logica» della storia di Pierre Mandonnet, collocando l'esegesi di Tommaso in una tradizione già consolidata. Ciononostante, da questo semplice colpo di sonda nei capitoli di *Siger de Brabant*, si coglie la posizione dello studioso francese, oltre che la sua centralità nell'economia della sua opera: l'esegesi tommasiana è «letterale»; dunque, è anche storicamente consapevole, 'oggettiva'. Tuttavia, differentemente dai non-ortodossi

¹⁰⁷ Si noti che Ibn Rushd non ha mai sostenuto simili posizioni, ma che è Pierre Mandonnet a manipolare alcuni luoghi dei *Commentaria* dell'*Averroes latinus*; cf. ID., *Siger de Brabant*, pp. 149-150, alla nota 1; cf. anche M. CAMPANINI, *L'Intelligenza della Fede. Filosofia e Religione in Averroè e nell'Averroismo*, Bergamo 1989, pp. 9-61.

¹⁰⁸ L'affermazione del filosofo non sembra poi così caustica, dato che coincide con quella dell'«ortodosso» Alberto Magno del *De Physica*, e la separazione degli ambiti epistemologici è diffusa nei commenti dei maestri delle arti; cf. SIGIERI, *De anima intellectiva*, cap. III, in *Quaestiones*, ed. B. Bazán, Louvain – Paris 1972, pp. 83-84, 45-50: «Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita, quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus»; cf. anche ALBERTO, *Physica*, VIII, 1, 1, in *Opera omnia*, t. 4/1, ed. Coloniensis, Müntser 1987, p. 551: «Non enim possumus in Physicis probare, nisi quod sub principiis est physicis: et si nos extendamus nos ad loquendum de his quae supra physica sunt, non possemus esse physici: quia non procederemus ex probatis vel per se notis, sed potius transcenderemus ea quae ratione non valent comprehendi, sicut est creatio et modus creandi omnia simul et divisim».

¹⁰⁹ Si veda lo studio di Luca Bianchi a proposito del fatto che Sigieri non ha di fatto mai servilmente divinizzato Aristotele, ma riconosciuto, con Alberto, che fosse un uomo; cf. L. BIANCHI, «Aristotele fu un uomo e poté errare»: sulle origini medievali della critica al «principio di autorità», in *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, a c. di L. Bianchi, Louvain 1994, pp. 509-535.

¹¹⁰ Cf. MANDONNET, *Siger de Brabant*, pp. 147-148: «Les idées émises par Thomas sur la nature et le développement historique du savoir humain sont le programme qu'il a cherché à réaliser lui-même. Il a emprunté au passé ce qu'il jugeait solidement établi, corrigé ce qui lui semblait inexact, développé ce qui était incomplet».

«averroisti», l'Aquinate pratica quella che lui stesso chiama *expositio reverentialis*, un procedimento interpretativo che gli consente di ridurre Aristotele nella direzione del suo «sistema». E allora, oltre che oggettiva, l'esegesi tommasiana è indipendente, originale e soggettiva. Questo passaggio logico era necessario per caratterizzare l'esegesi sigeriana e l'«averroismo latino» come un movimento «non-ortodosso», logicamente opposto all'«ortodossia» dei due più noti domenicani del tempo.

Martin Grabmann (m. 1949)¹¹¹, oltre che per un'indole poco avvezza alle grandi sistematizzazioni della storia e alle grandi imprese di edizione critica, aveva manifestato più volte un certo sospetto per le posizioni tradizionali¹¹², e il suo contributo sul tema dell'esegesi di Tommaso d'Aquino resta un esempio di equilibrio e di rigore nella considerazione del materiale, dal momento che è il primo a stabilire un raffronto, portato alle sue estreme conseguenze da René-Antoine Gauthier, con la vasta produzione manoscritta, allora inedita, dei *magistri artium* della prima e della seconda metà del tredicesimo secolo. In questo senso, è significativo notare che è stato proprio lo studioso tedesco, con le sue molteplici scoperte di codici nelle biblioteche europee, e con le sue numerose memorie, a dare impulso allo studio della produzione commentaria aristotelica medievale, tracciando le linee metodologiche fondamentali, attualmente in uso dagli studiosi¹¹³. Al metodo esegetico di Tommaso, ossia alla «tecnica», è dedicata parte della memoria *I commenti ad Aristotele di San Tommaso d'Aquino*, rigorosamente tripartita, secondo le linee metodologiche da lui tracciate: 1) sinossi e cronologia dei commenti di Tommaso; 2) tecnica e metodo di interpretazione; 3) traduzioni delle opere di Aristotele e uso delle fonti aristoteliche¹¹⁴. Attraverso questa rigorosa e limpida tripartizione, lo studioso tedesco fornisce una visione completa dei commenti, visione alla base di tutti gli studi futuri: sulla cronologia, sulla tecnica e sul materiale di base.

¹¹¹ Per la bibliografia di Grabmann, il profilo storico filosofico e le concezioni storiografiche si vedano i seguenti studi; cf. M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 3, München 1956, pp. 10-35; cf. anche F. V. STEENBERGHEN, *Figures de Médiévistes*, in *Introduction*, Louvain – Paris 1974, pp. 313-316; cf. anche K. FLASCH, *La Concezione Storiografica della Filosofia in Baeumker e Grabmann*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 67-73.

¹¹² Cf. E. BERTOLA, *Martin Grabmann Storico della Filosofia Medievale*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 3 (1951), pp. 217-218.

¹¹³ Si veda a tal proposito la sintesi degli studi e dei progetti di ricerca offerta dallo stesso studioso in un significativo contributo compendioso cf. M. GRABMANN, *Studi e Ricerche sull'Aristotelismo Medioevale*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 4 (1941), pp. 379-384.

¹¹⁴ ID., *Studi*, p. 379: «La storia dell'aristotelismo costituisce oggi per lo studioso del pensiero e della scienza medievale un vasto campo d'indagine e di lavoro, che a seconda dell'oggetto specifico della ricerca, può dividersi in tre parti principali: I°) traduzioni delle opere Aristoteliche e accoglimento del suo pensiero nel patrimonio culturale europeo; II°) commenti e interpretazioni; III°) uso delle fonti aristoteliche e loro influsso sulla vita spirituale del Medioevo».

D'altra parte, la sua ricostruzione della tecnica e del metodo esegetico dell'Aquinate si riallaccia a quella di Pierre Mandonnet. «È vero», afferma, la tecnica e il metodo impiegati dall'Aquinate sono guidati dal punto di vista dell'«esegesi letterale». Anzi, Tommaso è il «creatore dell'esegesi letterale nel tredicesimo secolo». Vuole riprodurre, il «più fedelmente possibile», il senso della *littera* dei libri aristotelici, fornendo così una «comprensione chiara», «affidabile», del pensiero del Filosofo. In questo sì, l'esegesi tommasiana differisce da quella di Alberto Magno, che ha utilizzato i libri aristotelici, in funzione della redazione dei suoi propri scritti. Tuttavia, stabilire per questo una *aurea proportio* tra Alberto e Avicenna, e tra Tommaso e Averroè, non è corretto. L'Aquinate non ha «adottato», né, tanto meno, «copiato» i *Commentaria* di Averroè, ma ha utilizzato un metodo che era già stato impiegato nell'ambito dell'interpretazione della *sacra scriptura*¹¹⁵. In effetti, la sua tecnica esegetica si basa essenzialmente sulla *divisio textus*, procedimento in uso nella *lectio biblica*, che consente al Dottore Angelico di essere più obiettivo, più affidabile e più rigoroso del filosofo arabo. Dunque, Tommaso «ha il suo proprio metodo», ampiamente consolidato, e in cui è «scaltrito»¹¹⁶. L'obiettivo scientifico di questa tecnica esegetica non è solo quello di spiegare la *littera*, o, come li chiama lui, i *verba Aristotelis*, ma anche quello di mostrare il «filo logico» dei ragionamenti dello Stagirita: è, insomma, una tecnica di evidenziazione del pensiero di Aristotele nel suo farsi, nel suo razionale «divenire». Tommaso intende cioè «scoprire i pensieri» del Filosofo, individuare «il corso del suo pensiero», stabilendo e spiegando il senso letterale, per chiarire «ciò che lo stesso Aristotele intendeva per mezzo delle sue spiegazioni»¹¹⁷.

In conclusione, il suo obiettivo, sostiene Martin Grabmann, è la *intentio Aristotelis*, come attestano le dichiarazioni presenti nei suoi commenti, per esempio nell'*Expositio Peryermeneias*, o nella *Sententia libri Physicorum*¹¹⁸. Questa *intentio* è la «pietra di paragone» sulla base della quale

¹¹⁵ Cf. ID., *Die Aristoteleskommentare*, in *Mittelalterliches Geistesleben*, vol. 1, München 1926, p. 282: «Thomas wird sicherlich die wirklichen Vorzüge der Eidenart des Averroes, Aristoteles zu erklären, wahrgenommen und sich zunutze gemacht haben, aber von einer förmlichen Herübernahme, von einer Copie, von einem eigentlichen Lernen dürfte hier keine Rede sein».

¹¹⁶ *Ibidem*: «Thomas brachte aus seiner Beschäftigung mit der biblischen Exegese und auch aus dem Studium der arabischen Aristoteliker eine Fülle methodischer Grundsätze und Hilfsmittel mit, al er an die Erklärung des Aristoteles herantrat. Aber er hat sich bei und über dieser Interpretationstätigkeit seine eigene Methode geschaffen und ausgebildet».

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 283: «Der hervorstechendste, in all diesen Aristotelesklärungen wahrnehmbare methodische Zug ist das Bestreben, durch Feststellung und Erläuterung des Literalsinns den Gedanken und Gedankengang des Stagiriten aufzudecken, das, was Aristoteles selbst mit seinen Ausführungen beabsichtigte, herauszufinden und klarzulegen. Die *intentio Aristotelis* ist das Ziel, das Thomas bei Herstellung dieser Kommentare fort und fort begleitet».

¹¹⁸ TOMMASO, *Expositio libri Peryermeneias*, l. I, cap. 8, in *Opera omnia*, t. I*/1, ed. Leonina, Roma – Paris, 1989, p. 42, 235-240: «Set hec expositio non videtur esse secundum intentionem Aristotilis»; cf. anche ID., *In Octo Libros*

Tommaso verifica l'attendibilità delle interpretazioni formulate dagli altri commentatori, ed è nuovamente un luogo dell'*Expositio Peryermeneias*, in cui l'Aquinate scarta una *expositio extorta*, a giustificare l'efficace risoluzione assunta dallo studioso tedesco¹¹⁹. D'altra parte, la *intentio auctoris* costituisce solo un «primo tratto» dell'esegesi tommasiana. Infatti, è l'evidenziazione del «metodo seguito da Aristotele», ossia «l'attenta dimostrazione» della «genesì» e del «divenire» del pensiero dell'*auctor*, ad essere «strettamente connessa» con l'attenzione al senso letterale e alla *intentio auctoris*¹²⁰. Prova ne sono le dichiarazioni con cui l'Aquinate stabilisce che il Filosofo definisce, giustifica, risolve, solleva problemi, obiezioni e poi le discute¹²¹. E ancora, sono le molte «osservazioni generali» di Tommaso sul metodo aristotelico a metterne in luce la razionalità scientifica della tecnica esegetica. La scientificità di questa tecnica è tanto sviluppata che, nei commenti, «appare nitidamente l'intera struttura logica» dei *libri* aristotelici¹²².

Per chiarire ulteriormente questi tratti essenziali, Martin Grabmann introduce allora un confronto con i commenti in forma questionativa dei *magistri artium*: Pietro d'Irlanda, Nicola di Parigi e, soprattutto, Sigieri di Brabante, i cui scritti lo studioso tedesco consultava nel ms. Clm 9559 della Biblioteca di Stato di Monaco di Baviera¹²³. Mentre Sigieri, dopo delle semplici *divisio* ed *expositio textus*, basate sulle parole chiave contenute nel testo aristotelico, passa a trattare delle *quaestiones* indipendenti, Tommaso non perde mai di vista la *intentio Aristotelis*. Lo stesso fanno Martino di Dacia, Guglielmo di Ockham e Giovanni Buridano. In altre parole, i maestri della facoltà delle arti usano il testo di Aristotele come semplice «pretesto» per la trattazione delle loro «opinioni

Physicorum Aristotelis Expositio, in *Opera Omnia*, t. II, Roma 1884, l. I, cap. III, l. VI, p. 21: «Sed haec expositio extorta est et contra intentionem Aristotelis, sicut satis apparet litteram inspicienti secundum primam expositionem».

¹¹⁹ ID., *Expositio libri Peryermeneias*, l. II, cap. 2, p. 92, 280 ss.: «Quamvis autem secundum hoc littera Philosophi subtiliter exponatur, tamen videtur esse aliquantulum expositio extorta. (...) Et ideo simplicior et magis conveniens littere Aristotelis est expositio Porphyrii quam Boetius ponit».

¹²⁰ M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare*, p. 284: «Aus diesem ersten charakteristischen Zug der tomistischen Aristotelesexegese lassen sich die weiteren Eigentümlichkeiten derselben unschwer begreifen. Mit dem Achthaben auf den Litteralsinn und die intentio des Aristoteles hängt innig zusammen der sorgfältige Nachweis der von Aristoteles eingehaltenen Methode».

¹²¹ TOMMASO, *Expositio libri Posteriorum*, l. II, cap. 19, in *Opera omnia*, t. I*/2, Roma – Paris 1989, p. 239, 10-15: «Circa primum tria facit. Primo ponit questionem (...). Secundo (...) solvit questionem distinguendo (...). Tertio (...) manifestat positam solutionem (...)».

¹²² GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare*, p. 284: «Die ganze logische Struktur der aristotelischen Texte tritt in diesen Kommentaren uns in scharfen Umrissen entgegen».

¹²³ Si veda il *repertoire* di Palémon Glorieux per le opere contenute nel ms. citato; cf. P. GLORIEUX, *La Faculté des Arts et Ses Maitres au XIII^e siècle*, Paris 1971 (*Études de Philosophie Médiévale*, LIX), pp. 351-354.

filosofiche», mentre le interpretazioni dell'Aquinate seguono da vicino la *littera* e la *mens* di Aristotele¹²⁴. Per questo, nota lo studioso, i manoscritti indicano i commenti di Tommaso con i nomi di *exhibitio*, *sententia*, *lectura*, e mai con quello di *quaestiones*¹²⁵.

Benché alcune di queste osservazioni tradiscano, come ha evidenziato Kurt Flasch¹²⁶, il «presupposto tomistico» di cui sono spesso permeate le analisi dello studioso tedesco, ciò non toglie che la causa della differenza tra la produzione commentaria tommasiana e quella dei maestri delle arti fosse stata comunque individuata: mentre gli scritti dei maestri sono il frutto della pratica della *lectio* e hanno un evidente legame con la didattica, quelli di Tommaso sono dei testi scritti a tavolino, concepiti esclusivamente come delle interpretazioni letterali dei *libri* di Aristotele¹²⁷. Di conseguenza, sembrerebbe anche che Martin Grabmann militasse per un «letteralismo» dell'esegesi tommasiana, o comunque che rientrasse nella schiera degli «oggettivisti» che aveva contribuito a distinguere. Ma non è così. In effetti, lo studioso tedesco sostiene che, in ultima analisi, Tommaso è appassionato e guidato da un «ideale di verità»¹²⁸, espresso chiaramente in un passaggio della *Sententia libri De caelo*, dove considera le posizioni di Alessandro di Afrodisia e di Simplicio sulla *vexata quaestio* del *modus loquendi* di Platone, e risolve l'incertezza dichiarando che, nello *studium philosophiae*, non ci si deve curare delle *sententiae* degli uomini, ma di quale sia la *veritas* delle *res*¹²⁹. Viceversa, molta

¹²⁴ Cf. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare*, pp. 286-289.

¹²⁵ Si vedano gli avanzamenti di René-Antoine Gauthier, osservando tuttavia che, in Martin Grabmann, sono presenti tutti gli elementi che caratterizzano la metodologia e i contenuti dell'editore leonino; cf. R. -A. GAUTHIER, *Les Sources*, in TOMMASO, *Expositio libri Peryermeneias*, praef., in *Opera omnia*, t. I*/1, Roma – Paris 1989, pp. 45*-88*.

¹²⁶ K. FLASCH, *La Concezione Storiografica della Filosofia in Baeumker e Grabmann*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, p. 71: «Tutta l'erudizione storica serve solo per spiegare questo trionfo di una verità fuori del tempo (...)».

¹²⁷ ID., *Die Aristoteleskommentare*, p. 289: «Indessen die Aristoteleskommentare des heiligen Thomas, welche nicht aus dem Unterricht hervorgegangen sind und ausgesprochene schriftstellerische Leistung sind, wollen wirkliche Kommentare sein und stellen sich als primäre Aufgabe, die littera et intentio der aristotelischen Schriften bis in alle Einzelheiten klar und bloß zu legen».

¹²⁸ *Ibid.*, p. 290. cit: «Wir gewinnen aber auch con der edlen leidenschaftslosen einzig und allein durch das Wahrheitsideal geleiteten Denkweise des Scholastikers eine erhabene und erhebende Vorstellung, wenn wir gewahren, wie er überall auch das Wahre und Brauchbare heraushebt und anerkennt».

¹²⁹ Cf. TOMMASO, *In Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio*, l. I, l. XXII, ed. R. M. Spiazzi, Taurini – Romae 1952, p. 109, n. 228: «Dicunt autem quidam quod isti poetae et philosophi, et precipue Plato, non sic intellexerunt secundum quod sonat secundum superficiem verborum; sed suam sapientiam volebant quibusdam fabulis et aenigmaticis locutionibus occultare (...). Quidquid autem horum sit, non est nobis multum curandum: quia studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum».

parte della letteratura si è attaccata a quest'unica occorrenza da lui fornita¹³⁰, per evocare l'«appropriazionismo», la «cristianizzazione», o comunque l'interpretazione «benevolente» di Aristotele¹³¹. Tuttavia, la posizione dello studioso tedesco è più complessa, più sfumata, e sarebbe opportuno osservare con attenzione le sue analisi di alcuni passaggi della *Sententia libri Ethicorum* per constatarlo, precisando che, all'epoca, il problema del valore epistemologico dei commenti non coinvolgeva, o almeno non per Martin Grabmann, il valore filosofico, ma l'«oggettività» o la «soggettività»; e dunque, la possibilità di impiegare, per ricostruire il pensiero di Tommaso, anche i commenti ad Aristotele¹³². Dunque, sebbene, secondo lo studioso, nei commenti Tommaso fissi costantemente la *intentio auctoris*, non trascura tuttavia di aggiungere le sue «osservazioni indipendenti», o di «criticare Aristotele», o di «accertare le contraddizioni» tra filosofia aristotelica e verità di fede, ma sempre «con calma e oggettività»¹³³.

Étienne Gilson (m. 1978)¹³⁴, spesso travisato dalla letteratura secondaria, specialmente da quella nordamericana, non ha mai sostenuto, come del resto Cornelio Fabro, alle cui ricostruzioni sul metodo esegetico talvolta si ispirava, una posizione «storicista». In realtà, il giudizio dipende dai particolari contributi dello studioso francese che vengono chiamati in causa: la *Philosophie au Moyen*

¹³⁰ Si deve notare che è da Martin Grabmann in poi che questo luogo della *Sententia libri De Caelo* è divenuto «famoso»; cf. L. ELDERS, *Aristote et Thomas d'Aquin. Les Commentaires sur les oeuvres majeures d'Aristote*, Paris 2018, p. 212: «C'est à cet endroit que Thomas fait la fameuse observation: «L'étude de la philosophie n'a pas pour but de savoir ce que les gens pensent, mais comment est la réalité (*veritas rerum*)»».

¹³¹ Cf. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, p. 372: «Ma pur subordinando l'individuazione dell'intenzione dell'autore all'accertamento della verità (a differenza dell'attitudine «professionale», ad esempio, di Sigieri di Brabante), Tommaso non si spinge mai al punto di trascurare il primo compito per cercare di cristianizzare immediatamente Aristotele (anche se qualche interpretazione è certamente benevola) o di servirsene immediatamente per i propri scopi».

¹³² Si deve notare che le questioni poste da Joseph Owens sul valore filosofico o teologico dei commenti sono ben diverse dall'originario «tema di vivace discussione» a cui si riferisce Martin Grabmann, e che la nostra unificazione sotto la categoria di «valore epistemologico» è solo un approccio metalinguistico escogitato per giustificare l'unificazione già compiuta da Jean-Pierre Torrell; cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Paris 2015, pp. 303-307.

¹³³ Cf. M. GRABMANN, *Die Aristoteleskommentare*, p. 306.

¹³⁴ Per il profilo storico-filosofico di Étienne Gilson si veda la sua autobiografia, per la bibliografia lo studio di Margaret McGrath, mentre per una ricostruzione critica delle sue posizioni storiografiche gli studi di Fernand Steenberghen e di Alain De Libera; cf. E. GILSON, *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960; cf. anche STEENBERGHEN, *L'oeuvre d'Étienne Gilson*, in *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Louvain – Paris 1974, pp. 63-77; cf. inoltre M. MCGRATH, *Etienne Gilson: A Bibliography*, Toronto 1982 (Studies and Text, 3), pp. 124; cf. anche A. DE LIBERA, *Les Études de Philosophie Médiévale en France d'Étienne Gilson à Nos Jours*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 21-33.

Age del 1922, o la sua versione inglese del 1955, e una nota a margine degli *Elements of Christian Philosophy* del 1959¹³⁵. Se invece ci si concentra, per esempio, su alcuni dei capitoli de *L'Esprit de la philosophie médiévale* del 1932, il punto di vista da cui Étienne Gilson considera l'esegesi medievale è completamente diverso, e avvicina la sua posizione a quella di Pierre Mandonnet, portandola a un nuovo stadio di complessità: quello del «prolungamento», o, se si preferisce, della «totalità della verità», una concezione esegetica che vivifica il pensiero medievale, rendendo allo stesso tempo «triste» il pensiero moderno, accusato di una certa «decrepitezza» dal filosofo francese¹³⁶. D'altra parte, la diversità dei punti di vista assunti dallo studioso nei vari contributi, aiuta nuovamente a chiarire che la riflessione storiografica non ha optato né per la scientificità dell'esegesi tommasiana né per l'originalità, riconoscendo un carattere «duale», o «polare», all'esegesi medievale.

In ogni caso, negli *Elements of Christian Philosophy*, riprendendo una voce di enciclopedia di Cornelio Fabro, Étienne Gilson sosteneva, come nella versione in lingua inglese della *History of Christian Philosophy*, che nei commenti ad Aristotele non è possibile rinvenire il genuino «pensiero filosofico» dell'Aquinate, dal momento che, in quel preciso contesto, l'autore sta solo offrendo una esposizione obiettiva della dottrina di Aristotele. Non è dunque mai in disaccordo con i suoi insegnamenti. Al contrario, in quanto commentatore del Filosofo, Tommaso è politeista, non ammette l'esistenza delle idee divine, nega che il mondo sia stato creato *ex nihilo*, e ancora: che ci sia una divina provvidenza rispetto ai singolari, che la causalità efficiente possa essere distinta da quella motrice, che il mondo sia eterno, che tutto sia o una sostanza separata eterna, o una sostanza composta e soggetta alla corruzione, e infine che sia possibile una immortalità personale dell'anima umana¹³⁷. Insomma, l'*expositor* Tommaso è *totus peripateticus*, come attesta un'osservazione di Agostino Nifo¹³⁸. Di conseguenza, è necessario considerare le opere teologiche, come la *Summa Contra*

¹³⁵ Su questa sfortunata lettura della posizione di Étienne Gilson si veda, per esempio, lo studio di John Jenkins; cf. J. JENKINS, *Expositions of the Text*, p. 40: «Etienne Gilson countered and claimed that Aquinas' «commentaries on Aristotle are so many expositions of the doctrine of Aristotle, not of what might be called his own philosophy».

¹³⁶ Si veda il capitolo intitolato *Le Moyen Age et la Philosophie*; cf. É. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris (1969²), pp. 383-402.

¹³⁷ ID., *Elements of Christian Philosophy*, New York 1959, p. 282: «As Aristotle's *expositor*, Thomas is a polytheist, there are no divine Ideas, the world has not been created *ex nihilo*, there is no divine providence in respect of singulars, there is no efficient causality as distinct from moving causality, the world is necessarily eternal, everything in it is either an eternal separate substance or a perishable compound of matter and form, there is no personal immortality of the soul. This is not to deny, or to minimize, the wide and deep indebtedness of Thomas Aquinas to Aristotle»

¹³⁸ Il testo è citato da Cornelio Fabro e ripreso anche da Louis Geiger, ora ripubblicato in una raccolta dei suoi studi; C. FABRO, *Tommaso d'Aquino*, in *Enciclopedia Cattolica*, XII, Firenze 1954, col. 266; cf. anche L. -B., GEIGER, *Saint Thomas et La Métaphysique d'Aristote*, in *Penser avec Thomas d'Aquin*, a c. di R. Imbach, Fribourg Suisse 2000,

Gentiles, o la *Summa theologiae*, se si vuole enucleare il suo genuino pensiero filosofico¹³⁹. Poco importa, per il filosofo francese, se nelle opere teologiche, l'Aquinate non segue l'ordine della ragione filosofica, ma quello teologico, perché, in ultima analisi, la *philosophie chrétienne* coincide completamente con la *théologie*¹⁴⁰. Ecco dunque che, come in Pierre Mandonnet la questione dell'esegesi tommasiana dei *libri* di Aristotele si intersecava con i presupposti da cui dipendeva la sua ricostruzione della storia del pensiero medievale, così anche in Étienne Gilson, la posizione sul valore epistemologico dei commenti, apre al lettore una finestra sulla sua concezione generale del pensiero filosofico nel medioevo.

D'altra parte, quella appena considerata non è l'unica angolatura da cui è possibile guardare la posizione del filosofo francese sul valore dei commenti e sulla natura dell'esegesi tommasiana di Aristotele. In effetti, se, da un lato, la *philosophie chrétienne* si risolve completamente nella *théologie*, dall'altro, la *théologie*, in forza della *révélation chrétienne*, vivifica la *philosophie*, dotandola delle *vérités* ad essa estranee che si deve sforzare di raggiungere¹⁴¹. Ne consegue che, se, in linea teorica, la filosofia medievale si trova essenzialmente nella produzione teologica, quando le verità dimostrabili razionalmente in filosofia si troveranno a coincidere con alcune delle verità di fede, nella produzione filosofica si potrà scorgere nuovamente la *pars potior* della *philosophie chrétienne*. Questo punto è già perfettamente chiaro all'Étienne Gilson delle primissime riedizioni de *Le*

p. 26: «Expositor Thomas raro aut nunquam dissentit a doctrina peripatetica, fuit enim totus peripateticus et omni studio peripateticus, et nunquam aliud voluit nisi quod peripatetici».

¹³⁹ GILSON, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, Toronto 1955, p. 367: «There is no philosophical writing of Thomas Aquinas to which we could apply for an exposition of the truths concerning God and man which he considered knowable in the natural light of human reason. His commentaries on Aristotle are so many expositions of the doctrine of Aristotle, not of what might be called his own philosophy. As a commentator, Thomas could add something of his own, but this was not his principal intention (...). Generally speaking, however, we must resort to his theological writings in order to find them fully developed, but following a theological order. This is the only mode of historical existence they have and, whatever order of exposition he might have chosen to follow in philosophy, the theology of Thomas Aquinas remains for us the only place where his own rational view of the world is to be found».

¹⁴⁰ STEENBERGHEN, *L'oeuvre d'Étienne Gilson*, Louvain – Paris 1974, p. 72: «On le voit, la thèse de M. Gilson est poussée ici à ses ultimes conséquences: les philosophies du moyen âge ne sont pas seulement des philosophies chrétiennes parce qu'elles ont bénéficié de l'influence de la *révélation* chrétienne, mais parce qu'elles sont nées en symbiose avec la *théologie*; bien plus, parce qu'elles ont été élaborées *par* des théologiens et *pour* la théologie. Enfin nous sommes invités à procéder de la même manière aujourd'hui».

¹⁴¹ ID., *Les Leçons de l'Histoire*, p. 92: «L'influence positive du christianisme a favorisé l'élaboration de philosophies plus riches et plus profondes que celles de l'antiquité païenne (...). Cette situation nouvelle, magistralement décrite par M. Gilson dans *L'esprit de la philosophie médiévale*, explique la fécondité extraordinaire des grandes philosophes du moyen âge».

*thomisme*¹⁴². È dunque perfettamente consequenziale, nel «sistema» del filosofo francese, che la produzione commentaria di Alberto Magno, di Tommaso d'Aquino e di Giovanni Duns Scoto rappresenti uno dei luoghi privilegiati per mostrare il valore del pensiero filosofico medievale e, allo stesso tempo, rispondere alle accuse della storiografia razionalista, secondo cui i medievali sarebbero semplicemente dei «cristiani travestiti da Greci»; e pertanto, il pensiero medievale non avrebbe alcun tipo di significatività per la storia della filosofia, che dovrebbe anzi espungerlo, dedicandosi esclusivamente ai veri filosofi, ossia quelli originali, come Libniz, Spinoza e Kant¹⁴³. «Ma come?», domanda lo studioso, «non abbiamo spesso condannato i medievali d'infedeltà, considerando la libertà di cui fanno prova nei loro commenti?»¹⁴⁴. In effetti, la *connaissance* dei medievali, illuminata dalla *révélation*, li ordina costitutivamente, dalla considerazione di una 'parte' della verità, cioè quella di Aristotele e dei Greci, alla considerazione della 'totalità' della verità. Dunque, nella considerazione dei commenti ad Aristotele, la *connaissance* dei medievali non si ferma, ma «sa sempre dove andare», ossia alla *doctrine de la foi*. E allora, per Étienne Gilson, San Tommaso può scrivere delle pagine sulla *Metaphysica* senza mai dirci che Aristotele ha insegnato la creazione del mondo, né che l'ha negata, perché sa benissimo che il Filosofo non la insegna, eppure ciò che gli interessa è di far vedere che, anche se Aristotele non ha avuto coscienza di questa «verità capitale», i suoi *principes*, restando quelli che sono, non sono meno *capables* di condurre la ragione filosofica ad ammetterla¹⁴⁵. Ecco dunque qual è il metodo esegetico di Bonaventura, di Tommaso e di Giovanni Duns Scoto: «estendere», «prolungare» i principi aristotelici, fino a concludere alla «totalità della loro verità».

¹⁴² É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction au Système de Saint Thomas*, Paris (1922²), pp. 28-29: «La fois dans la révélation n'aura pas pour résultat de détruire la rationalité de notre connaissance, mais de lui permettre au contraire de se développer plus complètement; de même en effet que la grâce ne détruit pas la nature, mais la féconde, l'exalte et la parfait, de même la foi, par l'influence qu'elle exerce de haut sur la raison en tant que telle, permet le développement d'une activité rationnelle d'un ordre plus féconde (...). Il est impossible de feindre qu'une telle pensée ne soit pas pleinement consciente de son but; même dans les commentaires sur Aristote, elle sait toujours où elle va, et elle va, là encore, à la doctrine de la foi, sinon là où elle explique, du moins là où elle complète et redresse».

¹⁴³ GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris (1969²), p. 388: «Qui donc trompe-t-on ici? Ou bien le moyen âge a pris la philosophie grecque au sérieux, et l'on doit reconnaître alors que l'interprétation qu'il en donne n'est ni philosophiquement cohérente, ni historiquement fidèle; ou bien l'oeuvre qu'il poursuivait n'avait aucun rapport avec celle des Grecs, et alors, pourquoi saint Bonaventura et saint Thomas, au lieu de poursuivre hardiment la constitution d'une philosophie spécifiquement chrétienne (...) se sont-ils vêtus de lambeaux arrachés à la pensée antique, au risque de ressembler à des chrétiens déguisés en Grecs (...)?».

¹⁴⁴ ID., *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, p. 387: «En même temps, pour peu qu'on les regarde de près, ces commentaires laissent l'impression d'une liberté telle qu'on les a souvent accusés d'infidélité».

¹⁴⁵ Cf. *ibid.*, p. 401.

Rien d'artificiel dans leur méthode, car ils ne forcent jamais les principes par un violence qui risquerait de les détruire, mais ils les élargissent ou les prolongent autant qu'il faut pour leur faire dire tout ce qu'ils peuvent dire et leur faire rendre la totalité de leur vérité¹⁴⁶.

«Che cos'è dunque», chiede il filosofo francese, «che ci offende dell'attitudine dei maestri medievali?»¹⁴⁷. Cosa abbiamo loro da recriminare, se non il dovere insito nella filosofia, che è ricerca della verità, di spingersi al di là dei progressi compiuti da Aristotele, offrendo un loro contributo? «Triste vecchiaia», soggiunge, quella che ci aspetta, se il pensiero contemporaneo condanna i medievali, per essere stati dei veri filosofi, che hanno guardato ai progressi raggiunti dagli antichi, per cimentarsi, a loro volta, in quella stessa ricerca della verità. E allora, è chiaro che Étienne Gilson non è mai stato uno «storicista», ma che, come gli altri studiosi, è giunto a delle risoluzioni intermedie che, da un lato, hanno cura di stabilire la scientificità dell'esegesi medievale e, dall'altro, la sua costitutiva confessionalità. Certo, assumere la posizione dello studioso, implica anche fare i conti con la sua definizione della *philosophie chrétienne*, un passo, questo, troppo compromettente da compiere, perché significa annientare, *eo ipso*, la possibilità di una *connaissance* dei medievali non ordinata dalla *grâce* a considerare la *totalité de la vérité*, un corollario sistemico che potrebbe escludere l'esistenza di un pensiero filosofico medievale espitemologicamente autonomo¹⁴⁸. Ma il giudizio di valore sul «sistema» gilsoniano esula dall'attuale colpo di sonda storiografico¹⁴⁹.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 402.

¹⁴⁷ *Ibidem*: «Que reste-t-il donc, dans l'attitude des maîtres médiévaux, qui nous offense, ou qui nous gêne?».

¹⁴⁸ Si veda specialmente Fernand Steenberghen sul rischio a cui, in ultima analisi, espone la sistematizzazione di Étienne Gilson; cf. F. V. STEENBERGHEN, *Les Leçons de l'Histoire*, p. 96: «Il n'y a donc pas de «philosophie chrétienne». Cette formule doit être évitée si l'on veut parler correctement et ne pas donner prise à des malentendus. Une philosophie cesserait d'être philosophie dans la mesure où elle deviendrait chrétienne».

¹⁴⁹ Si tenga presente, tuttavia, che, per la presente analisi sull'esegesi tommasiana, la posizione di Étienne Gilson è quasi al limite con quanto affermato dallo stesso Tommaso al maestro generale Giovanni da Vercelli, in cui è evidente che l'*expositio Philosophi* è concepita come un'attività che, di per sé, è di pertinenza esclusiva della ragione naturale, e va svolta unicamente su quel terreno; in tal modo, è evidenziata la possibilità dell'esercizio di una *connaissance* puramente razionale, che può, e anzi deve, svolgere il *chrétienne*, in rapporto a chi non accoglie la sua *révélation*; cf. TOMMASO, *Responsiones de 43 articulis*, in *Opuscula*, ed. Leonina, t. XLII/3, Roma 1979, p. 333, 480, cit.: «Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter verba Philosophi exponantur»; cf. anche ID., *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 2, in *Opera Omnia*, t. XIII, ed. Leonina, Roma 1918, p. 6: «Contra singulorum autem errores difficile est procedere (...), quia *quidam eorum*, ut Mahumetistae et pagani, *non conveniunt nobiscum* in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est». L'enfasi però è mia, ed Étienne Gilson ne era perfettamente consapevole, come chiariscono i testi citati.

b) *Da Marie-Dominique Chenu a René-Antoine Gauthier*

Con Marie-Dominique Chenu (m. 1990)¹⁵⁰, il tema del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele acquista la sua piena coscienza metodologica, mentre le risoluzioni degli studiosi precedenti vengono sintetizzate e sistematizzate, in una visione complessiva e corente, che ha avuto, e ha tutt'ora, un'influenza decisiva sugli studi consacrati all'esegesi tommasiana. Alla base di questa sistematizzazione va certamente collocato il particolare approccio storico-critico dell'intellettuale domenicano allo studio dell'opera e della dottrina dell'Aquinate: entrambe sono strettamente irriducibili, e dunque non astrabili, dal loro proprio contesto storico. In effetti, la *doctrine de saint Thomas*, per quanto sia un *haute savoir*, non è indipendente dal tempo che l'ha vista nascere e dai secoli che l'hanno prodotta, ma è costitutivamente soggetta a un *conditionnement terrestre*, inseparabile dalle *contingences historiques* e dall'accidentalità delle vicende umane¹⁵¹. In quest'ottica, lo studio dell'«opera nel suo contesto», dei «generi letterari» e delle metodologie che l'hanno plasmata, è semplicemente inseparabile dalla comprensione autentica della dottrina del Dottore Angelico. D'altra parte, l'attenzione al contesto e alle condizioni di possibilità dell'emergere della dottrina non implica, per l'intellettuale domenicano, una negligenza nello studio dei testi e delle fonti principali. Al contrario, se è vero che l'esercizio effettivo di quel *haute savoir* supera gli enunciati teorici e metodologici offerti nelle fonti, è solo nella *familiarité affectueuse* con l'insegnamento continuo di un autore che possiamo autenticamente comprenderne l'*esprit*. E dunque, si rende sempre necessario porre gli enunciati espressi e riflessi che Tommaso fornisce del suo metodo come la base solida dell'analisi storico-critica¹⁵². Da questi presupposti, esplicitati nei contributi più

¹⁵⁰ Per una bibliografia si veda il contributo di Maria Luisa Mazzarello, per un profilo biografico quello di Alain De Libera, mentre per l'impostazione storica e metodologica i saggi di Jean Jolivet e di Louis Jacques Bataillon; cf. M. L. MAZZARELLO, *Gli scritti del P. Marie-Dominique Chenu*, in «Salesianum», 42 (1980), pp. 855-866; cf. anche A. DE LIBERA, *Les Études de Philosophie Médiévale en France d'Étienne Gilson à Nos Jours*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 33-39; cf. anche L.-J. BATAILLON, *Le Père M.-D. Chenu et la Théologie du Moyen Âge*, in *Revue de sciences philosophiques et théologiques*, 75 (1991), pp. 449-456; cf. anche J. JOLIVET, *M.-D. Chenu, médiéviste et théologien*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 81 (1997), pp. 381-394.

¹⁵¹ M.-D. CHENU, *Un école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985, pp. 124-125: «Saint Thomas ne saurait entièrement s'expliquer par saint Thomas lui-même, et sa doctrine, si haute et si abstraite soit-elle, n'est pas un absolu, indépendant du temps qui l'a vue naître et de siècles qui l'ont nourrie: conditionnement terrestre de l'esprit, par où les contingences historiques et l'accident humain s'insinuent et s'inscrivent jusque dans la plus spirituelle pensée».

¹⁵² CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie*, Paris (2005²), p. 32: «Comme toujours, il est vrai, l'exercice effectif de cet haute savoir et de ces lois dépasse les énoncés théoriques et méthodologiques qui en sont donnés, et nous permet de les lire dans l'ambiance lumineuse de l'esprit qui les élabore; c'est donc dans la familiarité affectueuse avec

personali di Marie-Dominique Chenu, vale a dire *Une école de théologie*, e *Saint Thomas et la théologie*, è possibile cogliere, nella sua interezza, il procedimento da lui compiuto nella ricostruzione del metodo esegetico di Tommaso: da un lato, questo è strettamente legato alle metodologie e ai «generi letterari» veicolati dal suo contesto storico; dall'altro, sono gli enunciati espressi e riflessi del metodo a costituire il fondamento per la sua tematizzazione.

Se però *Un école de théologie*, e il significativo *Saint Thomas*, possono fornire le linee metodologiche della tematizzazione compiuta dallo studioso, è al secondo e al quarto capitolo della *première partie* dell'*Introduction a l'étude de Saint Thomas* che è opportuno riferirsi per analizzarla, oltre che al breve, ma curciale, *Authentica et Magistralia* de *La théologie au douzième siècle*¹⁵³. Ora, è stato stabilito che, nell'ottica di Marie-Dominique Chenu, è impossibile comprendere le opere dell'Aquinate, senza aver prima enucleato a quale «genere letterario», praticato tra il dodicesimo e il tredicesimo secolo, appartengano¹⁵⁴. Dunque, prima di mettere a tema i commenti stessi di Tommaso ad Aristotele, oggetto del sesto capitolo della *deuxième partie*¹⁵⁵, lo studioso chiarisce il «genere» di cui sono specificazioni, e dunque anche il *milieu* in cui quello stesso «genere» si è formato e sviluppato. Si tratta del *milieu* «scolastico» del dodicesimo secolo, le cui pratiche didattiche si basano essenzialmente sulla lettura dei testi, che verrà in seguito istituzionalizzata nel periodo universitario¹⁵⁶. In questo senso, la fonte privilegiata dello studioso francese è il *Didascalicon* di Ugo di San Vittore¹⁵⁷, in cui la *lectio* è individuata come la pratica più necessaria all'assimilazione e alla trasmissione della conoscenza scientifica. In effetti, con il termine *lectio* si significa, in generale, l'atto di educazione delle *regulae* e dei *praecepta* dai libri di testo, e dunque sia la trasmissione della conoscenza da parte del *lector* sia l'atto di acquisizione dell'allievo sia, in ultima analisi, l'atto della

l'enseignement continu du docteur que nous pouvons saisir son esprit en état de maîtrise théologiques. Toujours est-il que les énoncés exprès et réfléchis que saint Thomas nous fournit de sa méthode sont la base solide de notre analyse».

¹⁵³ Cf. ID., *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris 1950 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, XI), pp. 66-81, 106-126; cf. anche ID., *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris 1957 (Études de Philosophie Médiévales, XLV), pp. 351-385.

¹⁵⁴ Si osservi che i commenti potrebbero essere legati indirettamente alla pratica della *lectio*; cf. R.-A. GAUTHIER, *Le Commentaires de la Vetis*, in *Sentencia libri De Anima*, t. XLV/ 1, Roma – Paris 1984, p. 236*.

¹⁵⁵ Cf. ID., *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, pp. 173-190.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 67: «Toute la pédagogie médiévale est à base de la lecture de textes, et la scolastique universitaire institutionnalise et amplifie ce type de travail».

¹⁵⁷ UGO DI SAN VITTORE, *Eruditionis Didascalicae Libri Septem*, I, 1, PL 176, [739-838], 741A: «Ae praecipuae res sunt, quibus quisque ad scientiam instruitur, videlicet lectio et meditatio».

lettura personale¹⁵⁸. Prova ne sono le limitazioni dello studio di Aristotele, promulgate da Roberto di Courson, che specificano l'esistenza di due specie di *legere*, ossia il *legere publice*, cioè pubblicamente all'università, o il *legere secreto*, vale a dire privatamente e a titolo personale. Di conseguenza, per Marie-Dominique Chenu, l'originario significato della *lectio* del periodo «scolastico» viene risemantizzato ed esteso all'uso scolare e universitario¹⁵⁹. La causa di questa risemantizzazione è costituita dalla «scoperta delle opere dell'antichità» e dal loro «prestigioso successo». Queste opere sono di fatto dei libri di testo, l'acquisizione e la trasmissione dei quali passa per la didattica della *lectio*, esattamente come in teologia il metodo impiegato per decorticare e trasmettere la *doctrina* era la *lectio* sulla *sacra scriptura*, da cui l'uso metonimico del termine *sacra doctrina*, *theologia* e *doctrina theologiae* per indicare la causa, cioè la *scriptura* da cui deriva la *doctrina*, e l'effetto, cioè la *scientia* teologica.

In breve, la *lectio* è la «*méthode normale*» dell'insegnamento che, dalla *lectio scripturalis* si estende, nel periodo «scolastico universitario», alla *lectio* di qualsiasi altro testo, che viene iscritto nei programmi, divenendo così il libro di testo in uso dagli studenti nell'assimilazione della *scientia* che deriva da esso¹⁶⁰. In tal modo, si forma il regime didattico in cui la *scientia* si concentra attorno a un'*auctoritas*, cioè a un testo autorevole nella *scientia* da esso veicolata¹⁶¹. D'altra parte, la *lectio*, per lo studioso, non è soltanto una norma fissa e sterile, ma un «genere» in senso proprio, capace di declinarsi in altre metodologie e tecniche di trasmissione del sapere scientifico¹⁶². Nella misura in cui

¹⁵⁸ UGO, *Eruditionis Didascalicae*, II, 1, PL 176, [739-838], 771C: «Lectio est, cum ex his quae scripta sunt, regulis et praeceptis informamur. Trimodum est lectionis genus docentis, discentis, vel per inspicientis. Dicimus enim lego librum illi, et lego librum ab illo, et lego librum».

¹⁵⁹ CHENU, *Introduction*, pp. 67-68: «Lorsqu'on interdira l'enseignement d'Aristote, le décret portera prohibition de «lire» les ouvrages du Philosophe: de les enseigner, publiquement ou secrètement, ce qui laisse entière la question de la lecture personnelle. Ainsi le vieux mot de la *lectio* (...) se renouvelle dans un sens culturel et scolaire».

¹⁶⁰ ID., *Introduction*, p. 68: «Ces trésors on le veut explorer, et ils deviennent objets d'étude, c'est-à-dire textes d'enseignement. Dans la théologie, qui trouve son objet dans une Écriture porteuse de la révélation, c'était la *méthode normale*, et, par principe, *nécessaire*; mais maintenant, hors cette loi de la croyance religieuse à un livre, c'est dans tous les domaines que le textes sont matière officielle; l'Université, peu à peu, les inscrit dans ses programmes et, selon un prix taxé, requiert les libraires d'en tenir les exemplaires à la disposition des étudiants».

¹⁶¹ Sulla *lectio* si veda ora lo studio più aggiornato di Olga Wijers; cf. WEIJERS, *Terminologie des Universités au XIII^e siècle*, Roma 1987, (Lessico intellettuale europeo, 39), pp. 324-335.

¹⁶² Su questa concezione molto influente si veda ora Francesco del Punta; cf. F. DEL PUNTA, *The Genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and Originality of Medieval Thought*, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, Atti del Convegno Internazionale (Erfurt, 30 agosto 1997), a c. di A. Aertsen – Andreas Speer, Belin – Boston 2012, (Miscellanea Mediaevalia, 26), pp. 138-151.

si affermano altre tecniche, il genere della *lectio* si diversifica e, dalla semplice annotazione verbale, ossia la *glosa*, si estende fino a diventare un commento omogeneo e continuo, l'*expositio*. In effetti, dagli statuti di Roberto di Courson, si palesano due modi di *legere* i libri di Aristotele: *legere ordinarie*, vale a dire una *expositio* completa, tesa alla decorticazione dell'«intelligenza profonda» del testo, e *legere cursorie*, ossia una rapida esposizione dottrinale, che non si «attarda» a evidenziare questo «significato profondo».

Dans son équipement complet, la *lectio* se développe sur trois épaisseurs: *littera*, simple explication des phrases et des mots selon la teneur de leur immédiat enchaînement; *sensus*, analyse des significations de chacun des éléments (...); *sententia*, dégagement de la pensée profonde au delà de l'exégèse, et véritable intelligence du texte¹⁶³.

Pesa, in questa ricostruzione del domenicano, il *Didascalicon* di Ugo, specialmente il *liber secundus*, al capitolo nono¹⁶⁴, intitolato significativamente *de ordine legendi*, ma che è chiaramente legato all'economia del *liber sextus* («quomodo legenda sit scriptura sacra»). Ora, in accordo a quest'ultimo *liber*, ottavo capitolo, l'*expositio* contiene sì tre *res*, ossia la *littera*, il *sensus* e la *sententia* le quali, precisa però il vittorino, non si trovano al contempo in ogni *narratio* del testo scritturale¹⁶⁵. Nella maggior parte dei casi, infatti, la *narratio* ha soltanto la *littera*, cioè la sintassi logico-grammaticale, e il *sensus*, cioè la *aperta significatio*. In altri, invece, ha la *littera* e la *sententia*, e solo in altri ancora, liminari evidentemente, tutte e tre allo stesso tempo. Dunque, la *sententia*, quel *aliud* da *subintelligere*¹⁶⁶, che Marie-Dominique Chenu chiama «intelligenza profonda», potrebbe anche non trovarsi nell'Aristotele della facoltà delle arti. Ma è evidente, come osserva René-Antoine

¹⁶³ Cf. CHENU, *Introduction*, p. 70.

¹⁶⁴ UGO, *Eruditionis Didascalicae*, II, 9, PL 176, [739-838], 771D-772A: «Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. Littera est congrua ordinatio dictionum, quam etiam constructionem vocamus. Sensus est facilis quaedam aperta significatio, quam littera prima fronte praefert. Sententia est profundior intelligentia, quae nisi expositione vel interpretatione non invenitur».

¹⁶⁵ Mi riferisco ora all'edizione critica di Charles Buttimer; cf. UGO, *Didascalicon de studio legendi*, VI, VIII, PL 176, [739-838], 807A, ed. C. H. Buttimer, Washington 1939, (Studies in medieval renaissance latin, 10), p. 125: «Expositio tria continet: litteram, sensum, sententiam. in omni narratione littera est, nam ipse voces etiam littere sunt, sed sensus et sententia non in omni narratione simul inveniuntur. quaedam habet litteram et sensum tantum, quaedam litteram et sententiam tantum, quaedam omnia haec tria simul continet». Il corsivo è mio.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 125-126: «Illa vero litteram et sententiam tantum habet, ubi ex sola pronuntiatione nihil concipere potest auditor nihil addatur espositio. illa sensum et sententiam habet, ubi et aperte aliquid significatur, et aliquid aliud subintelligendum relinquitur quod expositione aperitur». Il corsivo è mio.

Gauthier¹⁶⁷, che lo studioso sta schiacciando i procedimenti esegetici e didattici universitari del tredicesimo secolo sull'esegesi scritturale del dodicesimo, allegorizzando, spiritualizzando e soggettivizzando la pratica esegetica universitaria dei *libri* aristotelici¹⁶⁸. Nessun maestro delle arti, tanto meno un teologo, come Robert Kilwardby, Alberto Magno o Tommaso, cercherebbe mai la *sententia* di cui parla Ugo in un testo che non ha niente di *divinus*, se non il mero e banale *sensus litteralis*. E questo è un dato che lo studioso conosceva e che aveva esplicitato in un'analisi comparata delle *Responsiones* dei tre *theologi*-commentatori al maestro generale dell'ordine¹⁶⁹. In questo capitolo de l'*Introduction*, invece, sembra sostenere qualcosa di nuovo, che non aveva messo in evidenza nella precisa e completa analisi di quei tre testi: l'esegesi dell'Aquinate e dei suoi colleghi è una «lecture» di una *étonnante plasticité*, come chiarirà nel quarto capitolo della *première partie*.

A chaque étage, la qualité de l'exégèse dépendait de la précision et de la pénétration du commentateur; sous son apparence bornée la «lecture» se révélera, nous le verrons (chap. 4), d'une étonnante plasticité. Mais, dans l'ensemble, le travail tendait à demeurer tout analytique, et le texte était saisi plus dans la succession de ses éléments que dans sa masse, dans son organisme.

D'altra parte, come in Martin Grabmann, pesa anche la componente scientifica, non soggettiva, e non confessionale, dell'esegesi medievale, e sarebbe fortemente ingiusto attribuire allo studioso una

¹⁶⁷ R.-A. GAUTHIER, *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem, Alberto fere Interveniente, Thomae Interpretationum, Sed Praesertim Interpretandi Viae, Fontibus, in Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 245*: «Verum tamen, ex disciplina magistrorum artium certis librorum interpretandorum legibus doctus, sat scit Thomas veram scriptoris sententiam non nisi iusta litterae observantia adsequi: tota ergo erraverunt via qui, quid valeret verbum «sententia» in Thomae Sententia Libri Ethicorum, ab Hugone de Sancto Victore quaesiverunt; Hugo «litteram» spernit, «sententiam» extollit, hanc dico «sententiam» quae, dum «profundior» intelligitur, iactat (quippe «profundior» interpreti videtur illa «intelligentia» quam ipse excogitavit, scriptoris vero verba minime praetendunt), litterae verum sensum allegoria irritum facit; quin contra Thomas non suam sed Aristotelem sententiam quamvis mutatis verbis ratam facere submissius credit».

¹⁶⁸ Si veda in questo senso proprio la sezione relativa nel sesto capitolo della *deuxième partie*; cf. CHENU, *Introduction*, p. 179: «Tenir les problèmes ouverts, et, avec eux, le système (...). Attitude extrêmement délicate, une fois de plus, où les limites entre l'authenticité et la trahison peuvent être inconsciemment franchies: mais elle est délicate dans la mesure même où elle est *spirituelle*: l'authenticité est de l'ordre de l'esprit, plus que de l'ordre de la lettre, quoique la lettre et l'esprit ne se puissent pas séparer que le corps et l'âme». I corsivi sono miei.

¹⁶⁹ ID., *Les Réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la Consultation de Jean De Vercelli (1271)*, in *Melanges Mandonnet*, vol. I, Paris 1930, p. 216: «Le 34 question nous donne l'occasion de souligner avec le mot fameux de S. Thomas, son attitude de philosophe chrétien en face d'Aristote: «Nec video quid pertineat ad doctrinam fidei qualiter Philosophi verba exponantur». Ce trait vigoureux, et qui dut porter en son temps, consacre, contre tous les pieux concordismes, le principe d'une exégèse historique d'Aristote, au titre de philosophie pure».

posizione «appropriazionista». Dunque, occorre valutare di nuovo con misura le risoluzioni e le ricerche degli studiosi, senza affrettarsi nell'opporle astrattamente e idealisticamente.

È interessante però analizzare ora l'annunciato quarto capitolo, intitolato *le procédés de documentation*, di cui sono significativi soprattutto i due paragrafi *l'autorité au moyen age*, un'analisi al contempo storica e lessicografica della nozione di *auctor-auctoritas*¹⁷⁰, e *la technique des autorités*, una ricostruzione eccezionale, e molto influente, delle norme che regolano l'uso e l'interpretazione delle *auctoritates* nel tredicesimo secolo, sul modello dei criteri esegetici, enucleati nel *Prologus* del *Sic et Non*, da Pietro Abelardo¹⁷¹. *Auctoritas* è la qualità riferita a un *auctor* che, nel senso originariamente giuridico, designa il garante di un diritto¹⁷². Di conseguenza, il senso originario, giuridico, di *auctoritas* è quello di «garanzia»: un significato che, per Marie-Dominique Chenu, attraversa tutto l'alto medioevo, condizionando il senso comune legato alla *dignitas*, e quindi al più generale concetto di autorevolezza, che consolida progressivamente l'uso della nozione di *auctoritas* in ambito teologico. Ora, l'*auctoritas*, per metonimia, si trasferisce dalla causa, il soggetto che possiede la *dignitas*, all'effetto, cioè il testo scritto in cui si riflette la sua autorevolezza¹⁷³. Di conseguenza, *auctoritas* diviene il testo stesso che esercita una garanzia nel proprio ambito epistemologico, e con questo significato, precisa lo studioso, l'espressione viene impiegata per tutto il medioevo, specialmente tra i compilatori di florilegi e di *sententiae*, le stesse che, con Pietro Abelardo, e successivamente, con Pietro Lombardo, costituiranno il testo base, e dunque in senso proprio l'*auctoritas* nell'acquisizione e nella trasmissione della *doctrina theologiae*. Nonostante

¹⁷⁰ Sull'aspetto lessicografico del metodo storico-critico di Marie-Dominique Chenu si veda il significativo contributo offerto da Giacinta Spinosa; cf. CHENU, *Studi di Lessicografia Filosofica Medievale*, a c. di G. Spinosa, Roma 2001, (Lessico intellettuale europeo, 86), pp. XIII-CXXV.

¹⁷¹ Sulla fortuna contrastante dell'opera teologica di Abelardo si veda tuttavia il parere di David Luscombe; cf. D. LUSCOMBE, *The Literary Evidence*, in *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1970, p. 13: «The rift between admirers of Abelard's work and those critical or cautious of its theological worth was firmly established in Abelard's lifetime and continued to be very clearly marked in the rest of the twelfth century as well as in subsequent centuries. Scarcely any of these commentators would utter a word explicitly in favour of Abelard as a theologian».

¹⁷² CHENU, *Introduction*, p. 109: «L'*auctor* en effet, chez les Latins, était celui qui prenait l'initiative d'une acte, et, plus proprement, en droit privé, celui qui transmettrait à titre onéreux à une personne un droit dont il se portait garant (...). Cette valeur juridique du mot, qui persistera à travers le moyen âge, pesait sur le sens commun de *auctoritas* = dignité, pour en renforcer la portée précise, dans l'emploi qu'en devait faire la langue théologique»; cf. anche ID., *Studi di Lessicografia Filosofica*, Roma 2001, pp. 51-57.

¹⁷³ ID., *Introduction*, p. 110: «Par métonymie, l'«*auctoritas*» désigne ensuite la personne même possédant cette qualité; puis bientôt, par transposition du sujet humain à son acte extérieur, l'écrit, la pièce, où s'exprime l'avis ou la volonté de ce sujet: cet instrument revêt une autorité, ou, ce qui est la même chose est considéré comme authentique».

l'imporsi di questo significato, l'uso dell'*auctoritas* è però più esteso e sommario di quanto ci si possa aspettare¹⁷⁴. Quando Tommaso cita Agostino, elabora «per suo conto» un'«alta percezione» del suo maestro, e non cerca di provare una posizione per mezzo di una raccolta di *auctoritates*. Piuttosto, l'Aquinate cita sì un'*auctoritas* agostiniana, ma la dimostrazione, nella sua struttura e nella sua conclusione, è «del tutto al di fuori del pensiero di Agostino». In breve, il riferimento alle *auctoritates* non è servile, ma il pretesto, la «decorazione» autorevole, per svolgere, sotto mentite spoglie, una «tecnica» interpretativa grandemente autonoma, originale, governata da regole precise, di rado formulate esplicitamente, generali nel loro impiego e «decisive nella pratica»¹⁷⁵.

Per il domenicano, la codificazione più celebre e, al contempo, essenziale di queste regole è avvenuta con un'opera in particolare: il *Sic et Non*¹⁷⁶. (i). La fatticità del linguaggio e la molteplicità dei *verba* proferiti dai *sancti* non solo facevano risultare al maestro Palatino i loro *dicta diversa*, ma addirittura *adversa*. E di fronte a questo fenomeno, piuttosto che additare di errore i *sancti*, cioè le *auctoritates*, era opportuno riconoscere la debolezza del nostro ingegno, impedito nella comprensione da un *inusitatus modus locutionis*, con cui si nascondono diversi significati («vocum significatio diversa»), sotto la significazione della stessa *vox*¹⁷⁷. La soluzione di Abelardo doveva dunque essere a un tempo semplice e, afferma lo studioso, «dialettica»: analizzare quei diversi significati, nascosti sotto gli stessi *verba*, nei diversi *auctores* («facilis autem plerumque controversiarum solutio reperietur, si eadem verba in diversis significationibus a diversis auctoris posita defendere poterimus»)¹⁷⁸. Tutta la «scolastica universitaria» si «attacca» a questo primo principio esegetico,

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 112: «Ne cherchons pas là de la «théologie positive» (...); l'usage de l'*auctoritas* est à la fois plus étendu et plus sommaire (...). Lorsque S. Thomas établit que la théologie est une science, il cite un beau texte de S. Augustin; mais la démonstration, dans sa structure et sa conclusion, en est tout à fait hors la pensée d'Augustin (...)».

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 117: «Ces règles sont plus précises qu'il ne paraît de prime abord, et, sans être toujours formulées explicitement, elles se révèlent générales en leur usage et décisives dans la pratique».

¹⁷⁶ Sul legame tra la pratica esegetica di Abelardo e quella dei maestri delle arti si veda ora l'analisi di Olga Weijers; cf. WEIJERS, *Le maniement du savoir*, Turnhout 1996, pp. 39-52.

¹⁷⁷ PIETRO ABELARDO, *Sic et non: a critical edition*, ed. B. Boyer – R. McKeon, London – Chicago 1977, p. 89, 1-15: «Cum in tanta verborum multitudine nonnulla etiam sanctorum dicta non solum ab invicem diversa verum etiam invicem adversa videantur, non est temere de eis iudicandum (...). Nec tanquam mendaces eos arguere aut tanquam erroneos contemnere praesumamus (...). Ad nostram itaque recurrentes imbecillitatem nobis potius gratiam in intelligendo deesse quam eis in scribendo defuisse credamus (...). Quid itaque mirum si absente nobis spiritu ipso, per quem ea et scripta sunt et dictata atque ipso quoque scriptoribus intimatam ipsorum nobis desit intelligentia? Ad quam nos maxime pervenire impedit *inusitatus locutionis modus ac plerumque earundem vocum significatio diversa, cum modo in hac modo in illa significatione vox eadem sit posita*». I corsivi sono miei.

¹⁷⁸ Cf. ID., *Sic et non*, ed. B. Boyer – R. McKeon, p. 96, 185-190.

enunciando che la stessa espressione si può intendere *multipliciter*¹⁷⁹. (ii). Nel *sillage* di questa stessa regola, Tommaso osserva, nel corso delle variazioni semantiche, l'uso e le proprietà dei termini¹⁸⁰. (iii). Non solo: enuclea il *modus loquendi* degli *auctores*, come risulta dall'attenzione prestata allo *stylus inconsuetus* dei Platonici¹⁸¹. (iv). E anzi, si spinge ancora più in là, fino a distinguere l'espressione dal pensiero effettivo dell'*auctoritas* presa in considerazione. (v). A volte, invece, è lo stesso pensiero ad essere coinvolto da Tommaso in questo «relativismo storico»¹⁸². (vi). D'altra parte, una «regola» meno «scabrosa», su cui Marie-Dominique Chenu insisteva particolarmente, è il *degagement* della *intentio auctoris*, sulla base della *circumstantia litterae*, il «contesto», che determina il senso dell'*auctoritas*, e non solo quello «immediato», ma quello «mediato», «parallelo» e «sistematico»¹⁸³. (vii). Nel caso in cui nessuna di queste regole sia sufficiente, Abelardo ricorreva all'esame critico del testo¹⁸⁴, ben lontano però dalle moderne tecniche filologiche. Gli «scolastici»

¹⁷⁹ CHENU, *Introduction*, p. 119: «Tout l'art scolastique part de là, et saint Thomas est maître en cet art. *Sed hoc multipliciter dicitur*: telle ets la formule désormais courante».

¹⁸⁰ *Ibidem*: «Dans la ligne de cette règle critique, les scolastiques observent, au cours des variations sémantiques, le rôle de l'usage, jouant contre la propriété des termes».

¹⁸¹ *Ibid.*: «L'une des lois le plus intelligemment mises en jeu par saint Thomas est l'observation du style d'un auteur: *modus loquendi*, c'est-à-dire sa grammaire, son imagerie, sa conceptualisation, tout son genre littéraire»; cf. anche ABELARDO, *Sic et non*, ed. B Boyer – R. McKeon, p. 94-95, 135-150: «Nonnulla etiam in Evangelio iuxta opinionem hominum magis quam secundum veritatem rerum dici videntur (...). Poeticae quoque seu philosophicae scripturae pleraque ita iuxta opinionem loquuntur, quasi in veritate consistent, que tamen a veritate penitus discrepare liquet».

¹⁸² CHENU, *Introduction*, p. 120: «Saint Thomas pousse parfois plus avant l'observation du style d'un auteur, jusqu'à disjoindre son expression de sa pensée (...). Parfois au contraire, c'est la pensée même des auteurs, fussent ils docteurs sacrés, qui est prise dans cette relativisme historique (...)».

¹⁸³ Si osservi che non è necessario ricorrere al *Sic et non* per individuare la fonte di questa «regola», è sufficiente fare riferimento ad Agostino; cf. AGOSTINO D'IPPONA, *De Genesi ad litteram*, PL 34, [245-486], I, 21, ed. J. Zycha, Wien 1899 (CSEL, 28/1), p. 31, 10-20: «et cum divinos libros legimus in tanta multitudine verorum intellectuum, qui de paucis verbis eruuntur et sanitate catholicae fidei muniuntur, id potissimum deligamus, quod certum adparuerit eum sensisse, quem legimus; si autem hoc latet, id certe, quod *circumstantia scripturae non impedit* et cum sana fide concordat»; cf. anche ID., *De doctrina christiana*, PL 34, [15-121], III, 4, 8, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), 15-20: «Rarissime igitur et difficillime inveniri potest ambiguitas in propriis verbis, quantum ad libros divinarum scripturarum spectat, *quam non aut circumstantia ipsa sermonis, qua cognoscitur scriptorum intentio, aut interpretum conlatio aut praecedentis linguae solvat inspectio*».

¹⁸⁴ Si osservi che questa ulteriore «regola» è formulata da Agostino nel *De doctrina christiana*, e non è necessario fare appello al *Sic et non*, mai citato dagli autori del tredicesimo secolo; cf. ABELARDO, *Sic et non*, ed. ed. B. Boyer – R. McKeon, p. 91, 55: «Illud quoque diligenter attendi convenit ne, dum aliqua nobis ex dictis sanctorum obiciuntur tamquam sint opposita vel a veritate aliena, falsa tituli inscriptione vel scripturae ipsius corruptione fallamur»; cf. anche AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, 14, 21, ed. J. Martin: «Tantum absit falsitas: nam codicibus emendandis

non sono dunque storici nel senso moderno del termine, come aveva suggerito Pierre Mandonnet. (viii). E la regola esegetica che più lo dimostra è l'*expositio reverentialis*¹⁸⁵. Mentre le regole precedenti tendevano a determinare la *intentio auctoris*, e dunque il «senso storico» del testo, sono i casi in cui l'interprete, «rinunciando» a tenere questi sensi, non può tuttavia «scartare» l'*auctoritas*, che rivestono un significato particolare agli occhi di Marie-Dominique Chenu. Infatti, in questi casi, davanti alle insufficienze, alle imprecisioni e alle divergenze delle *auctoritates*, si rende necessario «interpretarle». Ma non bisogna farsi illusioni sulla natura di queste interpretazioni: sono veramente dei «ritocchi efficaci», dei «raddrizzamenti visibili», dei discreti *coups de pouce*¹⁸⁶. Di conseguenza, *exponere reverenter* è soltanto un «pio eufemismo», per indicare un tipo di interpretazione «benevolente», che è in realtà semplicemente al servizio della loro «sintesi personale», come aveva già sostenuto Pierre Mandonnet, citando il prologo del *Contra errores graecorum*.

Ora però, come osserva Gilles Berceville, se ci si ferma ad analizzare quel prologo, l'unico significato logicamente conferibile all'espressione *exponere reverenter* è per lo meno il contrario di quello che Marie-Dominique Chenu e Pierre Mandonnet descrivono in queste pagine¹⁸⁷. Se infatti gli *errores* sorti circa la *fides* hanno dato occasione ai *moderni* di approfondire quelle *veritates fidei* che agli *antiqui* non erano ancora esplicite, i *dicta* degli *antiqui* non vanno rigettati, o estesi, ma esposti *reverenter*, cioè: 'così come sono', sulla base del fatto che, essendo venuti prima dell'insorgere degli

primitus debet invigilare sollertia eorum qui scripturas divinas nosse desiderant, ut emendatis non emendati cedant, ex uno dumtaxat interpretationis genere venientes».

¹⁸⁵ CHENU, *Introduction*, p. 122: «Tandis que, plus ou moins efficacement, ces règles et ces pratiques tendent à dégager l'intention de l'auteur, et donc le sens historique du texte, il est des cas où l'interprète renonçant à tenir ce sens, ne veut cependant pas ni ne peut écarter l'*auctoritas* qu'on lui propose. Que faire alors? Voici l'un des traits le plus curieux et le plus conscients du traitement des textes».

¹⁸⁶ ID., *Introduction*, p. 122: «Ces gens férus d'«autorités», mais dont la raison est en bonne santé, savent à quoi s'en tenir; consciemment, et par principe, peut-on dire, ils s'efforcent à traiter ainsi le textes «authentiques», à radresser leur impropriétés, à préciser leur solutions: cela s'appelle *exponere reverenter*, acte de respect qui, dans l'exégèse concrète, dépassait de beaucoup cette bienveillante sympathie que tout auteur est en droit d'attendre de son interprète. *Exponere reverenter*: il ne faut pas se faire illusion sur ce pieux euphémisme: il s'agit de retouches efficaces, des raddressements visibles, de discrets coups de pouce».

¹⁸⁷ G. BERCEVILLE, *L'Autorithé des Pères selon Thomas d'Aquin*, in «Revue de Sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), p. 140: «Chez un auteur comme Thomas, on peut se demander si l'*expositio reverentialis* n'est pas tout autre chose: non pas un «technique» applicable à quelques textes embarrassants de «Pères» vénérés sans être infaillibles, mais l'expression particulièrement forte d'une attitude générale à l'égard de l'ensemble des Docteurs de la foi, et qui n'a rien d'un subterfuge».

errores, non hanno potuto conoscere con la stessa precisione dei *moderni* quelle *veritates*¹⁸⁸. Non è possibile dare nessun altro significato a queste parole di Tommaso. Inoltre, l'Aquinate non parla mai di correggere Aristotele attraverso una *pia interpretatio*, o un'interpretazione «benevolente», come fa Ruggero Bacone nell'*Opus maius*¹⁸⁹, ma di confrontarsi con i pagani sul terreno della ragione naturale, esattamente come chiarisce Umberto di Romans, nelle sue disposizioni per l'ordine sullo *studium philosophiae*¹⁹⁰. Di conseguenza, sembra che l'*expositio reverentialis*, o il *pia interpretari*, la «sympathie», o l'interpretazione «benevolente», siano dei semplici predicati storiografici¹⁹¹, come dimostrano i riferimenti dello studioso alla posizione di Pierre Mandonnet, che doveva necessariamente introdurre quel tipo di definizione dell'esegesi tommasiana, per giustificare la sua

¹⁸⁸ TOMMASO, *Contra Errores Graecorum*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XL., Pars Prior, Roma 1967, p. 7 A: «Unde si aliqua in dictis antiquorum doctorum inveniuntur quae cum tanta cautela non dicantur quanta a modernis servatur, non sunt contemnenda aut abiicienda; sed nec etiam ea extendere oportet sed exponere reverenter».

¹⁸⁹ Si confrontino le differenti concezioni esegetiche di Ruggero Bacone, citate da Marie-Dominique Chenu, con quelle di Tommaso; cf. RUGGERO BACONE, *The 'Opus Majus'*, I, VI, ed. J. H. Bridges, vol. I/II, Oxford 1897, p. 15: «Et doctores catholici in studiis solemnibus constituti nunc temporis in publicis multa mutaverunt, quae sancti dixerunt, eos *pia exponentes* ut possunt, *salva veritate*»; cf. anche TOMMASO, *De potentia Dei*, in *Quaestiones disputatae*, vol. I, q. IV, a. 1, ed. P. M. Pession, Taurini - Romae 1931, p. 118: «Unde si etiam aliqua vera ab expositoribus sacrae Scripturae litterae aptentur, quae auctor non intelligit, non est dubium quod Spiritus intellexerit (...). Unde omnis veritas quae, *salva litterae circumstantia*, potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus». I corsivi sono miei.

¹⁹⁰ UMBERTO DI ROMANS, *Expositio Regulae Beati Augustini*, cap. CXLIV, in *Opera de Vita regulari*, vol. I, ed. J. Berthier, Roma 1888, p. 439: «Apud philosophos enim sunt errores multi et veritates multae, sicut in serpente venenum et thiriaca. Et sicut thiriaca est efficacior omnibus aliis contra venenum, ita et veritates eorum contra errores eorum quam veritates fidei, quia istas non recipiunt. Inde est quod Augustinus in libro De civitate Dei ostendit quod Plato et Porphyrius quaedam dixerunt per quae error eorum de resurrectione corporum, quam non credebant, convincitur, dicens sic: Dicit Plato animas sine corporibus non posse esse in aeternum; dicit Porphyrius animam purgatissimam, cum redierit ad patrem, nunquam ad haec mala mundi redituram esse. Ponatur uterque verum dicere, sequitur quod redibit ad corpus, sed non miserum: quod dicit de resurrectione fides».

¹⁹¹ Predicati utilizzati molto diffusamente, per esempio da Luca Bianchi e da Leo Elders, in significati tra l'altro molto diversificati tra loro; cf. L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 104), p. 20: «Ma, non meno importanti, i fattori 'soggettivi': il fervore cristianizzatore nei confronti della classicità; la tencica dell'*expositio reverentialis*; la volontà – all'interno di un preciso quadro di 'politica culturale' – di non compromettere il Filosofo attribuendogli un'opinione manifestamente in contrasto con quanto sostenuto dalla Chiesa; l'identificazione di Aristotele-ragione, che rendeva intollerabile l'idea che egli potesse essere caduto in un simile 'errore'; cf. anche L. ELDERS, *Aristotele et Thomas d'Aquin*, Paris 2018, p. 22: «Cela ne signifie pas que Thomas complète substantiellement le texte d'Aristote lorsqu'il montre des lacunes. Il respecte le texte – son principe est *exponere reverenter* –, convaincu apparemment que telle n'est pas la tâche d'un commentateur. Mais il interprète constamment des passages à la lumière des principes et de la propre philosophie d'Aristote, comme lui-même comprend leur implication».

ricostruzione della vicenda speculativa del tredicesimo secolo. In tal modo, la «sympathie de principe», evocata nel primo capitolo della *deuxième partie*¹⁹², nonostante contenga dei rilievi preziosi sul carattere «dottrinale» dell'esegesi dell'Aquinate nei commenti ad Aristotele, non corrisponde a nulla, così come non è possibile, secondo René-Antoine Gauthier, che quella di Tommaso sia un'interpretazione «profonda» o «spirituale» di Aristotele¹⁹³. Al contrario, l'Aquinate è convinto, nei limiti delle sue concezioni esegetiche, fondamentalmente agostiniane, ma legate al modo di interpretare di Alberto e dei maestri delle arti, che la sua interpretazione sia non solo legittima, ma anche oggettiva e basata sulla *littera* del testo aristotelico. Elemento, questo, che non era sfuggito al primo Marie-Dominique Chenu, quello delle *Responsiones*, vincolato più ai testi che alle posizioni sostenute dagli altri studiosi.

In ogni caso, l'intellettuale domenicano, anche se riprende, dal lato della ricostruzione del contesto e del genere letterario, le interpretazioni di Pierre Mandonnet, l'idea della «sympathie», e ancora quella di un'interpretazione «spirituale» di Aristotele, dal lato della ricostruzione dell'esegesi tommasiana dei commenti, fornisce una sintesi ordinata e rigorosa di tutti gli elementi già evidenziati dagli studiosi precedenti: 1) l'obiettivo letterale, chiarito da Martin Grabmann¹⁹⁴; 2) la differenza tra il metodo storico-critico moderno e l'esegesi medievale¹⁹⁵; 3) l'interpretazione di Aristotele secondo più possibilità¹⁹⁶; 4) l'approfondimento dei principi¹⁹⁷; 5) l'introduzione di distinzioni e di «prolungamenti» per dischiudere la letteralità del testo; 6) e il rifiuto delle interpretazioni che

¹⁹² Cf. *supra*, alla nota 164.

¹⁹³ Posizione sostenuta invece da Jean Isaac, che accoglieva la ricostruzione ugoniana dell'esegesi di Tommaso, sul modello di Marie-Dominique Chenu; cf. J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce a Saint Thomas. Histoire Littéraire d'un Traité d'Aristote*, Paris 1953 (Bibliothèque Thomiste, XXIX), pp. 129-132.

¹⁹⁴ CHENU, *Introduction*, pp. 177-178: «Souci littéral. Plaçon-le en tête des intentions de saint Thomas (...). On peut observer d'ailleurs combien souvent il déclare expressément de vouloir dégager l'*intentio auctoris* (...). Et pour ce faire, il recourt aux contextes, soit contexte immédiat, soit contextes généraux, soit contexte, plus délicate, des implications systématiques».

¹⁹⁵ ID., *Introduction*, p. 178: «L'histoire avec son objectivisme (...) et la doctrine ne sont pas disjointes par cette abstraction méthodologique qui caractérisera plus tard l'étude des textes anciens».

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 179: «Ainsi le système d'Aristote, qui est parmi le plus organiques et les plus fermement dessinés, reste cependant ouvert à plusieurs interprétations, soit dans ses pièces explicites, comme la théorie de l'intellect agent, soit dans les prolongements possibles sur le choc des problèmes pour lui inédits, tel le problème de la création du monde».

¹⁹⁷ *Ibidem*: «Approfondir les principes plus que fixer les conclusions; c'est la voie homogène et vraie pour tenir ouvert un système; car il est vrai que, dans les principes intérieurs d'un système, nous atteignons ses intuitions, au delà des formulations toujours étroites et des durcissements déductifs».

considera ingiustificate¹⁹⁸. Infine, Marie-Dominique Chenu tocca il problema del valore epistemologico dei commenti, che riguardava all'epoca molto meno il valore filosofico e molto più il divieto, simile a quello formulato dall'Étienne Gilson della *philosophie chrétienne*, di impiegarli per ricostruire il genuino «pensiero filosofico» dell'Aquinate. Sarebbe, secondo il Padre Chenu, pervertire i dati del problema, dividere in partenza le opere di Tommaso, per trovare in alcune la «filosofia» e in altre la «teologia». Ma, riprendendo *Saint Thomas et la théologie*, questa osservazione non ci permette di concludere che, a suo avviso, Tommaso non riconosca alcuna autonomia alla *ratio*, tanto nel suo ordine, quanto nell'intelligenza della *fides*¹⁹⁹.

Ceslas Spicq (m. 1992)²⁰⁰, come Marie-Dominique Chenu, aveva condotto i suoi studi in Belgio, presso la facoltà teologica di *Le Saulchoir* a Kain, orientando però i suoi sforzi di ricerca medievistica esclusivamente all'esegesi biblica. In questo senso, i suoi contributi non dovrebbero interessare la presente analisi, perché non riguardano direttamente l'esegesi di Tommaso nei commenti ad Aristotele. Tuttavia, le sue ricostruzioni hanno una portata molto ampia e possono aiutare a evidenziare le caratteristiche più generali dell'esegesi tommasiana. Certo, seguendo René-Antoine Gauthier nella fondamentale correzione a Marie-Dominique Chenu, è ormai chiaro che, per l'Aquinate, un conto è l'esegesi scritturale e un altro l'interpretazione dei *libri* di Aristotele. Tuttavia, sia che si sostenga l'interdisciplinarietà delle pratiche esegetiche legate alla *lectio*, sia che venga sottolineato il fatto che i *magistri* in *theologia*, prima di *legere* le *Sententiae*, dovessero possedere una formazione stabile nelle *artes*, e quindi anche familiarizzare con il modo di *legere* dei *magistri artium*, l'analisi di Ceslas Spicq riveste una speciale significatività. Infatti, non solo contribuisce a chiarire le caratteristiche fondamentali dell'esegesi degli autori del tredicesimo secolo, ma anche, e più in dettaglio, la mentalità, l'approccio e le reali competenze esegetiche possedute dall'Aquinate. In questo senso, sono utili specialmente due contributi, l'*Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse latine au Moyen Âge* e la voce *Thomas d'Aquin Exégète*, redatta per il *Dictionnaire de théologie catholique*.

Dal punto di vista metodologico, Ceslas Spicq condivideva gli stessi presupposti di Marie-Dominique Chenu: centrale, per comprendere una qualsiasi opera, o dottrina, è ricollocarla nel suo proprio contesto storico, attraverso un procedimento di regressione alle sue fonti²⁰¹. E, secondo lo

¹⁹⁸ Cf. *ibid*, pp. 181-182.

¹⁹⁹ Si vedano le considerazioni sull'evangelismo dell'ordine domenicano e sui suoi effetti a livello teologico e filosofico; cf. ID., *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie*, Paris (2005²), pp. 18-20.

²⁰⁰ Si noti che le notizie bio-bibliografiche sono scarse; cf. A. SCHENKER, s. v. *Spicq Ceslas*, in *Dizionario Storico della Svizzera*, 2012; cf. anche s. v. *Spicq Ceslas*, in *Dictionnaire biographique des frères prêcheurs*, Aprile 2015.

²⁰¹ C. SPICQ, *Thomas d'Aquin Exégète*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, a c. di É. Amann, Paris 1946, t. 5/1, col. 694: «Pour porter un jugement objectif sur les commentaires bibliques de saint Thomas d'Aquin, il faut les

studioso, mentre la produzione commentaria biblica dell'undicesimo secolo era tutta diretta all'edificazione spirituale, e quella del dodicesimo caratterizzata sia dall'affermazione di un'erudizione sapienziale sia da un'intenzione moralizzante, l'esegesi del tredicesimo secolo va compresa nella sua relazione intrinseca con la didattica universitaria²⁰². In effetti, la maggior parte dei commenti biblici del tredicesimo secolo non è nient'altro che la redazione scritta dei corsi tenuti dai *magistri* nelle facoltà di teologia²⁰³. In quanto tali, i commenti tendono non solo a evidenziare il senso dei testi, ma anche a enucleare il loro contenuto dogmatico, funzionale allo sviluppo della *sacra doctrina*, intesa come sapere scientifico autonomo rispetto all'interpretazione del dato scritturale. Di conseguenza, per Ceslas Spicq, l'esegesi universitaria del tredicesimo secolo è una forma di interpretazione dei testi eminentemente «dottrinale», piuttosto che un'esegesi storico-critica, o filologicamente esatta. D'altra parte, la portata dottrinale di questa forma esegetica non implica che non esista una filologia medievale, o, anche a livello dottrinale, un'esegesi scientifica, ma che questi stessi sviluppi metodologici siano da concepire comunque al servizio di un'«esegesi del senso», e non di un'«esegesi del testo»²⁰⁴. La mentalità e l'approccio interpretativo di Tommaso ne costituiscono la prova fondamentale. Esiste una preoccupazione ad assicurarsi non solo un testo biblico affidabile, munito delle sue varianti e delle sue lezioni²⁰⁵, ma anche una documentazione

replacer dans leur contexte historique»; cf. anche ID., *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse Latine au Moyen Age*, Paris 1944 (Bibliothèque Thomiste, XXVI), p. 6: «Ignorer ses commentaires bibliques ou les consulter sans être initié à leur technique, aux lois de leur composition, à leur genre littéraire, c'est s'exposer à des contre-sens (...)»; cf. A. GARDEIL, *La réforme de la théologie catholique. II: la documentation de Saint Thomas*, in «Revue Thomiste», 9 (1903), p. 198: «la méthode de régression vers les sources (...)».

²⁰² Sulla tripartizione dell'esegesi medievale si veda Gilbert Dahan; cf. G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII^e-XIV^e siècle*, Paris 1999, pp. 75-120.

²⁰³ SPICQ, *Thomas d'Aquin Exégète*, col. 695: «Par ailleurs, les commentaires bibliques de ce siècle sont des leçons de maîtres en théologie qui visent non seulement à élucider le sens des textes, mais encore à y trouver la solution des problèmes dogmatiques ou moraux, et à y discerner les éléments de la systématisation théologiques qu'ils élaborent. C'est la théologie, science désormais autonome, qui devient la clef de voûte, le point de convergence de toutes les disciplines annexes: grammaire, philologie, patristique, exégèse».

²⁰⁴ Cf. ID., *Esquisse d'une Histoire*, Paris 1944, pp. 165-201.

²⁰⁵ Si vedano i contributi più recenti di Gilbert Dahan sull'uso dei *correctoria* nell'esegesi medievale; cf. SPICQ, *Thomas d'Aquin Exégète*, col. 696: «Hughues de Saint-Cher, après 1244, composa à Rome un correctoire dont aucun manuscrit ne nous est parvenu. Finalement le pères du couvent de Saint-Jacques éditérent le célèbre correctoire connu sous le nom de «Bible des Jacobins de Paris» (...). Le marges sont remplies de nombreuses variantes copiées de première main avec le texte (...). Saint Thomas utilisa certainement (...) on peut présumer qu'il utiliasa le corrections que Hugues de Saint-Cher y avait apportées et plus vraisemblablement qu'il eut en main une copie du correctoire de Saint Jacques

patristica sempre crescente di cui è attesa particolarmente la correttezza della traduzione in latino²⁰⁶. Tuttavia, il fatto stesso che l'Aquinate non si sia curato di acquisire le competenze linguistiche fondamentali per la comprensione critica del dato biblico²⁰⁷, vale a dire la conoscenza dell'ebraico, e del greco, evidenzia un approccio essenzialmente teologico all'esegesi, e quindi interessato alla decorticazione del significato dogmatico del testo sacro²⁰⁸, il cui canone, di volta in volta, permette di enucleare una o più verità di fede certamente funzionali alla strutturazione, e ancora alla conferma e alla giustificazione, della *sacra doctrina*²⁰⁹.

D'altra parte, l'«esegesi dottrinale» di Tommaso, agli occhi dello studioso, è «nettamente agostiniana», mutuando molti dei suoi principi interpretativi dal *De doctrina christiana* di Agostino²¹⁰. Nonostante ciò, il suo carattere si rivela però decisamente letteralista, e Ceslas Spicq non esclude quindi che alcuni dei principi interpretativi adottati dall'Aquinate siano personali, ovviando così al principale limite costituito dall'approccio metodologico di Ambroise Gardeil e di Marie-Dominique Chenu, che si spingevano veramente troppo in là nel regresso delle fonti del pensiero di

(...); cf. anche DAHAN, *L'exégèse chrétienne*, pp. 121-238; cf. anche ID., *Étudier la Bible au Moyen Âge. Essais d'Herméneutiques Médiévale*, vol. II, Genève 2021, pp. 21-79.

²⁰⁶ Si veda a tal proposito l'epistola dedicatoria della *Catena aurea* sul Vangelo di Matteo; cf. TOMMASO, *Expositio in Matthaëum*, in *Catena aurea in quatuor Evangelia*, t. 1, ed. A. Guarenti, Taurini 1953, pp. 3-4: «Sollicite ex diversis Doctorum libris praedicti Evangelii expositionem continuam compilavi, pauca quidem certorum Auctorum verbis, ut plurimum ex Glossis adiciens, quae, ut ab eorum dictis possent discerni, sub Glossae titulo praenotavi (...). In assumendis autem Sanctorum testimoniis, plerumque oportuit aliqua rescindi de medio ad prolixitatem vitandam, nec non ad manifestiorem sensum (...) praecipue in Homiliario Chrysostomi, propter hoc quod est translatio vitiosa».

²⁰⁷ SPICQ, *Thomas d'Aquin Exégète*, col. 704: «Il faut donc reconnaître à la décharge de saint Thomas que n'étant ni missionnaire, ni philologue ou grammairien de profession, et théologien plus qu'exégète, il n'eut ni l'occasion ni le goût de s'initier aux langues originales des écrits inspirés. Ce n'est pas dire que pour autant qu'il en méconnut l'utilité pour l'interprétation de l'Écriture et, s'il puisa dans les glossaires les quelques rudiments de philologie indispensables à la lecture des écrits bibliques, on ne peut lui faire grief d'avoir ajouté foi aux étymologies plus o moins fantaisistes qu'il recueillit (...)».

²⁰⁸ ID., *Esquisse d'une Histoire*, p. 194: «Ces notations sont pauvres; elles ont le mérite de vouloir expliquer le texte biblique par le nuances de l'original; mais elles sont révélatrices de l'orientation théologique de l'exégèse du XIII^e siècle qui accorde moins d'attention aux mots qu'aux idées, et ne s'attache à la lettre que pour en dégager une doctrine».

²⁰⁹ Un esempio efficace di questo approccio è, per Ceslas Spicq, costituito dal prologo dell'*Expositio super Iob*; cf. TOMMASO, *Expositio super Iob Ad Litteram*, prolog., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXVI, Roma 1965, p. 3, 50-55: «Et ideo post Legem datam et Prophetas, in numero hagiographorum, idest librorum per Spiritum Dei sapienter ad eruditionem hominum conscriptorum, primus ponitur liber Iob, cuius tota intentio circa hoc versatur ut per probabiles rationes ostendatur res humanas divina providentia regi».

²¹⁰ ID., *Thomas d'Aquin Exégète*, col. 727: «L'herméneutique de saint Thomas est nettement agostinienne, nombre de principes étant empruntés au *De doctrina christiana*, mais plusieurs règles lui sont personnelles».

Tommaso, cioè fino a riconoscere meno importanza a quelle immediatamente prossime alla formazione del suo pensiero, come osservava René-Antoine Gauthier, protestando contro il ricorso al *Didascalicon* di Ugo di San Vittore. Se dunque, in linea di principio, lo studioso non rifiuta questa regressione, ritiene molto più corretto dire che l'esegesi di Tommaso guarda principalmente all'intelligenza corretta del testo biblico, cioè alla *voluntas*, all'«id quod auctor senserit», o anche *intentio auctoris*, regola formulata da Agostino nel *De doctrina christiana*²¹¹. L'Aquinate si ispira continuamente a questo principio per valutare le molteplici *expositiones* formulate dai commentatori precedenti sullo stesso versetto del testo sacro. Ma, secondo Ceslas Spicq, nella concezione degli autori del tredicesimo secolo, e di Tommaso in particolare, vi è una «coincidenza esatta» tra questa *intentio* e il *sensus litteralis*, dal momento che la *littera* è la semplice espressione verbale della *voluntas* percepita e trasmessa dall'*auctor*. Di conseguenza, è lo studio della *littera* che, in ultima analisi, consente all'interprete di ritrovare il *sensus* percepito dall'*auctor* e di decidere tra le varie *expositiones* del testo sacro. In effetti, la *littera*, per i medievali, non si dà mai isolata, non è un *verbum* proferito senza alcuna connessione logica con gli altri, ma è una *serie* logicamente connessa; dunque, solo ricostruendo l'ordine logico dei versetti scritturali, attraverso la tecnica agostiniana della *circumstantia scripturae*, è possibile determinare con sicurezza il *sensus litteralis* e la *intentio auctoris*²¹². Di qui l'importanza, nella riflessione di altri, come Jean-Pierre Torrell, della nozione di *contexte*²¹³, che non è però il contesto come lo concepisce un moderno, ma un'assegnazione del significato, attraverso la correlazione delle parti antecedenti e conseguenti di un qualsiasi testo²¹⁴.

²¹¹ SPICQ, *Thomas d'Aquin Exégète*, col. 730: «Dire que l'exégèse vise à l'intelligence correcte du texte biblique (...) c'est dire avant tout que son principal souci sera de retrouver le sens que l'auteur avait en vue; cette règle formulée par Augustin (...) est soigneusement observée par saint Thomas qui s'en inspire toujours pour décider entre plusieurs interprétations possibles»; cf. anche AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, VII, 9, ed. J. Martin, Turnhout 1962: «Ante omnia igitur opus est Dei timore converti ad cognoscendam eius voluntatem, quid nobis appetendum fugiendumque praecipiat (...). Deinde mitescere opus est pietate neque contradicere divinae scripturae sive intellectae, si aliqua vitia nostra percutit, sive non intellectae, quasi nos melius sapere meliusque praecipere possimus, sed cogitare potius et credere id esse melius et verius quod ibi scriptum est, etiam si lateat, quam id quod nos per nos ipsos sapere possumus».

²¹² *Ibid.*, col. 730: «C'est le contexte qui permet de déterminer avec sécurité le sens littéral et l'intention de l'auteur»; cf. anche *supra*, alla nota 183.

²¹³ Cf. J.-P. TORRELL, *Autorités théologiques et liberté du théologien. L'exemple de saint Thomas d'Aquin*, in «Les Echos de Saint-Maurice», 84 (1988), pp. 16-21.

²¹⁴ Si noti che Agostino riprende la regola della *circumstantia* da Cicerone; cf. CICERONE, *De Inventione*, II, 116-117, in *De Inventione. De Optimo Genere Oratorum. Topica*, ed. H. M. Hubbell, Cambridge – Harvard 1949, p. 284: «In scripto versatur controversia cum ex scruptionis ratione aliquid dubii nascitur. Id fit ex ambiguo, ex scripto et sententia, ex contrariis legibus, ex ratiocinatione ex definitione (...). Deinde ex superiore et ex inferiore scriptura docendum id quod quaeratur fieri perspicuum»; cf. anche AGOSTINO., *De doctrina christiana* cit., I, III, c. II: «Sed cum verba propria faciunt

Anzi, precisa lo studioso, questa regola, da ultimo, non vale soltanto per l'esegesi scritturale, ma anche per l'interpretazione di Aristotele, che dunque avviene esclusivamente *iuxta litterae circumstantia*, e non ha nulla di spirituale, allegorico o soggettivizzante²¹⁵. Viceversa, l'esegesi della Scrittura impone talvolta il ricorso all'interpretazione secondo i sensi allegorici, morali e anagogici. Il ricorso a questi significati è un procedimento sprovvisto di una certezza assoluta, e di carattere essenzialmente congetturale, fondato sulla *similitudo* delle *res* significanti proprie al linguaggio scritturale. Per questo, l'Aquinate sarebbe spinto a decodificare un metodo rigoroso, razionale e scientifico per il loro impiego, fondato sulla finalità progressiva della rivelazione.

In conclusione, per Ceslas Spicq, anche se Tommaso non è un filologo e i suoi elementi di critica testuale, spesso celebrati come una rarità nel panorama scientifico del tredicesimo secolo, non sono all'altezza di quelli di Roberto Grossatesta, o di Ruggero Bacone, riesce comunque a esprimere in un'esegesi dottrinale della lettera il massimo delle possibilità teologiche derivabili dall'interpretazione del testo sacro. In tal modo, nonostante l'esegesi biblica non rientri del tutto nel presente colpo di sonda, analisi come quelle di Ceslas Spicq evidenziano, anche in ambiti diversi da quello dei commenti ad Aristotele²¹⁶, la doppia componente scientifica e confessionale.

René-Antoine Gauthier (m. 1999)²¹⁷, l'editore dei commenti aristotelici di Tommaso, riprende, nella prefazione della *Sententia libri Ethicorum*, le stesse considerazioni di Ceslas Spicq. Si farebbe un grave torto all'Aquinate, se lo si considerasse un moderno filologo o un esperto in critica

ambiguum scripturam, primo videndum est ne male distinxerimus aut pronuntiauerimus. Cum ergo adhibita intentio incertum esse perviderit quomodo distinguendum et quomodo pronuntianudum sit, consultat regulam fidei, quam de scripturarum planioribus locis et ecclesie auctoritate percepit (...). Quod si ambae, vel etiam omnes si plures fuerint, partes ambiguitatis secundum fidem sonuerint, textus ipse sermonis a praecedentibus et consequentibus partibus, quae ambiguitatem illam in medio posuerunt, restat consulendus, ut videamus cuinam sententiae de pluribus, quae se ostendunt, ferat suffragium eamque sibi contexi patiatur»

²¹⁵ SPICQ, *Esquisse d'une Histoire*, Paris 1944, p. 274: «On peut définir le sens littéral: la signification immédiate et voulue par l'auteur inspiré des mots ou des choses qui ne sont que des signes, et telle qu'elle ressort du texte et du contexte. Il n'est pas particulier à la Bible, et S. Thomas assimile sur ce point les ouvrages profanes et inspirés».

²¹⁶ Nonostante sia possibile, sul piano del *sensus litteralis*, avvicinare l'esegesi dei testi sacri e del testo aristotelico, Ceslas Spicq, ricorrendo alla *Quaestio de sensibus* di Tommaso, ne precisa la fondamentale distanza; cf. TOMMASO, *Quaestiones de quodlibet*, VII, q. 6, a. 3, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. 25/1, Roma – Paris, 1996: «Unde in nulla scientia, umana industria inventa, proprie loquendo, potest inveniri nisi litteralis sensus; sed solum in ista Scriptura, cuius Spiritus Sanctus est auctor (...)».

²¹⁷ Cf. BATAILLON, *In Memoriam. Le Père R.-A. Gauthier O. P.*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 83 (1999), pp. 547-556.

testuale²¹⁸, perché la sua, anche in ambito filosofico, è un'esegesi dottrinale, tesa alla decorticazione di una *philosophia perennis*, ordinata all'edificazione della *sacra doctrina*. Soltanto secondo questo significato è possibile riconoscere un qualche valore all'esegesi di Tommaso nei commenti ad Aristotele. In effetti, per il resto, i commenti sono del tutto inservibili, specialmente dal punto di vista filologico. Di particolare rilievo, in questo senso, è la ricostruzione critica, effettuata dall'editore leonino, dello stemma relativo al testo dell'*Ethica* che l'Aquinate avrebbe impiegato per realizzare il suo commento. Si tratta di un testo contaminato e corrotto, in cui si incontrano spesso elementi provenienti non solo dalla *translatio lincolniensis* e dal *liber recognitus*, da cui dipende, ma anche dalle *translationes* più antiche²¹⁹. Se la preoccupazione dell'autore fosse stata quella di offrire un commento di tenore critico, si sarebbe servito di più traduzioni dell'*Ethica*, o avrebbe per lo meno cercato di utilizzare un testo più corretto di quello che aveva a disposizione: una circostanza, quest'ultima, che non si verifica. Infatti, Tommaso si serve solo di questo testo fortemente imperfetto, richiamando spesso alla memoria lezioni del testo aristotelico caratteristiche dei commentatori delle *translationes* più datate, di cui deve aver seguito i corsi scolastici prima del 1246 o del 1247²²⁰. Di qui viene la forte messa in discussione della tradizione, che rimonta al Catalogo di Stams, secondo cui Guglielmo di Moerbeke avrebbe condotto le sue recensioni e traduzioni dei *libri* di Aristotele «su richiesta» dell'Aquinate. Si tratta di una favola, tutt'al più di una storiella (*scil.* «fabella»), sia perché non è possibile dimostrare che il testo da cui dipende la traduzione nelle mani dell'autore, essenzialmente una correzione posteriore alla *translatio lincolniensis*, sia opera del confratello²²¹, sia perché, anche ammettendolo, sarebbe del tutto inspiegabile il fatto che Tommaso, lungi dal far

²¹⁸ R.-A. GAUTHIER, *Num Guillelmus de Moerbeke Librum Ethicorum «Ad Instantiam Fratris Thomae» Transtulit?*, in TOMMASO, *Sententia Libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 234*: «Proinde Profitemur ad laudem et famam Thomae pertinere ut unum solum propositum eius intentionis fuisse agnoscamus, sapientis dico officio fungi (...), non autem hominis in arte critica, ut aiunt, periti, quoniam, si omnia artis criticae officia et munera exsequi eum voluisse contenderimus, necesse habebimus fateri eum officio defuisse, utpote infectis iis quae agere destinavisset».

²¹⁹ ID., *De Codice a Thomas Usurpato Contaminato et Corrupto*, in *Ibid.*, p. 227*: «Quod ex hoc conligi poterit quod, licet T *Libri Ethicorum* [*scil.* la traduzione impiegata da Tommaso] ab anonymo post Robertum Grosseteste iterum recogniti fere verba habeat, non tamen ea pura et integra semper habet, sed contra saepius verbis *Libri Ethicorum* a Roberto Grosseteste translatis, vel etiam verbis antiquioris translationis, contaminata praebet».

²²⁰ *Ibid.*, p. 230*: «Quae ut recte aestimemus, in animo habeamus oportet Thomam antiquiorem translationem, cuius explicationem in scholis ante 1246-47 forsitan audivisset (...)».

²²¹ *Ibid.*, p. 232*: «Quod autem ad *Librum Ethicorum* adinet, eum ab Anonymo primo translatum, deinde a Roberto Grosseteste retractatum esse inter omnes constat, nec ulla est causa cur virum doctum qui post Robertum Grosseteste *Librum Ethicorum* iterum recognovit Guillelmum de Moerbeke fuisse suspicemur».

riferimento alle sue lezioni, riprende le lezioni delle *translationes* più antiche e più scorrette, persino in relazione a quelle che aveva seguito Alberto nella *Lectura cum quaestionibus*, di cui l'Aquinate trattiene spesso il contenuto a memoria. Inoltre, prosegue René-Antoine Gauthier, non si tratta di un caso isolato. Spesso l'Aquinate si riferisce ai *libri* di Aristotele nelle *translationes* più desuete, come dimostra l'analisi delle fonti aristoteliche della *Summa Contra Gentiles*²²². Ma, per riferirsi alle *Categoriae*, richiama la *tranlatio* di Boezio, per il *De Caelo* quella di Gerardo da Cremona, nemmeno tradotta dal greco, ma dall'arabo, per il *De animalibus* a quella di Michele Scoto, per il *De anima* alla *Vetus* di Giacomo Veneto, e ancora per la *Metaphysica* a quella di Michele Scoto, che risale agli anni 20' e 30' del duecento.

Insomma, secondo l'editore leonino, se non vogliamo fraintendere l'Aquinate, ci conviene capire che la sua non è un'operazione di esegesi filologica, o di critica testuale, ma un'esegesi sapiente che, sulla base di ciò che ha a disposizione, tenta di ricavare la *sententia* dai testi aristotelici: la dottrina. Questa operazione rientra poi nell'*officium sapientis* tematizzato da Tommaso nei primi capitoli della *Summa Contra Gentiles*, e René-Antoine Gauthier non si perita di caratterizzare l'esegesi tommasiana come quella, letteralmente, di un «teologo sapiente»²²³. Ora, questa affermazione ha suscitato molte perplessità negli studiosi successivi. Come interpretare le parole dell'editore leonino? Se Tommaso, commentando, è un «teologo sapiente», non saranno i commenti delle opere di teologia, piuttosto che di filosofia? E ancora, se le cose stanno così, quale sarà il loro valore filosofico? Non ci sarà anzi da chiedersi, se poi di fatto ce ne sia realmente uno? In questo caso, la mia interpretazione non può non differire da quella di James Doig, o di John Wippel²²⁴. In effetti, dire che Tommaso fa, letteralmente, *œuvre de sagesse* è del tutto indifferente rispetto alla filosoficità dei suoi commenti, almeno in accordo al modo in cui René-Antoine Gauthier caratterizza

²²² Si veda il secondo capitolo de l'Introduction historique; cf. ID., *L'Aristote de Saint Thomas*, in TOMMASO, *Somme Contre Les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O. P.*, Paris 1993, pp. 59-100.

²²³ GAUTHIER, *Num Guillelmus*, in *Sententia Libri Ethicorum*, Roma 1969, p. 234*: «Quin contra, si candide confitemur Thomam artis criticae, ut illis temporibus solebat, fere expertem unum solum codicem et hunc corruptum et contaminatum ad explicandam *Libri Ethicorum* sententiam adhibuisse, inanes glorias ei sane denegabimus, solidior tamen ei manebit gloria sapientis: «Ut enim vere bonum et sapientem omnes existimamus...ex existentibus semper optima operari, quemadmodum ex datis» (Aristoteles I, 16, 1100 b 35 – 1101 a 3), et sapientem theologum ex datis verbis optimam sententiam eruere».

²²⁴ Si vedano i contributi citati che, ad avviso di chi scrive, hanno del tutto frainteso il significato di queste parole; cf. J. DOIG, *Aquinas Philosophical Commentary on the Ethics. A Historical Perspective*, Dordrecht – Boston – London 2001, p. XI: «For Joseph Owens and R.-A. Gauthier, Aquina's Aristotelian Commentaries are theological works»; cf. anche J. WIPPEL, *Thomas Aquina's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington 2007, p. 240: «Some of the more theologizing interpreters of Aquinas ad A.-A. Gauthier (...)».

l'*officium sapientis*, sulla base dell'analisi puntuale dei testi dell'Aquinate. E anzi, sostenere che, in accordo all'editore leonino, i commenti ad Aristotele non abbiano alcun valore filosofico, equivarrebbe, per lui, a commettere l'errore che si sforzava di correggere, cioè, come cercherò di sostenere, l'interpretazione della *Summa Contra Gentiles* come un'opera «apologetica», e dunque i commenti aristotelici come la fonte del «battesimo» di Aristotele²²⁵. Per giustificare questa mia interpretazione dell'*officium sapientis* di René-Antoine Gauthier, mi riferirò specialmente alla prefazione dell'edizione leonina della *Sententia libri De anima* (1984), in cui lo studioso compendia il quarto capitolo dell'*Introduction à la Somme Contre les Gentils*, originariamente edito nel 1961, poi aggiornato nel 1993²²⁶. In effetti, è propriamente nella prefazione dell'edizione leonina che lo studioso si serve dell'*officium sapientis* dei primi capitoli della *Summa Contra Gentiles*, per chiarire l'operazione portata avanti dall'Aquinate nei commenti ad Aristotele.

Officium sapientis, espressione difficile da cogliere nel suo reale significato per il lettore moderno, per l'editore leonino indica invece un programma preciso, già tematizzato da Alberto Magno e da Bonaventura di Bagnoregio, nel prologo del loro commento alle *Sententiae*: l'*opus sapientis*, determinato da Aristotele, nella traduzione boeziana del *De sophisticis elenchis*, e da San Paolo, nell'Epistola a Tito (*Ti* 1, 9), consiste nel duplice compito di proclamare la verità e refutare l'errore («exhortari in doctrina sana et contradicentes revincere»)²²⁷. A differenza di Alberto, tuttavia, e di Bonaventura, Tommaso si riferisce più volte al secondo compito dell'*opus sapientis* con l'espressione *convincere*, al posto di *revincere*, fatto, questo, che ha indotto gli studiosi moderni a

²²⁵ Si tratta dell'interpretazione sostenuta da Reginald Garrigou-Lagrange, e da altri studiosi; cf. N. BALTHASAR - A. SIMONET, *Le Plan de la «Somme contre les Gentils de Saint Thomas d'Aquin*, in «Revue néo-scholastique de philosophie», 26 (1930), p. 186; cf. anche R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Synthèse Thomiste*, Paris 1946 (Bibliothèque Française de Philosophie), pp. 9-22: «Dans ses Commentaires sur les livres du Stagirite, le saint Docteur (...) baptise en quelque sorte la doctrine d'Aristote (...). La *Contra Gentes* est comme une apologie de la foi chrétienne, pour la défendre contre les erreurs les plus répandues à l'époque, celles surtout qui venaient des Arabes».

²²⁶ GAUTHIER, *Conclusion*, in TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri de anima*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, pp. 288*-294*; cf. anche ID., *Somme Contre Les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O.P.*, Paris 1993, pp. 143-162.

²²⁷ Cf. ID., *Conclusion*, p. 289*; cf. anche ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I Sententiarum (Dist. I-XXV)*, prol., in *Opera Omnia*, vol. 25, ed. A. Borgnet, Parisiis 1893, p. 10b: «scilicet eversionem haeticorum, et exaltationem lucernae veritatis, quae sumitur secundum duplex opus sapientis determinatum a Philosopho, quod et non mentiri eum de quibus novit, et mentientem manifestare posse»; cf. anche ARISTOTELE, *De sophisticis elenchis. Translatio Boethii*, ed. B. G. Dod, Turnhout 1975 (AL, VI 1-3) 165 a 24-27, p. 6, 20-22; BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *In Primum Librum Sententiarum*, prol., in *Opera Omnia*, t. I, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1882, p. 11a: «Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios».

concepire l'*officium sapientis* della *Summa Contra Gentiles* come un'operazione essenzialmente apologetica di «persuasione», con cui l'Aquinate avrebbe inteso «convertire» i *gentiles* a lui contemporanei alla *vera fides*. Se è così, allora la *Summa Contra Gentiles* non sarà nient'altro che una *Summa apologetica*, in accordo alle interpretazioni di Reginald Garrigou-Lagrange²²⁸. Ma Tommaso, questo il punto di René-Antoine Gauthier, ignora completamente il significato di persuasione assunto nell'età moderna dall'espressione. *Convincere*, ai suoi occhi, non è che una forma rafforzata di *vincere*, ossia vincere del tutto, vincere completamente²²⁹. Ora, però, osserva l'editore leonino, non si vince completamente qualcuno, finché non si evidenzia, a partire dalle stesse premesse del suo ragionamento, non solo la verità, ma anche la causa dell'errore presente nelle sue conclusioni, vale a dire l'*endroit*, il presupposto erroneo, che lo ha fatto deviare dalla *veritas* da noi conclusa. In tal modo, *convincere*, il secondo compito del sapiente, è una componente necessaria della stessa ricerca della *veritas*, a prescindere dal persuadere attualmente il *contradicens*.

La nécessité du double office du sage est ainsi fondée non pas sur le souci de persuader l'adversaire, mais sur une exigence interne à la manifestation de la vérité elle-même: pour être en pleine possession de la vérité il ne suffit pas d'avoir accompli la première tâche du sage: dire la vérité, il faut encore s'être acquitté de la seconde: montrer la cause de l'erreur opposée; la tâche du sage n'est complète que lorsqu'il a montré que la raison même sur laquelle l'adversaire fonde son erreur est en réalité en accord avec la vérité qu'on a démontrée²³⁰.

L'*officium sapientis* riguarda dunque tanto poco la persuasione di un *contradicens* attualmente esistente, e una sua possibile conversione alla *veritas*, quanto piuttosto la necessità stessa di chiarirsi, nel processo di evidenziazione della *veritas* in-temporale. Questo processo richiede che si mostri che le stesse premesse da cui muove l'avversario nel suo ragionamento siano in realtà più coerenti con le nostre conclusioni che con le sue; e dunque, che ci si collochi sul suo stesso terreno, impiegandone gli stessi principi²³¹. E, se non tutti condividono gli stessi principi, ma l'ebreo quelli del Vecchio

²²⁸ Cf. ID., *Conclusion*, pp. 290*-291*, alla nota 1; cf. anche ID., *Somme Contre Les Gentils*, Paris 1993, p. 147.

²²⁹ Cf. *ibid.*, p. 291*; cf. anche ID., *Somme Contre Les Gentils*, 3, pp. 151-155.

²³⁰ *Ibid.*, p. 293*.

²³¹ *Ibid.*, p. 293*: «Cette façon de concevoir la réfutation de l'erreur implique qu'on se mette sur le terrain de l'adversaire, non pas tant pour le persuader, lui, que pour nous éclairer, nous: on ne peut découvrir l'endroit où il s'est trompé qu'en refaisant le chemin qu'il a fait. Ainsi fait Aristote, ainsi, du moins, prétend-il faire, car il y a bien de l'arbitraire dans la manière dont il retrace la démarche des Anciens pour montrer que leurs erreurs ne s'expliquent que dans les perspectives de sa propre philosophie. Saint Thomas ne conçoit pas la réfutation de l'erreur, deuxième tâche du sage, autrement que l'avait conçue Aristote».

Testamento, l'eretico quelli del Nuovo, i musulmani e i pagani quelli della *ratio naturalis*, allora si dovrà, di volta in volta, a seconda delle verità ricevute dagli uni e dagli altri, muovere dal Vecchio, dal Nuovo Testamento, o dalla *ratio*, mostrando al contempo la verità e la causa dell'errore nei confronti di ciascuno²³². Così, sostiene René-Antoine Gauthier, non si tratta di «persuadere», o di «battezzare», come sosteneva Reginald Garrigou-Lagrange, un Aristotele già morto, ma di chiarire la verità e di refutare l'errore, a partire dagli stessi principi da cui muove, cioè i principi della ragione filosofica, riconosciuti come validi da chiunque, al di là delle circostanze spaziali e temporali²³³.

Benché, osserva ancora lo studioso, questo *officium sapientis* possa sembrare lontano dai commenti ad Aristotele, Tommaso compie in essi la stessa duplice operazione, per assicurare alla *sacra doctrina* le *veritates* razionali necessarie a rendere intelligibile la *fides*. E poiché, anche qui, in accordo alla posizione dell'editore leonino, Tommaso dovrà muovere a partire dai principi della ragione filosofica, collocandosi nello stesso ordine di Aristotele, per realizzare l'*officium sapientis*, non risulta in alcun modo chiaro per quale motivo sia sorto un problema relativo al valore filosofico dei commenti. Al contrario, René-Antoine Gauthier sembra aver riconosciuto ai commenti di Tommaso la capacità di desumere dai *libri* aristotelici una *philosophia* valevole al di là delle circostanze spaziali e temporali: una *philosophia perennis*²³⁴. Perché dunque si insiste nell'additare

²³² Cf. GAUTHIER, *Somme Contre les Gentils* cit., pp. 156-163; cf. anche TOMMASO, *Quaestiones de Quodlibet*, q. 9, a. 3, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXV/2, Roma - Paris 1996, pp. 339-340, 15- 35: «Dicendum quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit, et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus quas recipiant illi cum quibus disputatur. Puta, si cum Iudeis disputetur, oportet inducere auctoritates Veteris Testamenti; si cum Manicheis, qui Vetus Testamentum respuunt, oportet uti solum auctoritatibus Novi Testamenti; si autem cum scismaticis, qui recipiunt Vetus et Novum Testamentum, non autem doctrinam sanctorum nostrorum, sicut sunt Greci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus Novi vel Veteris Testamenti et illorum doctorum quos recipiunt; si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos ad rationes naturales confungere». I corsivi sono miei.

²³³ Cf. ID., *Conclusion*, p. 293*: «Cela ne servira de rien à Aristote, mais cela assurera au Chrétien la plein intelligibilité de sa foi. Peut-être pensera-t-on que nous sommes bien éloignés du commentaire de saint Thomas au *De anima*. Non pas, s'il est vrai que ce commentaire fait partie de l'oeuvre de sagesse de saint Thomas. Dans ce commentaire, comme dans la *Somme Contre les Gentils*, comme dans toute son oeuvre, saint Thomas entend remplir sa double fonction de sage: exposer la vérité, réfuté l'erreur. Dans ce commentaire, (...) saint Thomas, à la suite d'Aristote, ne s'intéresse à l'erreur que dans la mesure où en découvrir la cause, c'est achever d'établir la vérité».

²³⁴ Si consideri che l'editore leonino afferma che Tommaso appartiene all'«eternità del vero»; cf. GAUTHIER, *Somme Contre les Gentils*, p. 181: «Car, au-delà de la lettre d'Aristote et de sa philosophie même (qui n'est plus forcément la nôtre), au-delà de la lettre de l'Écriture (...), en saint Thomas le génie et le saint ont voulu atteindre deux réalité éternelles, la Raison et Dieu. Ambition vouée à l'échec, pour quiconque pense que la raison est relative et que Dieu, même

lo studioso della responsabilità di aver messo in dubbio o, se non altro, diminuito il valore filosofico dei commenti ad Aristotele? Probabilmente, le ragioni vanno individuate nelle precedenti considerazioni dell'editore in merito all'esegesi tommasiana dei libri aristotelici, certamente lontana dai metodi storico-critici, e dipendente dalla *via interpretationis* e dalle lezioni del testo aristotelico mutate dai maestri della facoltà delle arti. Tuttavia, anche nel caso di questo ulteriore aspetto della ricostruzione di René-Antoine Gauthier, mi sforzerò di sostenere che l'editore leonino non ha mai nettamente affermato che l'intento di Tommaso sia quello di «cristianizzare», o di «battezzare», Aristotele. In effetti, anche se i *libri* aristotelici che ha in mano sono già stati oggetto di una massiccia rielaborazione da parte dei maestri delle arti, il suo obiettivo storico è stato quello di rendere la filosofia aristotelica alla sua «purezza», ripulendola cioè dalle interpretazioni precedenti, per servirsene nell'ottica dell'*officium sapientis*, e come «strumento» privilegiato della «riflessione teologica»²³⁵. Quest'ultima osservazione è rilevabile nella prefazione dell'edizione critica della *Lectura in Librum De anima* di un maestro delle arti, uscita nel 1985, appena un anno dopo la *Sententia libri De anima*.

Consideriamo dunque la ricostruzione della *via interpretationis* che Tommaso mutua dai maestri delle arti, così come la sua dipendenza dal loro modo di *legere* i *libri* aristotelici, facendo riferimento ai diversi contributi dello studioso su questo aspetto dell'esegesi tommasiana, e tornando specialmente alla prefazione della *Sententia libri Ethicorum*. L'esegesi di Tommaso è, come detto, un'esegesi sapiente, tesa alla determinazione della *sententia* dei testi aristotelici. D'altra parte, *sententia* non significa affatto, come avevano sostenuto Marie-Dominique Chenu e Jean Isaac, una *profundior intelligentia*, modellata sui precetti esegetici del *Didascalicon* di Ugo di San Vittore. In effetti, Ugo, per lo studioso, disprezza la *littera* ed esalta la *sententia*, cioè l'intelligenza del testo

si'il existe, est l'Inconnaissable. Pourtant, pour ceux-là même, la *Somme Contre les Gentils* de saint Thomas ne peut-elle être une oeuvre éternelle, comme sont des oeuvres éternelles une tragédie de Sophocle ou une symphonie de Mozart: elle traduit à sa manière quelque chose de la profondeur de l'âme humaine. Mais, pour quiconque pense qu'il existe, sinon une *Philosophia perennis*, au moins des constantes de la pensée humaine, pour quiconque croit que Dieu, si mal que nous le connaissons, reste le même, saint Thomas a largement gagné son pari et atteint à l'éternité du vrai».

²³⁵ ID., *Introduction*, in ANONYMI (MAGISTRI ARTIUM), *Lectura in Librum De Anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V. E. 828), ed. Collegii S. Bonaventurae, Grottaferrata 1985, p. 22*: «La tâche historique de saint Thomas n'a donc pas été de christianiser Aristote. C'était fait, bien fait, trop bien fait même: l'Aristote des Artistes n'était pas seulement un Aristote chrétien, c'était un Aristote platonicien. La tâche historique de saint Thomas a donc été bien plutôt, autant que faire se pouvait à une époque où les préjugés platoniciens étaient si forts, de rendre à la philosophie d'Aristote sa pureté, et, surtout, de prendre comme instrument de la réflexion théologique, non plus, comme l'avait fait Augustin, l'éclectisme platonico-stoïcien, mais cet Aristotélisme enfin retrouvé. Cette révolution, saint Thomas l'a faite. Mais il n'aurait pu la faire si une génération de maîtres ès arts n'en avait préparé les voies».

escogitata dall'interprete. Dunque, la *sententia* è per lui un'interpretazione allegorica, piuttosto che un'interpretazione chiarita attraverso le parole dell'autore. Ma i maestri delle arti, e dunque, per René-Antoine Gauthier, anche Tommaso, che ne riprende le metodologie interpretative, ritengono «sommessamente» di produrre non una loro *sententia*, ma quella di Aristotele, sebbene con altre parole²³⁶. *Sententia*, nel tredicesimo secolo, significa infatti un preciso modo di *legere* e di interpretare Aristotele *ad litteram*, diviso in quattro parti: 1) la *divisio textus*; 2) la *sententia*; 3) l'*expositio textus*; 4) e infine le *quaestiones circa litteram*. Servendosi dei commenti ad Aristotele dei maestri delle arti, l'editore chiarisce ciascuno di questi quattro procedimenti, vale a dire la chiarificazione del testo per mezzo dell'analisi nelle sue parti, attraverso le *divisiones* e le *subdivisiones*, la differenza fra *sententia*, - spiegazione *in generali*, con riferimento minimo alle *partes* del testo diviso, del contenuto dottrinale del testo -, ed *expositio textus*, - spiegazione *in speciali*, con la giustificazione attraverso la connessione delle *partes* del testo della *sententia* precedentemente spiegata in maniera sommaria -, e le *quaestiones circa litteram*, con cui vengono chiariti i *dubia* sorti relativamente alla *sententia* del testo aristotelico così determinata²³⁷.

La *vis* dell'espressione *sententia* ha quindi un preciso significato nel tredicesimo secolo, relativo alla pratica didattica della *lectio* del testo aristotelico nella facoltà delle arti. Tommaso ovviamente non tiene nessuna *lectio* sui testi di Aristotele, essendo un *magister in sacra pagina*, e tuttavia, come Alberto Magno prima di lui, si riferisce a questa *via interpretationis* in maniera indiretta, compilando per iscritto i commenti²³⁸. Ora, però, questa *via*, benché non sia una metodologia di carattere storico-critico, avviene *iuxta litteram*, ed è tutta tesa alla decorticazione del significato del testo aristotelico. Inoltre, i maestri delle arti e Alberto, osserva l'editore leonino, sono già da tempo in grado di distinguere e di separare le interpretazioni del testo aristotelico dalle

²³⁶ GAUTHIER, *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem, Alberto Fere Interveniente, Thomae Interpretationum, sed praesertim Interpretandi viae, Fontibus*, in *Sententia Libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 245*: «Hugo «litteram» spernit, «sententiam» extollit, hanc dico «sententiam» quae, dum «profundiorem intelligentiam» iactat (quippe «profundior» interpreti videtur illa «intelligentia» quam ipse escogitavit, scriptoris vero verba minime praetendunt), litterae verum sensum allegoria irritum facit; quin contra Thomas non suam sed Aristoteleam sententiam quamvis mutatis verbis ratam facere submissius credit». Il corsivo è mio.

²³⁷ ID., *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem*, p. 244*: «Ut autem huius verbi «sententia» vim clarius teneamus, perspiciamus oportet magistros artium «lectiones» singulas quas de Aristotelis libris habebant in quatuor partes fere divisisse; hae sunt: «divisio textus», «sententia», «expositio textus» (sive «quaestiones supra litteram»), denique «quaestiones circa litteram»; cf. anche ID., *Le Cours Sur L'Ethica Nova d'un Maître Ès Arts de Paris (1235-1240)*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 42 (1975), pp. 75-77.

²³⁸ Cf. *ibid.*, p. 242*.

posizioni sostenute in ambito teologico, e Tommaso con loro²³⁹. Dunque, anche riguardo alle considerazioni relative alla dipendenza della *via interpretationis* di Tommaso da quella dei maestri delle arti, non sembra che René-Antoine Gauthier sia giunto a una risoluzione che afferma nettamente una «cristianizzazione», o una «teologizzazione», di Aristotele, da parte dell'Aquinate, ma che perviene semplicemente a un chiarimento delle condizioni in cui si trova a commentare dei *libri* aristotelici, già soggetti a un'elaborazione significativamente orientata da preoccupazioni teologiche e religiose, il cui ambito si sa però separare e distinguere da quello filosofico. Ciò implica che, secondo lo studioso, benché nel contesto di una fondamentale strumentalizzazione teologica, le discipline filosofiche vengano comunque affrontate dagli autori, almeno intenzionalmente, nel loro proprio ambito epistemologico. E dunque, il problema sollevato dalla letteratura secondaria deriva, nuovamente, da quella che potremmo definire una 'lettura sfortunata' delle sue attuali risoluzioni in merito all'esegesi tommasiana, piuttosto che da posizioni effettivamente riscontrabili e realmente assunte dall'editore leonino. Di conseguenza, bisogna concludere, anche in questo caso, che è difficile incasellare astrattamente le posizioni assunte dagli studiosi in merito all'esegesi di Tommaso. In effetti, le loro risoluzioni sono spesso più complesse, precise e ben circostanziate. Sfuggono a una categorizzazione *tranchant* e, se da un lato, sembrano ammettere l'oggettività, dall'altro non lesinano precisazioni sulla soggettività, riferendosi al contesto e alle condizioni al contorno caratteristiche dell'esegesi aristotelica del tredicesimo secolo.

c) *Da Fernand Van Steenberghen ai nostri giorni*

Fernand Van Steenberghen (m. 1993)²⁴⁰, sebbene nella sua radicale contrapposizione all'editore leonino sull'*officium sapientis*, e dunque sull'effettiva natura della *Summa Contra*

²³⁹ ID., *Saint Thomas et l'Ethique*, in *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, t. XLVIII, Roma 1972, p. XXI: «Dès avant saint Thomas, les maitres de la faculté des arts de Paris avaient vu les limites de la morale aristotélicienne, mais de ces limites ils n'avaient pas songé à s'indigner, ni même à s'étonner; tout au contraire, ils les avaient trouvées normales et légitimes: bien loin de blâmer le Philosophe d'avoir ignoré les vérités de la foi, qui sont l'apanage du théologien, ils l'avaient félicité de s'être sagement cantonné dans le sujet limité qui était le sien (...). Instruit par les maîtres de la faculté des arts et par saint Albert, saint Thomas a donc pu voir le limites de la morale d'Aristote sans être scandalisé et sans avoir à les «corriger».

²⁴⁰ Per un profilo biografico e la bibliografia di Fernand Van Steenberghen si veda la prefazione del diciottesimo volume della collana *Philosophes Médiévaux*, curata da Georges Van Riet; cf. F. V. STEENBERGHEN, *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, praef., a c. di G. Van Riet, Louvain - Paris 1974 (*Philosophes Médiévaux*, XVIII), pp. 7-32; cf. anche C. TROISFONTAINES, *Cronique de l'Institut Supérieur de Philosophie. In memoriam Fernand Van Steenberghen*, in «Revue philosophique de Louvain», 90 (1993), pp. 340-345.

Gentiles, costituisce, se possibile, un altro esempio di questo stato di cose. «Storicismo», «appropriazionismo», pura «oggettività», così come pura «soggettività», non sono mai esistite nella riflessione storiografica del Novecento. Sono una semplificazione concettuale, piuttosto che un motivo di attuale dissidio fra gli studiosi. E questo è evidente, se prendiamo in considerazione anche solo gli stessi presupposti metodologici assunti da Fernand Steenberghen, in relazione alla questione delle condizioni di possibilità dello studio di un pensiero filosofico medievale. Certamente, *au sens large*, il pensiero medievale è orientato dalla religione cristiana, da motivi e da interessi significativamente riferiti alla Rivelazione. Tuttavia, *au sens strict*, i pensatori medievali riescono benissimo a fare filosofia, procedendo in base ai suoi assiomi e alle sue regole di deduzione²⁴¹. Dunque, *a priori*, o, se si preferisce, per principio, Fernand Steenberghen avrebbe risolto il problema del valore filosofico dei commenti di Tommaso in una maniera che non diverge essenzialmente da quella di René-Antoine Gauthier, e non si riesce a vedere, o comunque non è comprensibile, da chi mai sia stato sollevato questo problema, se non appunto da una lettura sfortunata dei contributi proposti dagli studiosi. In ogni caso, esiste un'interpretazione «missionaria» e «apologetica» della *Summa Contra Gentiles* nella riflessione di Fernand Steenberghen²⁴². Tenterò dunque di stabilire, se il presunto carattere «apologetico» della *Summa Contra Gentiles* sia stato poi trasferito dallo studioso ai commenti ad Aristotele di Tommaso, oppure se la sua interpretazione dei commenti e dell'esegesi tommasiana abbia preso un'altra strada, lontana dalla «cristianizzazione» e dal «battesimo» del Filosofo. Per Fernand Steenberghen, la parte meno solida dell'*Introduction* del 1961 di René-Antoine Gauthier era quella in cui negava alla *Summa Contra Gentiles* il suo carattere «missionario» e «apologetico», riconducendone l'intenzione all'*œuvre de sagesse* e all'*officium sapientis*²⁴³. In realtà,

²⁴¹ Sulla riflessione epistemologica dello studioso si vedano i primi due capitoli introduttivi del volume menzionato; cf. F. V. STEENBERGHEN, *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale*, pp. 35-113.

²⁴² STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e Siècle*, Louvain - Paris 1966 (Philosophes Médiévaux, IX), p. 311: «Ce n'est pas non plus, à strictement parler, un ouvrage d'apologétique, bien qu'il comporte les éléments essentiels d'une apologétique positive (démonstration rationnelle de la foi catholique) et négative (réfutation des erreurs et objections dirigées contre la foi)».

²⁴³ ID., *La Philosophie au XIII^e Siècle*, pp. 319-320: «Dans l'excellente *Introduction historique* qu'il a donnée à la traduction française du *Contra Gentiles*, le P. Gauthier a repris d'une manière approfondie l'examen de tous les problèmes de critique soulevés par la somme: critique textuelle, critique d'authenticité, circonstances de composition et intention de l'auteur, problèmes d'herméneutique suscités surtout par le plan de l'ouvrage et par la manière dont S. Thomas le réalise. Tout cela est traité avec une maîtrise incontestable et les résultats de l'enquête rallieront sans doute (...) les suffrages de tous les érudits. La partie la moins solide de l'*Introduction historique* du P. Gauthier me paraît être celle où il essaie d'énervier l'autorité de Pierre Marsili, le dominican espagnol qui a été le premier biographe de S. Raymond de Peñafort et qui attribue à ce dernier l'initiative et l'idée directrice de la *Somme contre les Gentils*».

l'editore leonino aveva avvalorato la sua ipotesi, riducendo il valore storico della testimonianza su cui si basava l'interpretazione missionaria, cioè quella di Pierre Marsili, storico domenicano e biografo di Raimondo di Peñafort, in accordo al quale il famoso giurista avrebbe chiesto all'Aquinate, allora giovane teologo, di redarre un'opera appositamente studiata per combattere gli *errores infidelium*²⁴⁴. Oggi è sufficiente considerare la cronologia dell'opera di Tommaso, per capire che una simile testimonianza è a dir poco inverosimile, e che si tratta piuttosto di un'altra storia, costruita al solo scopo di aumentare il prestigio attorno agli individui storici²⁴⁵. Nonostante questo, Fernand Steenberghen si ostinava a considerare la testimonianza di Pierre Marsili «degnata di fede», e a interpretarne il testo in una direzione opposta a quella dell'editore leonino. Raimondo non avrebbe pregato il suo confratello di confezionargli il «manuale del buon missionario di campagna», che si lancia allegramente alla volta dei beduini e di altre popolazioni nomadi per convertirle²⁴⁶. Al contrario, se si considera la *Summa Contra Gentiles* in rapporto al problema missionario nel tredicesimo secolo, è evidente che essa si rivolga a dei teologi che sono destinati a confrontarsi con le élite intellettuali degli ebrei, dei musulmani, dei pagani e degli eretici, e la cosa non ha nulla di inverosimile: progetti di questo tipo verranno intrapresi più tardi anche da Lullo. Dunque, non è impossibile che il grande giurista Raimondo di Peñafort abbia commissionato l'opera al giovane Tommaso che, nei primi capitoli della *Summa*, prende in considerazione specialmente la refutazione degli *errores* che affliggevano gli infedeli di tutte le categorie. E il titolo originario dell'opera, dove si specifica *contra errores infidelium*, risponde a questo proposito.

²⁴⁴ Si veda l'appendice del contributo dell'editore leonino; cf. R.-A. GAUTHIER, *Somme Contre les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O.P.*, Paris 1993, pp. 165-176.

²⁴⁵ Si veda l'efficace schema della cronologia della *Summa Contra Gentiles* di René-Antoine Gauthier elaborato da Jean-Pierre Torrell, da cui risulta l'immagine di un'opera certamente non urgente (*scil.* dai 6 agli 8 anni), e dunque con scarsa probabilità redatta su richiesta di un celebre confratello come Raimondo; cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à Saint Thomas d'Aquin*, Paris 2015, p. 141, alla nota 24: «Dans son tableau chronologique final (Léon. t. 25/2, p. 486-488), Gauthier précise encore davantage les dates des différents livres et même des chapitres: I 1-53, première rédaction, à Paris, en 1258-59; I 53 (!)-102, en Italie, en 1259-61 (le chap. 53 sera l'objet d'une troisième rédaction vers 1264); II, Orvieto, en 1261-62; III, Orvieto, 1263-64; IV, Orvieto, 1264-65».

²⁴⁶ STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e Siècle*, p. 320: «Notons d'abord que le texte de Pierre ne parle pas de «missionnaires», dominicains ou autres, travaillant en Espagne ou ailleurs. Il dit encore moins que Raymond aurait prié son jeune confrère de composer un «manuel du bon missionnaire de campagne» appelé à évangéliser des bédouins ou d'autres populations de ce niveau. Il lui a demandé «ut opus aliquod faceret contra infidelium errores». De fait, pour quiconque connaît la *Somme Contre les Gentils*, il est clair que, si elle a quelque rapport historique avec le problème missionnaire tel qu'il se posait au XIII^e siècle, elle s'adresse évidemment à des théologiens catholiques destinés à être confrontés avec l'élite intellectuelle des penseurs juifs, musulmans, païens et chrétiens dissidents des Églises orientales».

Bref, S. Thomas écrit manifestement pour les penseurs chrétiens (théologiens ou philosophes) attachés à leur foi; il n'est pas invraisemblable qu'il ait conçu spécialement la *Somme Contre les Gentils* pour l'usage de personnes destinées à prendre contact avec des milieux intellectuels «infidèles», principalement dans des pays musulmans²⁴⁷.

Per René-Antoine Gauthier, si trattava di un paralogismo bello e buono. Per come ragiona lo studioso belga, dovremmo concludere che la *Secunda pars* della *Summa theologiae* sia indirizzata ai virtuosi e ai viziosi, perché tratta delle virtù e dei vizi loro contrari²⁴⁸.

Nonostante questa divergenza sull'intenzione della *Summa Contra Gentiles* e sull'*officium sapientis*, Fernand Steenberghen, ponendo il problema dell'originalità e della fedeltà dei commenti ad Aristotele, rifiuta di sottoscrivere, alla maniera di Bruno Nardi, o di Réginald Garrigou-Lagrange, qualsiasi forma di «facile concordismo» tra aristotelismo e rivelazione cristiana²⁴⁹. L'«obiettivo primordiale» dei commenti è di spiegare il senso autentico dei testi; dunque, quando il Filosofo contraddice la fede cristiana, Tommaso non cerca affatto di nascondere. E ancora, quando il senso di un testo è discutibile, Aristotele beneficia del dubbio ed è interpretato in un senso più favorevole, in base all'applicazione del più tipico «principio ermeneutico» impiegato dall'Aquinate, cioè, sostiene Fernand Steenberghen, lo sviluppo delle virtualità del suo «sistema». Un esempio dell'applicazione di questo principio ermeneutico si ha nella *Sententia libri De anima*. Commentando i primi capoversi del terzo libro, l'Aquinate sviluppa le virtualità del pensiero di Aristotele in

²⁴⁷ ID., *La Philosophie au XIII^e Siècle*, p. 323.

²⁴⁸ Si osservi che, nella prospettiva dell'*officium sapientis*, «convincere» il *contradicens* è una necessità interna all'evidenziazione della *veritas*; cf. GAUTHIER, *Somme Contre les Gentils*, p. 176: «On pourrait démontrer, par un paralogisme du même type, que la *Secunda Pars* de la *Somme de théologie* a été écrite pour des gens vertueux (puisqu'elle traite en premier lieu des vertus), mais pour des gens vertueux appelés à prendre contact avec des gens vicieux (puisqu'elle traite aussi des vices). Ici comme là, point n'est besoin de faire appel à un dédoublement des destinataires pour expliquer une dualité qui s'explique par une nécessité interne au développement du sujet».

²⁴⁹ Sulle posizioni sostenute da Bruno Nardi e la categoria storiografica di «concordismo tomista» si veda anche il contributo di Giorgio Stabile; cf. ID., *La Philosophie au XIII^e Siècle*, p. 328: «Ici se pose aussitôt une nouvelle question: l'exégèse de S. Thomas est-elle fidèle? Ne lui arrive-t-il pas de solliciter les textes, de les interpréter avec trop de bienveillance, de jeter un voile sur les lacunes ou même sur les erreurs d'Aristote? Ne tombe-t-il pas dans un fâcheux «concordisme», come le pense M. Nardi, en voulant à tout prix concilier l'aristotélisme et la révélation chrétienne?»; cf. anche G. STABILE, *Bruno Nardi Storico della Filosofia Medievale, Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un Bilancio Storiografico.*, Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a c. di R. Imbach – A. Maierù, Roma 1991, pp. 379-390.

contrasto all'interpretazione di Averroè²⁵⁰. Di conseguenza, argomenta lo studioso belga, nel caso dell'interpretazione di Tommaso bisogna parlare di un'esegesi *sympathique*, e ancora *optimiste*, talvolta *conciliante*, e tuttavia sempre *pénétrante*, ma non di un fuorviante «concordismo».

D'abord parce que l'objectif immédiat de S. Thomas n'est jamais de concilier Aristote et la doctrine chrétienne, mais de montrer autant que possible la coincidence de l'aristotélisme avec la vrai philosophie²⁵¹.

Questo risultato è raggiunto dall'Aquinate attraverso lo sforzo esegetico di presentare Aristotele sotto la luce migliore, che non si fa, beninteso, per una specie di forzatura del senso dei testi, o una *expositio reverentialis*, ma per un *interprétation habile*, che mette in rilievo le «virtualità reali» del «sistema», lasciando nell'ombra altre virtualità, che condurrebbero a degli errori²⁵². Di conseguenza, in accordo a Fernand Steenberghen, i commenti costituiscono la fonte più propria, e anzi, privilegiata, per trovare la *philosophie* di Tommaso, tanto più che, le *philosophicae scientiae* del tredicesimo secolo coincidono con i *libri* di Aristotele, e dunque spiegando il Filosofo, Tommaso spiega anche il suo modo di intendere le conoscenze scientifiche della sua epoca²⁵³.

Dunque, Fernand Steenberghen non sembra effettuare una transizione dal carattere missionario e apologetico della *Summa Contra Gentiles* ai commenti ad Aristotele, riconoscendo infine che l'esegesi tommasiana non consiste in un «battesimo» del Filosofo, quanto piuttosto in uno sviluppo delle virtualità del suo pensiero, ordinata a mostrare che la *ratio naturalis* può pervenire a

²⁵⁰ STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e Siècle*, p. 328: «Lorsque le sens d'un texte est discutable, Aristote bénéficie toujours du doute et il est interprété dans le sens le plus favorable: l'application la plus typique de ce principe d'herméneutique est l'exégèse du livre III du *Traité de l'âme*»; cf. anche TOMMASO, *Sententia Libri De Anima*, III, cap. I, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, pp. 201-207.

²⁵¹ ID., *La Philosophie au XIII^e Siècle*, p. 329.

²⁵² *Ibidem*: «Ensuite parce que cette effort en vue de présenter Aristote sous le jour le plus favorable ne se fait pas par un gauchissement maladroit du sens des textes, mais au contraire par une interprétation habile et profonde, qui met en relief les virtualités réelles du système, tout en laissant dans l'ombre d'autres virtualités, qui conduiraient à des impasses ou à des erreurs. Il résulte de tout cela que les commentaires aristotéliens de S. Thomas constituent une des sources les plus importantes de sa propre philosophie».

²⁵³ *Ibid.*, p. 328: «Pour S. Thomas, les écrits d'Aristote représentent le savoir scientifique parvenu à un éminent degré de perfection et, dès lors, donner un exposé fidèle des doctrines aristotéliennes, c'est en même temps assurer à son lecteur une solide formation scientifique ou philosophique».

una *vrai philosophie*, non in contraddizione con la Rivelazione²⁵⁴. In quanto tale, l'esegesi di Tommaso si colloca sul piano filosofico e i commenti sono opere filosofiche in cui è possibile rintracciare la sua propria filosofia, conformemente alle condizioni imposte dal contesto storico. In tal modo, lo studioso belga risolve tutti e tre gli interrogativi posti: 1) l'esegesi tommasiana non è propriamente né fedele né originale, ma una forma di sviluppo delle virtualità insite del pensiero di Aristotele; 2) muoversi sul piano dello sviluppo delle virtualità è un movimento puramente filosofico da parte dell'interprete²⁵⁵; 3) il risultato di questa esegesi è un'opera dotata di valore filosofico. E questa è la sua posizione, cioè né «appropriazionista», e infatti Tommaso, agli occhi di Fernand Steenberghen, intende semplicemente spiegare il testo di Aristotele, né «storicista», dal momento che lo fa comunque sviluppando le sue virtualità, e dunque in una maniera autonoma e originale.

Quanto al problema del valore filosofico, lo studioso belga non sembra però porsi esplicitamente, o formularlo separatamente dal problema della fedeltà. Lo risolve dunque solo mediatamente, in base alla versione elaborata da Martin Grabmann. Sorge quindi spontanea una domanda da questo colpo di sonda nella letteratura secondaria: chi è che ha posto esplicitamente, e in maniera diretta, il problema del valore filosofico dei commenti? In effetti, Martin Grabmann non ne parla, limitandosi alla questione dell'oggettività e della soggettività, oltre che a quella dell'utilizzabilità dei commenti per la ricostruzione del pensiero di Tommaso. D'altra parte, l'editore leonino, con la sua opzione per l'*officium sapientis*, non ha mai chiaramente problematizzato quel valore, ritenendo piuttosto che, da *sapiens theologus*, l'Aquinate dovesse comunque muoversi sul terreno della *ratio naturalis*, per svolgere la sua funzione propria mentre commenta il Filosofo. Ancora, Marie-Dominique Chenu, di fatto, si rifiuta di assumere una posizione netta, chiarendo che, tanto nei commenti ad Aristotele, quanto nelle opere teologiche, Tommaso si rivela rispettoso dell'autonomia epistemologica delle discipline filosofiche. In breve, si tratta ora di precisare con quale studioso, e quando, in senso proprio, il valore filosofico dei commenti è stato messo in dubbio nel corso della riflessione storiografica, dal momento che, finora, nessuno dei contributi analizzati sembra averlo formulato, o affrontato, apertamente.

²⁵⁴ Si deve notare che anche il «battesimo», il «concordismo» e l'«apologetismo», in ultima analisi, sono posizioni sfumate sul modo in cui l'Aquinate commenta Aristotele, e che lo stesso Réginald Garrigou-Lagrange non sostiene qualcosa di totalmente diverso da Fernand Steenberghen; cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Synthèse Thomiste*, Paris 1946 (Bibliothèque Française de Philosophie), pp. 9-22: «En ce sens il baptise en quelque sorte la doctrine d'Aristote, en montrant comment ses principes peuvent et doivent être entendus pour se concilier avec la Révélation. Ainsi s'élabore progressivement la philosophie chrétienne en ce qu'elle a de plus ferme».

²⁵⁵ Si osservi che, da questo punto di vista, *officium sapientis* e *vrai philosophie* coincidono perfettamente, dato che René-Antoine Gauthier non avrebbe mai messo in dubbio la necessità, per Tommaso, di collocarsi sullo stesso terreno del *contradicens*; cf. *supra*, alla nota 231.

Joseph Owens (m. 2005)²⁵⁶, studioso di Aristotele e tomista canadese, in un contributo edito all'interno di una raccolta di studi dedicata a Étienne Gilson, che aveva risolto il problema dei commenti medievali, senza negare loro un valore filosofico, in contrapposizione alla storiografia razionalista, mette invece quel valore in dubbio, attraverso una serie di domande che sono state correttamente definite come «retoriche» da John Wipfel²⁵⁷. In effetti, è la loro stessa formulazione, come cercherò di suggerire, a risultare abbastanza problematica. Inoltre, è interessante notare che il contributo di Joseph Owens, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, data 1974, ma non prende in considerazione l'edizione critica della *Sententia Libri Ethicorum*, già a disposizione dal 1969. Non a caso, per il filosofo canadese, il ruolo di commentatore dell'Aquinate risulta, letteralmente, «ancora incomprensibile»²⁵⁸. L'unica certezza è che Tommaso non commenta Aristotele come Sir David Ross, perché non è abbastanza «distaccato» e «teologicamente neutrale». Non importa, osserva, quanto si sforzi nello spiegare il testo di Aristotele così com'è, perché di fatto è costantemente «sensibile» a qualsiasi deviazione della sua dottrina dalla «fede cristiana» e dalla «teologia ortodossa». E ancora, l'Aquinate «procede», nei commenti, come se una «correzione» di questo tipo rientrasse pienamente nel suo metodo complessivo.

Infact, it does not at all give the impression that it is going out of his normal way when he corrects the Aristotelian tenets in the light of revealed doctrine. Rather, it proceeds as though correction of this type is a legitimate and integral part of its overall method²⁵⁹.

L'osservazione è densa e significativa, perché il filosofo canadese si riferisce in nota ad alcuni passaggi dei commenti in cui, per esempio, Tommaso mette a confronto le posizioni sostenute da Aristotele con ciò che si ritiene dal punto di vista della *fides*, oppure confuta Averroè, o Simplicio,

²⁵⁶ Per il profilo biografico e la bibliografia completa delle opere di Joseph Owens si veda la raccolta di studi edita da Lloyd Gerson; cf. E. A. SYNAN, *Perface*, in *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy*, a c. di Lloyd Gerson, Toronto 1983 (Papers in Medieval Studies, 4), pp. XI-XII; cf. anche *Ibid.*, pp. 419-433.

²⁵⁷ J. WIPPEL, *Thomas Aquina's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 2007, p. 240, alla nota 2: «Here Owens proposes his position by asking a series of rethorical questions. He also finds Thomas reading into Aristotle his own metaphysics of existence, especially in the Commentary on the *Metaphysics*».

²⁵⁸ J. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, a c. di A. Maurer, Toronto 1974, p. 213: «The role of St. Thomas Aquinas as an Aristotelian commentator still proves puzzling. Certainly his work in this respect is not the detached and theologically neutral undertaking that is found in moderns such as Bonitz, J. A. Stewart, or Sir David Ross».

²⁵⁹ ID., *Aquinas as Aristotelian Commentator*, p. 213.

che argomentano, o sulla base delle premesse delle dimostrazioni di Aristotele, o sul fondamento di altri presupposti filosofici, contro la *fides catholica*²⁶⁰. Ora, però, né Aristotele, né Averroè, né Simplicio accettano le *veritates* della *fides catholica*. Dunque, la proposizione di Joseph Owens, «Tommaso corregge le posizioni di Aristotele alla luce della dottrina rivelata» è abbastanza equivoca, dal momento che è evidente che l'Aquinate non potrà «correggere» Averroè, o Simplicio, per mezzo di *veritates* che non accettano, e da cui non procedono nelle loro argomentazioni. Ciononostante, lo studioso canadese conclude, formulando la celebre domanda.

Does not this savor strongly of an out and out theological method? Should it not mean that the Aristotelian commentaries of Aquinas are to be classed as works of sacred theology rather than of philosophy? Is not the procedure in them theological through and through, in contrast to a genuinely philosophical treatment of the Aristotelian text? Does not this mean theology only?²⁶¹

In altre parole, se, come detto, l'Aquinate «corregge Aristotele», non ha forse quello dei commenti il «sapore» di un «metodo teologico», ossia non è la «procedura» da lui impiegata fino in fondo «teologica»? E dunque, i commenti non dovranno essere classificati come «opere di sacra teologia», piuttosto che di «filosofia»? Secondo Joseph Owens, è possibile esitare di fronte a queste posizioni «estreme», specialmente perché, nella quasi totalità dei commenti, Tommaso è occupato a spiegare il testo del Filosofo così com'è, e non ad affrontare problemi teologici. Ma, si potrebbe osservare: il concetto stesso di una «correzione di Aristotele», non implica che la «procedura» dovrà essere di per sé «filosofica»? Dunque, Joseph Owens è consapevole delle difficoltà che si celano dietro alla formulazione del suo interrogativo, e, per giustificarlo, sviluppa il problema, ricorrendo ad alcune sezioni del commento alla *Metaphysica* di Tommaso²⁶².

²⁶⁰ Si osservi che la «correzione» di Aristotele, così come quella di Simplicio, avvengono semplicemente sul piano filosofico; cf. TOMMASO, *In Octo Libros Physicorum Aristotelis Expositio*, in *Opera Omnia*, t. II, Roma 1884, l. VIII, cap. I, l. II, pp. 366-372; cf. anche ID., *In In Libros Aristotelis De Caelo et Mundo Expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Taurini Romae 1952, l. I, l. VI, p. 31: «Non tamen dicimus secundum fidem catholicam, quod caelum semper fuerit, licet dicamus quod semper sit duraturum. *Nec hoc est contra demonstrationem Aristotelis hic positam: non enim dicimus quod incoeperit esse per generationem, sed per effluxum a primo principio, a quo perficitur totum esse omnium rerum, sicut etiam philosophi posuerunt.* A quibus tamen in hoc differimus, quo illi ponunt Deum produxisse caelum coaeternum sibi; nos autem ponimus caelum esse productum a Deo secundum totam sui substantiam ab aliquo determinato principio temporis. *Contra quod tamen obiicit Simplicius, Aristotelis Commentator, super hunc locum, tripliciter (...). Sed haec [scil. «rationes»] necessitatem non habent.* I corsivi sono miei.

²⁶¹ OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, p. 213.

²⁶² Cf. *ibid.*, pp. 217-229.

Nel *proemium*, l'Aquinate segue Avicenna, nel porre non *Deus* e le *intelligentiae*, come Averroè, ma l'*ens commune*, come *subiectum* della *metaphysica*, assicurando così il *subiectum* a un'altra *scientia*, cioè la *sacra doctrina*, che potrà considerare le *res divinae* in se stesse, e non più in quanto *causae* dell'*ens commune*²⁶³. Dunque, osserva Joseph Owens, la «preoccupazione teologica» di Tommaso è chiara come il cristallo²⁶⁴. E ancora, nel corso del commento alla *Metaphysica*, questa preoccupazione si avverte, sebbene «in rari intervalli»: 1) Tommaso spiega l'identità dell'*ens* e della *res* alla luce della sua propria posizione, secondo cui la *res* è altro dal suo *ipsum esse*, sebbene l'*esse* sia essenziale alla *res*²⁶⁵; 2) riconosce che, per Aristotele, i primi principi nel genere della *substantia*, i *corpora caelestia*, sono *animata* e che l'*aeternitas* del *motus* e del *tempus* è essenziale alla «procedura» di

²⁶³ Cf. AVICENNA, *Liber de Prima Philosophia sive Scientia Divina*, I-IV, tr. I, capp. I-II, ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1977, pp. 1-18; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica*, l. I, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, t. IV, Venetiis 1562 (Frankfurt, 1962), f. 47^{IV}, coll. E-L.

²⁶⁴ Si noti tuttavia che non risulta chiaro in che misura la «procedura» dell'Aquinate sia «teologica», dato che la premessa da cui conclude che la *Metaphysica* considera l'*ens commune* come *subiectum* e le *substantiae separatae* come *finis* della *scientia* appartiene semplicemente al dominio della ragione filosofica; cf. TOMMASO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, prol., ed. M.-R. Cathala - R. M. Spiazzi, Taurini - Romae 1971: «Eiusdem autem scientiae est considerare causas proprias alicuius entis generis et genus ipsum: sicut naturalis considerat principia corporis naturalis. Unde oportet quod ad eandem scientiam pertineat considerare substantias separatas, et ens commune, quod est genus, cuius sunt praedictae substantiae communes et universales causae»; cf. anche ID., *In librum primum Aristotelis de Generatione et Corruptione Expositio*, praef., ed. R.-M. Spiazzi, Taurini - Romae, 1952, p. 316: «Est autem considerandum quod de unoquoque quod in pluribus invenitur, prius est considerandum in communi, quam ad species descendere: alioquin oporteret idem dicere multoties, ita scilicet quod in singulis id quod est commune repeteretur, sicut probat Philosophus in I *de Partibus Animalium*. Similiter etiam considerare oportet quod, si in aliquo genere aliquod primum invenitur quod sit causa aliorum, eiusdem considerationis est commune genus et id quod est primum in genere illo (...). Et inde est quod Philosophus in *Metaphysica* simul determinat de ente in communi et de ente primo, quod est a materia separatum».

²⁶⁵ Si osservi però che, seguendo forse Averroè, qui Tommaso intende concludere che il *nomen* dell'*ens* significa lo stesso che il *nomen* che è imposto alla stessa *essentia*; cf. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, p. 223; cf. anche ID., *In Metaphysicam*, l. IV, 2, n. 556: «Sciendum est autem quod circa hoc Avicenna aliud sensit. Dixit enim quod unum et ens non significant substantiam rei, sed significant aliquid additum. Et de ente quidem hoc dicebat, quia in qualibet re, quae habet esse ab alio, aliud est esse rei et substantia sive essentia eius: hoc autem nomen ens, significat ipsum esse. Significat igitur (ut videtur) aliquid additum essentiae (...). Sed in primo quidem non videtur dixisse recte. Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen ens quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicam* cit., l. IV, f. 67^F: «Nos autem diximus, quod significant eandem essentiam, sed modis diversis, non dispositiones diversas essentiae additas».

Aristotele riguardo alle sostanze materiali. Tuttavia, lui stesso rigetta queste due posizioni, sostenendo che i ragionamenti di Aristotele non sono probanti, e dunque non bastano a stabilire quelle conclusioni. Ciononostante, rivendica Joseph Owens, le stesse conclusioni seguono con necessità quando l'inizio dell'esistenza del mondo è il fattore operativo del ragionamento²⁶⁶; 3) la necessaria *sempiternitas* del *motus* del cosmo, basata da Aristotele sulla causalità finale, è spiegata come dipendente, nella sua totalità, dalla *voluntas Dei*. Tommaso si serve dell'analogia con gli artefatti che si assimilano al suo artefice, nella misura in cui in essi si realizza la *voluntas* dell'artefice²⁶⁷; 4) inoltre, ammette che, poiché l'*intelligentia intelligentiae* è la *causa prima*, intendendo se stessa, intende tutto ciò di cui è *causa*²⁶⁸; 5) sostiene che l'ordine dell'universo è il risultato di ciò che è nell'*intellectus* e

²⁶⁶ Si noti però che l'Aquinate si muove esclusivamente sul piano della ragione filosofica, chiarendo che le *rationes* aristoteliche non sono dimostrative, e non si vede in cosa la «procedura» sia «teologica»; cf. TOMMASO, *In Metaphysicam*, XII, 5, nn. 2496-98: «Ex hoc igitur processu manifestum est quod Aristoteles hic firmiter opinatus est et creditur necessarium fore, quod motus sit sempiternus et similiter tempus. Aliter enim non fundasset super hoc intentionem suam de inquisitione substantiarum immaterialium (...). Sed tamen sciendum quod rationes ab eo inductae in octavo Physicorum, ex quarum suppositione hic procedit, non sunt demonstrationes simpliciter, sed probabiles rationes. Nisi forte sint demonstrationes contra positiones antiquorum naturalium de inceptioe motus, quas destruere intendit. (...) manifestum est quod ratio quam hic posuit ad probandum sempiternitatem temporis, non est demonstrativa. Non enim, si ponimus tempus quandoque incepisse, oportet ponere prius nisi quid imaginatum».

²⁶⁷ Si veda tuttavia che Tommaso argomenta a partire dal testo del Filosofo; cf. ID., *In Metaphysicam*, l. XII, 7, n. 2535: «Attendendum est autem, quod cum Aristoteles hic dicat, quod necessitas primi motus non est necessitas absoluta, sed necessitas, quae est ex fine, finis autem principium est, quod postea nominat Deum, in quantum attenditur per motum assimilatio ad ipsum: assimilatio autem ad id quod est volens et intelligens cuiusmodi ostendit esse Deum, attenditur secundum voluntatem et intelligentiam, sicut artificata assimilantur artificii, in quantum in eis voluntas artificis adimpletur: sequitur quod tota necessitas primi motus subiaceat voluntati Dei»; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, XII, 7, 1072 b 10-30, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden - New York - Köln 1995 (AL, XXV/3.2), pp. 258-259: «Ex necessitate igitur est ens; et necessitas bene et sic principium. Nam necessarium totiens: hoc quidem vi, quia preter impetum, *illud vero sine quo non bene*, hoc autem non contingens aliter sed simpliciter. *Ex tali igitur principio dependet celum et natura* (...). Dicimus autem *Deum esse animal sempiternum optimum*. Quare *vita et duratio continua eterna existit Deo*; hoc enim Deus». I corsivi sono miei.

²⁶⁸ Si noti che, anche in questo caso, l'Aquinate sta argomentando a partire dalle premesse presenti nel testo del Filosofo appena spiegato; cf. TOMMASO, *In Metaphysicam*, XII, 11, n. 2614: «Considerandum est autem quod Philosophus intendit ostendere, quod Deus non intelligit aliud, sed seipsum, in quantum intellectum est perfectio intelligentis, et eius, quod est intelligere. Manifestum est autem quod nihil aliud sic potest intelligi a Deo, quod sit perfectio intellectus eius. Nec tamen sequitur quod omnia alia a se sint ei ignota; nam intelligendo se, intelligit omnia alia. Quod sic patet. (...) Ipse sit ipsum suum intelligere (...). Cum igitur a primo principio, quod est Deus, dependeat caelum et tota natura, ut dictum est, patet, quod Deus, cognoscendo seipsum, omnia cognoscit»; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Guillelmi cit.*, XII, 9, 1074 b 30-35 (AL, XXV/ 3.2), p. 265, 444-446: «Se ipsum ergo intelligit, siquidem est potentissimum, et est intelligentia intelligentie intelligentia».

nella *voluntas* del *primum movens*, e ancora, che tutte le cose ottengono l'inclinazione al loro proprio fine dal *primum ens*²⁶⁹; 7) e infine, nel corso del commento, cerca di giustificare la *providentia*, «correggendo Aristotele»²⁷⁰.

In breve, in accordo a Joseph Owens, sulla base di questi dati si è in diritto di formulare delle questioni sul tipo di «procedura» impiegata da Tommaso: è una «procedura filosofica»? Oppure è una «procedura teologica»? Il filosofo canadese riconosce che, nella gran parte dei commenti, l'Aquinate procede semplicemente spiegando il testo di Aristotele così com'è, in modo non troppo diverso da come farebbe un interprete contemporaneo, ma, quando palesa la sua «preoccupazione teologica» nel *proemium*, o altera la *Metaphysica* di Aristotele, o ne confuta la validità delle argomentazioni sull'*aeternitas* del *motus*, o affermando la natura spirituale dei *corpora caelestia*, o rivendicando la possibilità di una *providentia*, conformemente alla *fides catholica*, è lecito domandarsi se non stia di fatto trasmutando l'acqua della filosofia nel vino della teologia. Dunque, in ultima analisi, Joseph Owens sembra dubitare del fatto che Tommaso proceda, nei commenti, sul terreno della *ratio naturalis*, perché è apparentemente orientato da «preoccupazioni teologiche»²⁷¹.

²⁶⁹ Si veda però che entrambe le conclusioni a cui allude Joseph Owens sono tratte a partire dal testo del Filosofo; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Guillelmi* cit., XII, 10, 1075 a 10-25, (AL, XXV/3.2), p. 266: «Perscrutandum autem est qualiter habet totius natura bonum et optimum, utrum separatum quid et ipsum secundum se, aut ordinem. Aut utroque modo sicut exercitus? Et enim in ordine ipsum bene et dux exercitus, et magis iste; non enim iste propter ordinem sed ille propter hunc est. Omnia vero coordinata sunt aliquid, sed non similiter, et natantia et volatilia et plante (...). Ad unum quidem enim omnia coordinata sunt. Sed quemadmodum in domo liberis non licet quod contigit facere, sed omnia aut plurima ordinata sunt (...); cf. anche TOMMASO, *In Metaphysicam*, l. XII, 12, nn. 2630 ss.: «Sicut videmus in exercitu: (...) magis est bonum exercitus in duce, quam in ordine: (...) ordo autem exercitus est propter bonum ducis adimplendum, scilicet ducis voluntatem in victoriae consecutionem; non autem e converso, (...). Sicut enim qui est in domo per praeceptum patris familias ad aliquid inclinatur, ita aliqua res naturalis per naturam propriam».

²⁷⁰ Si osservi, in ultima analisi, che non è chiaro a cosa corrisponda l'espressione «corregge», e che Tommaso procede, anche in questo caso, argomentando da un principio non ricollegabile alla *fides catholica*, e giustificandosi ultimamente con il riferimento al testo del Filosofo; cf. TOMMASO, *In Metaphysicam*, l. VI, 3, nn. 1205-1216: «Manifestum igitur est, quod effectus relati ad aliquam inferiorem causam nullum ordinem habere videntur, sed per accidens sibi ipsis coincidunt; qui si referantur ad superiorem causam communem, ordinati inveniuntur, et non per accidens coniuncti, sed ab una per se causa simul producti sunt (...). Relinquitur igitur quod omnia, quae hic fiunt, prout ad primam causam divinam referuntur, inveniuntur ordinata et non per accidens existere; licet per comparisonem ad alias causas per accidens esse inveniuntur. Et propter hoc secundum fidem catholicam dicitur, quod nihil fit temere sive fortuito in mundo, et quod omnia subduntur divinae providentiae. *Aristoteles autem hic loquitur de contingentibus quae hic fiunt, in ordine ad causas particulares, sicut per eius exemplum apparet*». Il corsivo è mio.

²⁷¹ J. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, pp. 228-229: «Further, does the theological concern that is implicit in the Proem affect the general character of the treatment throughout the commentary? Does it effectively alter the rank of the Aristotelian primary philosophy as supreme among the sciences? Is it the source of the assertions the

D'altra parte, sulla base di quanto si può capire dal commento al *De Trinitate*, per andare contro un *philosophus*, sarà privo di senso muoversi sul piano della rivelazione²⁷². In effetti, i *philosophi* non la ricevono; e dunque, l'unico modo per andargli contro potrà essere impiegando i loro *principia*. Di conseguenza, il problema del valore filosofico dei commenti sembra abbastanza debole. Sarà sufficiente evidenziare su quali basi, se i *principia* della *ratio naturalis*, o le *veritates fidei*, Tommaso conduca le sue argomentazioni nei commenti, per stabilire se la «procedura» sia «teologica» o «filosofica». Se poi, in ultima analisi, si opponesse il fatto che, nella concezione dell'Aquinate, la *theologia* si serve delle *alie scientie*, e dunque, anche procedendo sul terreno della *ratio naturalis*, la «procedura» è «teologica», sarebbe sufficiente notare che, il fatto che la *theologia* possa servirsi delle *alie scientie*, non le rende meno *alie scientie*. E dunque che, anche se volessimo considerare la *philosophia* dal lato del suo impiego da parte della *theologia*, costituirebbe cionondimeno una parte razionale, e «filosofica», della «teologia»²⁷³.

John Francis Wippel (n. 1933), avendo tratto grosso modo le stesse conclusioni dalla lettura del contributo di Joseph Owens²⁷⁴, - ma, in base alla mia interpretazione di René-Antoine Gauthier,

negotiable status of the Aristotelian reasons for the eternity of the world and the besouled nature of heavenly bodies, and of those positive claims about divine providence? Is it all-pervasive enough to change the totality of the *philosophy* in the commentary, both Aristotelian and Thomistic, into the wine of theology?»; cf. anche TOMMASO, *Super Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, ad. 5, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. L., Roma - Paris 1992, p. 100, 210-215.

²⁷² ID., *Super Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, s. c. 6, p. 98, 105-110: «Preterea. Dan. I super illud «Proposuit autem Daniel» etc. dicit Glosa «Si quis imperitus mathematice artis contra mathematicos scribat, aut experts philosophie contra philosophos agat, quis etiam ridendus, vel ridendo, non rideat?». Set oportet quandoque doctorem sacre scripture contra philosophos agere. Ergo oportet eum philosophia uti».

²⁷³ Nella lettura dell'ad. 7 si tengano presenti anche le prime righe della *responsio*, da cui risulta che il *lumen fidei* non annienta il *lumen* della *ratio naturalis*, e dunque che neanche la *theologia* annienta le *alie scientie* servendosi; cf. TOMMASO, *Super Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 3, add. 7-8, p. 100, 220-230: «Scientie que habent ordinem ad invicem hoc modo se habent quod una potest uti principiis alterius, sicut scientie posteriores utuntur principiis scientiarum priorum, sive sint superiores sive inferiores; unde metaphisica, que est omnibus superior, utitur his que in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes alie scientie sint huic quasi famulantes et preamble in via generationis quamvis dignitate posteriores, potest uti principiis omnium aliarum scientiarum»; cf. anche *ibid.*, sol., p. 98, 115-145: «Dicendum, quod dona gratiarum hoc modo nature adduntur, quod *eam non tollunt* set magis perficiunt; unde et lumen fidei, quod nobis gratis infunditur, *non destruit* lumen naturalis rationis divinitus nobis inditum (...). Sicut autem sacra doctrina fundantur supra lumen fidei, ita philosophia fundantur supra lumen naturale rationis; unde impossibile est quod ea que sunt philosophie sint contraria his que sunt fidei (...). Si quid autem in dictis philosophorum invenitur contrarium fidei, hoc non est philosophie, set magis philosophie abusus ex defectu rationis; et ideo possibile est *ex principiis philosophie* huiusmodi errorem refellere, vel *ostendendo* omnino esse impossibile, vel *ostendendo* non esse necessarium».

²⁷⁴ Cf. J. WIPPEL, *Thomas Aquinas and the problem of Christian Philosophy*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 1984 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10), p. 27, alla nota 76.

fraintendendo nella sua *pars potior* il reale contributo dell'editore leonino, che non ha mai inteso negare il valore filosofico dei commenti, dato che l'*officium sapientis*, applicato ai commenti, impone comunque al *sapiens theologus* la necessità di muoversi sul terreno della *ratio naturalis*, per proclamare la verità e refutare l'errore²⁷⁵ -, è passato conseguentemente ad analizzare diversi passaggi del commento alla *Metaphysica*, per evidenziare il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele e, se proceda filosoficamente o teologicamente. In questo senso, la sua analisi è molto significativa, per il presente colpo di sonda, perché mette in luce la correttezza delle osservazioni relative alla debolezza del problema del valore filosofico dei commenti formulato da Joseph Owens. Il concetto stesso di una «correzione di Aristotele», implica il procedere sul terreno della ragione naturale, e, in ultima analisi, il fatto che la *sacra doctrina* possa servirsi di argomentazioni razionali, non rende *eo ipso* meno razionali quelle argomentazioni²⁷⁶.

Il primo passaggio analizzato dal filosofo americano è quello relativo al *proemium* e alla determinazione del *subiectum* della *Metaphysica*. Secondo John Wippel, l'Aquinate, sostenendo che alla stessa *scientia* appartiene la considerazione dell'*ens commune* e delle *substantiae separatae*, cioè *Deus* e le *intelligentiae*, in quanto *principia* e *causae universales* dell'*ens commune*, non sta presentando una posizione personale, orientata da preoccupazioni «teologiche». Al contrario, cerca di sintetizzare ciò che afferma il Filosofo nel corso dei primi due capitoli del libro quarto e nel primo capitolo del libro sesto, come chiarisce il fatto che, conformemente ad Aristotele, Tommaso non riesce a dimostrare perché la stessa *scientia*, in quanto *philosophia prima*, debba essere perciò stesso *universalis*, e dunque speculare anche sull'*ens in quantum ens* e sulle sue *passiones*. In effetti, per il filosofo americano, l'Aquinate riesce, nelle opere in cui è più autonomo e originale, a rendere generalmente ragione del contrario, cioè che alla stessa *scientia* appartiene la considerazione del suo *genus subiectum* e delle sue *causae propriae*. Se dunque nel commento alla *Metaphysica* non riesce, dev'essere perché non è autonomo, ma sta semplicemente spiegando il testo del Filosofo²⁷⁷.

²⁷⁵ WIPPEL, *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington 2007 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 47), p. 240: «Some of the more theologizing interpreters of Aquinas such as R.-A. Gauthier and, somewhat more tentatively, Joseph Owens, have argued that Aquinas's composition of his commentaries was simply part of his work as a theologian. Hence we should read them as theological writhings».

²⁷⁶ ID., *Thomas Aquina's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Washington 2007, p. 269: «I also think that he is proceeding philosophically and not theologically in writing this Commentary (...). What is missing from the Commentary on the *Metaphysics* is any effort to derive conclusions from premises based on religious belief and Scripture, in other words, the formal practice of scholastic theology».

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 253: «How does it follow from the fact that one studies the first being that one studies all others? If Aristotle's Unmoved Mover in the *Metaphysics* is the final cause of the movers of the heavenly spheres, it does not follow

Il secondo, invece, riguarda la presenza nel commento della sua dottrina della composizione metafisica di *essentia* ed *esse* nell'*ens*, rivendicata da Joseph Owens, sulla base di uno dei *notanda* del commento al quarto libro²⁷⁸. Anche in questo caso, per John Wippel, costituirebbe un errore, o comunque una grave imprecisione, vedere nelle distinzioni introdotte da Tommaso il tentativo di imporre al testo aristotelico la dottrina sviluppata nel *De ente et essentia*. In effetti, nel luogo citato dagli altri studiosi, l'Aquinate sta semplicemente rimuovendo, sull'esempio del *Commentarium magnum* di Averroè, l'interpretazione di Avicenna, in base a cui l'*unum* e l'*ens* non significano la *substantia* della *res*, ma soltanto *aliquid additum* al modo dell'accidente, in quanto denotanti l'*unum* il principio del numero e l'*ens*, in tutto ciò ha l'*esse ab alio*, qualcosa di *superadditum* all'*essentia*. Al contrario, chiarisce Tommaso, il *nomen* dell'*ens* non significa qualcosa di *superadditum* al modo dell'accidente, ma, essendo ciò che è costituito dai *principia* dell'*essentia*, significa la stessa cosa con il *nomen* imposto dalla stessa *essentia*. In tal modo, conclude lo studioso, è evidente che, benché procedendo abbastanza autonomamente nella correzione di Avicenna, Tommaso non attribuisce ad Aristotele la sua celebre dottrina metafisica²⁷⁹.

Il terzo caso considerato dal filosofo americano è quello del commento al secondo libro della *Metaphysica*, vale a dire il più dibattuto dalla storiografia: Tommaso sostiene o no che Aristotele abbia ammesso che i *principia* del *motus* dei *corpora caelestia* siano anche *causae* dell'*esse*? Secondo John Wippel, è evidente che Tommaso sostenga che il Filosofo ammette espressamente che *Deus* sia *causa* dell'*esse* dei *corpora caelestia* e, mediante loro, di tutte le *res*²⁸⁰. D'altra parte, come chiarisce

that by studyng the Unmoved Mover one will arrive at a direct universal knowledge of all other things or at a science of being as being. Thomas leaves this largely unexplained»; cf. anche TOMMASO, *In Metaphysicam* cit., XI, 7, n. 2267: «Si autem est alia natura et substantia praeter substantias naturales, quae sit separabilis et immobilis, necesse est alteram scientiam ipsius esse, quae sit prior naturali. Et ex eo quod est prima, oportet quod sit universalis. Eadem enim est scientia quae est de primis entibus, et quae est universalis. Nam prima entia sunt principia aliorum»; cf. anche ID., *In librum primum Aristotelis de Generatione et Corruptione Expositio*, ed. R.-M. Spiazzi, Taurini – Romae 1952, p. 316: «Similiter etiam considerare oportet quod, si in aliquo genere aliquod primum invenitur quod sit causa aliorum, eiusdem considerationis est commune genus et id quod est primum in genere illo: quia illud primum est causa totius generis, oportet autem eum qui considerat genus aliquod, causas totius generis considerare»; cf. anche ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Guillelmi*, XI, (AL, XXV/3.2), p. 233, 416-418: «Si autem est altera natura et substantia separabilis et immobilis, alteram necesse est scientiam ipsius esse et priorem naturali et universalem eo quod priorem».

²⁷⁸ Cf. *supra*, alla nota 265.

²⁷⁹ ID., *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 258: «In this discussion Thomas does not add a great deal to Aristotle's metaphysics. Yet he does not attribute his views on the essence-existence distinction and relationship to Aristotle, even though he does correctly maintain the identity of the one and being in Aristotle».

²⁸⁰ TOMMASO, *In Metaphysicam*, l. II, 2, n. 295: «Ex quo ulterius concludit quod principia eorum, quae sunt semper, scilicet corporum caelestium, necesse est esse verissima (...), quia nihil est eis causa, sed ipsa sunt causa essendi

nella *Lectura super Iohannem*, l'errore di Aristotele non è stato certo quello di non essere giunto a *Deus*, ma di averlo posto come *coaeternum* al *mundus*. Per quanto riguarda, invece, la questione, se Tommaso sia qui attualmente fedele od originale al testo di Aristotele, il filosofo americano sembra optare per l'originalità, prendendo come punto di partenza non l'*Aristoteles latinus*, ma quello della *Oxford translation*. In realtà, considerando sia la *translatio Iacobi* sia la *Media*, sembra difficile negare all'Aquinate quell'«espresso», perché ambedue le *translationes* risultano prestarsi significativamente alla sua interpretazione²⁸¹.

Il quarto passaggio riguarda, invece, l'interpretazione dell'oggetto della definizione nel settimo libro della *Metaphysica*²⁸². Secondo John Wippel, dallo studio di questo caso, risulta evidente che Tommaso non solo voglia includere la *materia* all'interno dell'*essentia* e della *quiditas* delle *species*, ma ha anche fermamente sostenuto che Aristotele mantiene la stessa posizione, come chiarisce il primo capitolo del sesto libro, in cui il Filosofo sostiene che la *materia* rientra nella *diffinitio*²⁸³. In realtà, si tratta semplicemente di una forzatura, con cui l'Aquinate cerca di imporre ad Aristotele le posizioni elaborate nel *De ente et essentia*. D'altra parte, osserva comunque il filosofo americano, nell'imporre le sue opzioni metafisiche ad Aristotele, Tommaso procede su basi strettamente filosofiche²⁸⁴.

aliis. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quae etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit».

²⁸¹ ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive 'Vetustissima' cum Scholis et Translatio Composita sive 'Vetus'*, II, ed. G. Vuillemin-Diem, Bruxelles - Paris 1970, 993b 25-30 (AL, XXV/I-I^a), p. 37, 5-10: «Unde eorum quae semper sunt principia necesse est semper esse verissima (non enim aliquando vera, neque illis causa est aliqua ipsius esse, sed illa aliis), quare unumquodque sicut se habet ad esse, sic et ad veritatem»; cf. anche ID., *Metaphysica Media*, II, 993b 25-30 (AL, XXV/2), p. 37, 5-10: «Quapropter semper existentium principia semper esse verissima est necesse (non enim quandoque vera, nec illis causa aliqua est esse, sed illa aliis), quare unumquodque sicut habet esse, ita et veritatem».

²⁸² Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica Media*, VII, 10, 1034b 20-1035b (AL, XXV 2), pp. 138-140.

²⁸³ WIPPEL, *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 261: «From this is clear that Thomas not only wants to include matter within the essence or quiddity (and therefore the *quod quid erat esse*) of the species, but that he believes that this is Aristotle's view»; cf. TOMMASO, *In Metaphysicam*, VII, 9, n. 1469: «Unde est alia opinio, quam sequitur Avicenna; et secundum hanc forma totius, quae est ipsa quiditas speciei differt a forma partis, sicut totum a parte: nam quiditas speciei, est composita ex materia et forma, non tamen ex hac forma et ex hac materia individua. Ex his enim componitur individuum, ut Socrates et Callias: et haec est sententia Aristotelis in hoc capitulo, quam introducit ad excludendum opinionem Platonis de ideis. Dicebat enim species rerum naturalium esse per se existentes sine materia sensibilis non esset aliquo modo pars speciei»; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Guillelmi*, VII, 10, 1034b 30-1035 a 10 (AL XXV/3.2), p. 149, 475 ss.

²⁸⁴ ID., *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 262: «Nonetheless, in this case, it seems clear enough that he does so on strictly philosophical grounds. Since Thomas is philosophically convinced that the essence

Il quinto caso in cui l'Aquinate va oltre il testo di Aristotele è di nuovo nel commento ai primi due capitoli del sesto libro della *Metaphysica*. Si tratta del celebre passaggio in cui, in accordo a Joseph Owens, Tommaso «corregge Aristotele», cercando di giustificare maldestramente la *providentia* confessata dalla *fides catholica*²⁸⁵. In accordo al filosofo americano, la procedura è argomentativa, ma è chiaro che l'Aquinate stia cercando di mostrare che la discussione del Filosofo relativa all'*ens per accidens* è del tutto compatibile con la *fides*. Infine, gli ultimi passaggi analizzati dallo studioso riguardano il commento al dodicesimo libro, specialmente nel capitolo sesto, dove Tommaso giudica non dimostrative le *rationes* tese a evidenziare la *sempiternitas* del *motus* e del *tempus* addotte dal Filosofo, e, allo stesso tempo, aggiunge un'argomentazione con cui dimostra che le stesse conclusioni relative alla *immaterialitas* della *substantia prima* seguono necessariamente, se il *mundus* non è *sempiternus*, ma prodotto nell'*esse* da qualcosa di preesistente²⁸⁶. Queste aggiunte, osserva John Wippel, rivelano che l'Aquinate, nei commenti, va ben oltre la *littera* del testo aristotelico, sostenendo che *Deus* sia la *causa* dell'*esse* e non semplicemente del *motus*, benché, nei diversi luoghi considerati, le *translationes* di cui dispone lo inducano a sviluppare le implicazioni del pensiero di Aristotele. D'altra parte, se lo fa, si preoccupa spesso di citare altri testi, per supportare le sue interpretazioni, il più delle volte forzandoli, ma a prescindere da presunte «motivazioni teologiche». Piuttosto, sembra che Tommaso sia «filosoficamente convinto» della verità delle sue posizioni, e dunque che lo stesso Aristotele debba averle sostenute²⁸⁷. Di conseguenza, si sforza di rendere esplicite queste posizioni che, nel testo del Filosofo, erano soltanto implicite, attraverso un procedimento che non può perciò

or quiddity of a natural substance includes both matter and form, he seems to have concluded that Aristotle himself must have held the same view».

²⁸⁵ Cf *ibid.*, p. 263; cf anche *supra*, alla nota 270.

²⁸⁶ TOMMASO, *In Metaphysicam*, XII, 6, n. 2498: «Sed quamvis rationes probantes sempiternitatem motus et temporis non sunt demonstrativae et ex necessitate concludentes, tamen ea quae hic probantur de sempiternitate et immaterialitate primae substantiae, ex necessitate sequuntur. Quia si non fuerit mundus aeternus, necesse est quod fuerit productus in esse ab aliquo preesistente».

²⁸⁷ WIPPEL, *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 268: «Most of the time he expounds Aristotle's text as carefully as he can. Much of what he adds is intended to develop the implications of Aristotle's thought. At other times, (...) Thomas proceeds very cautiously. He does not read his full personal solution (...) into Aristotle's text (...). When dealing with Aristotle's supreme principle(s) as a cause of the being or of the substance of other things, he cites two texts from Aristotle (and eventually a third) to support his claim that this is Aristotle's position (...). But theological motivations have nothing to do with this. It is rather that Thomas is philosophically convinced of the truth of his own position, and seems to think that Aristotle himself also must have held that position».

stesso essere teologico, ma filosofico²⁸⁸. Anzi, secondo lo studioso, ci sono due fatti che impediscono di sollevare il problema del valore filosofico formulato da Joseph Owens: in primo luogo, che le posizioni che Tommaso non può giustificare su basi testuali, le giustifica su basi filosofiche; in secondo luogo, che, anche quando è interessato a mostrare la compatibilità della filosofia di Aristotele con la fede cristiana, ciò non gli richiede necessariamente di procedere sulla base di *principia* mutuati dalla fede e dalla Scrittura²⁸⁹. In accordo a queste osservazioni conclusive, John Wippel opta sia per la fedeltà sia per l'originalità, riconoscendo che i commenti costituiscono, al contempo, una spiegazione del testo aristotelico e un'elaborazione scientifica originale da parte di Tommaso²⁹⁰.

John Ignatius Jenkins (n. 1953), in un contributo edito nel 1996, perviene, tutto sommato, alle stesse conclusioni: quello di Tommaso è un processo sia di spiegazione del testo sia di approfondimento del pensiero di Aristotele. Se però John Wippel ha quasi escluso un approccio metodologico che non fosse basato sull'analisi dei commenti, per determinare il modo in cui Tommaso interpreta il Filosofo, John Jenkins, riflettendo sui limiti metodologici dell'indagine al di là dei commenti, verso quelli che Marie-Dominique Chenu aveva definito gli *les énoncés réfléchis* del metodo dell'Aquinate, propone una soluzione alternativa: l'*externalism*²⁹¹. Se infatti l'Aquinate chiarisce in più luoghi qual è il modo in cui interpreta la Scrittura e i Padri, il problema è che non fa lo stesso per il modo in cui interpreta Aristotele, e l'unica via per determinare che cosa siano i commenti, se delle relazioni oggettive, o soggettive, è quello di desumerne gli *hermeneutical*

²⁸⁸ Si veda anche James Doig su questo punto; cf. ID., *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 269: «Hence he may have thought that he was simply rendering explicit points that were only implicit in Aristotle»; cf. anche J. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A Historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague 1972, p. 384: «By this method Aquinas intended to clarify the principles of Aristotle, to restore Aristotelianism to a more perfect harmony with its own principles».

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 269: «There are two difficulties with this. First, (...) the positions he finds in Aristotle, even those we cannot justify on textual grounds, are positions that Thomas himself defends on philosophical grounds (...). Second, if Thomas is interested in showing that philosophy, or in this case, Aristotle's philosophy, is not compatible with Christian faith with respect to the points mentioned above, this is not for him to proceed theologically (...). What is missing from the Commentary on the *Methaphysics* is any effort to derive conclusions from premises based on religious belief and Scripture, in other words, the formal practice of scholastic theology».

²⁹⁰ Si vedano su questo anche le risoluzioni di Leo Elders; cf. L. ELDERS, *St. Thomas Aquinas' Commentator on the Methaphysics of Aristotle*, in *Autour de Saint Thomas d'Aquin*, t. I, Paris - Brugge 1987, pp. 143-145.

²⁹¹ Per un'altra rielaborazione della posizione sostenuta da John Jenkins si veda Pasquale Porro; cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, pp. 372-373, alla nota 21.

*principles*²⁹². Ora, però, lungi dal percorrere semplicemente a ritroso il sentiero di Marie-Dominique Chenu, a cui pure si richiama, prendendo in considerazione il metodo del *Sic et non* di Pietro Abelardo²⁹³, John Jenkins decide di riferirsi anche a delle teorie linguistiche della filosofia contemporanea, aggiungendo un significativo elemento di novità allo studio del problema della fedeltà e dell'originalità dei commenti. Il regresso alle fonti non è più sufficiente per stabilire quali siano i principi esegetici impiegati dall'Aquinate nei commenti aristotelici: è necessario compiere un avanzamento. D'altra parte, le teorie linguistiche contemporanee spiegano il fenomeno della compressione interpretativa individuandone le regole del funzionamento in universale, a prescindere dal contesto storico in cui si colloca un autore. Di conseguenza, non potranno fornire delle descrizioni così lontane da come Tommaso interpreta Aristotele. Al contrario, sono lo «storicismo» e l'«appropriazionismo», assunti dalla storiografia precedente, che non riescono a chiarire l'esegesi tommasiana nei commenti, come dimostrano delle *suggestive glosses* che né lo «storicismo» né l'«appropriazionismo» riescono a spiegare.

Per il presente colpo di sonda, sarà sufficiente considerare la prima di queste *suggestive glosses*, vale a dire alcuni passaggi del decimo libro della *Sententia libri Ethicorum*. Seguendo il testo del dodicesimo capitolo del libro decimo, Tommaso distingue due tipi di *felicitas*: la *felicitas activa*, che consiste nell'*operatio* delle *virtutes morales* secondo la *prudentia*, e la *felicitas speculativa*, che consiste nella *speculatio intellectus*²⁹⁴. Ora, però, osserva Aristotele, mentre le *virtutes morales* e la *prudentia* sono *copulatae* con le *passiones*, e hanno a che fare con il *compositus*, e dunque con l'*homo*

²⁹² Su questo punto è nuovamente necessario ricordare che l'Aquinate si è invece riferito, nel *quodlibet* VII, alle *aliae scripturae*; cf. J. JENKINS, *Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries*, in «Medieval philosophy and theology», 5 (1996), pp. 40-41: «In what follows I shall argue that Aquinas's commentaries on Aristotle were guided by sophisticated hermeneutical principles missed by both the appropriationist and the historicist. However, Aquinas gives no extended discussions of the principles which guided his commentaries on Aristotle, as he did for the interpretation of Scripture and Christian patristic writers»; cf. tuttavia TOMMASO, *Quaestiones de Quodlibet*, VII, q. 6, a. 3, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXV/1, Roma – Paris 1996.

²⁹³ Cf. JENKINS, *Expositions of the Text*, pp. 49-54.

²⁹⁴ TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, X, 12, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVII/2, Roma 1969, p. 590, 0-5: «Postquam Philosophus ostendit quod perfecta felicitas est et principalis secundum speculationem intellectus, hic inducit quandam aliam secundariam felicitatem, quae consistit in operatione moralium virtutum»; cf. anche ARISTOTELE, *Ethica*, in ID., *Sententia libri Ethicorum*, X, 12, 1178 a 9-15 (XLVII/2), p. 589: «Secundo autem qui secundum aliam virtutem. Secundum ipsam enim operationes humanae. Iusta enim et fortia et alia quae secundum virtutes ad invicem agimus in commutationibus et necessitatibus et actionibus omnimodis et in passionibus quod decet unicuique conservantes; haec autem esse videntur omnia humana. Quaedam autem et accidere a corpore videntur et multum coappropriari passionibus moris virtus. Coniugata est autem et prudentia moris virtuti et haec prudentiae, si quidem prudentiae quidem principia secundum morales sunt virtutes, rectum autem moralium secundum prudentiam».

in quanto tale, che è il *compositus* di *anima* e *corpus*, la *felicitas speculativa*, che è propria dell'*intellectus*, è *separata*²⁹⁵. Dunque, l'Aquinate ha il campo libero per attuare la sua comprensione cristiana del testo aristotelico.

Sed vita et felicitas speculativa quae est propria intellectus est separata et divina. Et tantum dicere ad praesens de ipsa sufficiat, quod autem magis per certitudinem explicetur est aliquid maius quam pertineat ad propositum; agitur enim de hoc in III De Anima, ubi ostenditur quod intellectus est separatus. Sic igitur patet quod felicitas speculativa est potior quam activa, quanto aliquid separatum et divinum est potius quam id quod est compositum et humanum²⁹⁶.

In effetti, in accordo alla sua comprensione del terzo libro del *De anima*, Aristotele sostiene che l'*intellectus* è *separatus* nel senso dell'essere separabile dal corpo ed è destinato a una vita immortale dopo la morte del corpo²⁹⁷. Inoltre il termine *divina* riferito alla *felicitas speculativa*, non lascia spazio all'immaginazione dei lettori cristiani dell'Aquinate. Di conseguenza, anche se non attribuisce esplicitamente queste interpretazioni al Filosofo, non scoraggia nei lettori una certa *suggestion*, e anzi in alcuni casi, come in questo, sembra addirittura incoraggiarli²⁹⁸. Glosse come queste sono difficili da spiegare per lo «storicismo», così come per l'«appropriazionismo», perché, se da un lato Tommaso sta cercando di aiutare i suoi lettori a capire Aristotele, dall'altro incoraggia certi suggerimenti per una comprensione cristiana delle posizioni sostenute dal Filosofo, senza rimarcare sempre le differenze, come aveva fatto, per esempio, commentando il primo libro dell'*Ethica*, dove aveva

²⁹⁵ ARISTOTELE, *Ethica* cit., X, 12, 1178 a 20-23 (XLVII/2), p. 589: «Copolatae autem hae et passionibus, circa compositum utique erunt. Compositi autem virtutes humanae, et vita utique quae secundum has et felicitas. Quae autem intellectus separata».

²⁹⁶ TOMMASO, *Sententia Libri Ethicorum*, X, 12, p. 591, 60-70.

²⁹⁷ Si confronti con il testo della *Sententia libri De anima* e con il testo aristotelico; J. JENKINS, *Expositions of the Text*, p. 44: «According to Aquinas understanding of the third book of De Anima, Aristotle argues that the intellect is separate in the sense of being separable from the body and is destined for an immortal life after the death of the body»; cf. anche TOMMASO, *Sententia libri De Anima*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, p. 222, 200-210: «Dicit ergo primo quod *solus* intellectus *separatus* est hoc quod vere est. Quod quidem non potest intelligi neque de intellectu agente neque de intellectu possibili tantum, sed de utroque, quia de utroque supra dixit quod est separatus; et sic patet quod hic loquitur de tota parte intellectiva, que quidem dicitur separata ex hoc quod habet operatione sine organo corporali. Et quia in principio huius libri dixit quod, si aliqua operatio anime sit propria ei, contigit animam separari, concludit quod hec sola pars anime, scilicet intellectiva, est incorruptibilis et perpetua»; cf. anche ARISTOTELE, *De anima*, III, 4, 430a 22 (XLV/1), p. 218: «Separatus autem est solus hoc quod vere est. Et hoc solum immortale et perpetuum est».

²⁹⁸ JENKINS, *Expositions of the Text*, p. 44-45: «Although Aquinas does not explicitly attribute these Christian understandings to Aristotle's words (...), he does not discourage their suggestion, and in some places his comments encourage them. This is difficult to understand on a historicist reading».

chiarito che Aristotele si è occupato della sola *felicitas imperfecta*, cioè quella che è concessa all'uomo in questa vita²⁹⁹.

Di conseguenza, agli occhi di John Jenkins, è necessario percorrere un'altra strada, non troppo dissimile a quella già percorsa da Hilary Putnam nel saggio *The Meaning of 'meaning'*: la teoria dell'*externalism*, che sarebbe «implicita» in alcuni passaggi delle opere di Tommaso³⁰⁰. Questa teoria consiste di due tesi distinguibili ma non indipendenti: il *semantic externalism*, secondo cui il significato di alcuni dei segni del linguaggio di un parlante o di una comunità linguistica dipendono in parte dall'ambiente in cui sono collocati; e il *mental content externalism*, implicato dalla prima tesi, per cui l'individuazione di alcuni degli stati mentali del parlante dipenderà parzialmente dal suo ambiente. Sulla base di queste due tesi, quando un parlante formulerà una proposizione, si dovranno distinguere due componenti del significato (*scil.* «the two components of meaning»), cioè la comprensione parziale del parlante, costituita dalle sue concezioni e dai suoi stati mentali, e il significato completo, costituito dalle implicazioni dei concetti inclusi nella proposizione. E allora, l'interpretazione della proposizione in gioco dovrà includere due compiti fondamentali: l'interpretazione della comprensione parziale, e l'elaborazione di una teoria adeguata dei concetti inclusi nella proposizione, che potrà ovviamente andare molto oltre quella della semplice comprensione parziale³⁰¹. Commentando Aristotele, conclude John Jenkins, a Tommaso accade la

²⁹⁹ TOMMASO, *Sententia Libri Ethicorum*, X, 13, p. 595, 140: «Attendendum etiam quod in hac vita non ponit perfectam felicitatem, sed talis qualem potest competere humanae et mortali vitae; unde et supra in I dixit: «Beatos autem ut homines»; cf. anche ID., *Sententia Libri Ethicorum*, I, 16, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVII/1, Roma 1969, p. 60, 215-225: «Et si ita est ut dictum est, <beatos dicemus> illos de numero viventium in hac vita quibus existunt in praesenti et existent in futuro ea quae dicta sunt; sed quia ista videntur non usquequaque attingere ad condiciones supra de felicitate positas, subdit quod tales dicimus beatos sicut homines, qui in hac vita mutabilitati subiecta non possunt perfectam beatitudinem habere. Et quia non est inane naturae desiderium, recte aestimari potest quod reservatur homini perfecta beatitudo post hanc vitam»; cf. anche *Ibid.*, I, 10, pp. 36-37, 155-165: «Requiritur enim ad felicitatem continuitas et perpetuitas quantum possibile est; hoc enim naturaliter appetitus habentis intellectum desiderat utpote apprehendens non solum esse ut nunc, sicut sensus, sed etiam esse simpliciter; cum autem esse sit secundum se ipsum appetibile, consequens est quod (...) homo per intellectum apprehendens esse simpliciter appetit esse simpliciter et semper et non solum ut nunc; et ideo de ratione perfectae felicitatis est continuitas et perpetuitas. Quam tamen praesens vita non patitur, unde in praesenti vita non potest esse perfecta felicitas. Oportet tamen quod felicitas qualem possibile est esse praesentis vitae sit in vitam perfectam, id est per totam hominis vitam»; cf. ARISTOTELE, *Ethica* cit., I, 10, 1098a 20 (XLVII/1), p. 34: «Una enim hirundo ver non facit nec una dies; ita utique nec beatum et felicem una dies neque paucum tempus».

³⁰⁰ Si confronti anche con il saggio di Hilary Putnam; cf. JENKINS, *Expositions of the Text*, p. 55: «Implicit in these and other passages is a view which has been dubbed *externalism* in recent literature»; cf. H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge 1975, pp. 215-272.

³⁰¹ Cf. *ibid.*, pp. 55-58.

stessa cosa: deve includere nella sua interpretazione entrambe le componenti del significato, e dunque andare necessariamente oltre il testo Aristotelico, verso le sue implicazioni in un *milieu* in cui le condizioni ambientali sono avanzate. Una teoria, questa, che, sebbene proveniente da Hilary Putnam, somiglia francamente molto a quella della «totalità della verità», sostenuta da Étienne Gilson e, anche in questo caso, si potrebbe dubitare se, in universale, o per lo più, la comprensione interpretativa dell'essere umano funzioni in questo modo. Applicandola alla *Sententia libri Ethicorum*, oltre che alle altre *suggestive glosses*, ne risulta la stessa identica soluzione proposta dalla gran parte degli altri studiosi, a dispetto dell'esistenza di correnti opposte. L'Aquinate, infatti, nel commento al primo libro, specifica la comprensione parziale di Aristotele e, allo stesso tempo, costruisce una teoria adeguata che sviluppa le implicazioni dei concetti aristotelici, mettendo insieme l'*intellectus separatus* del terzo libro del *De anima* con la *felicitas speculativa* del decimo libro, che è *separata e divina* rispetto alla *felicitas activa*, connessa all'esercizio delle *virtutes morales* e all'*homo* come *compositus*³⁰².

In breve, la teoria di John Jenkins, almeno considerando i risultati, è la prova che la riflessione storiografica del Novecento sia andata, grosso modo, nella stessa direzione: né pura oggettività né stretta confessionalità, ma qualcosa intermedio, o di sfumato, che tiene insieme quanto risulta dai dati testuali. Ci sono casi in cui l'Aquinate interpreta oggettivamente, o fedelmente, mentre talvolta «prolunga», per citare Étienne Gilson, Aristotele, o «trae le virtualità reali», riprendendo Fernand Steenberghen, «esplicita ciò che era implicito», secondo John Wippel, e ancora «costruisce una teoria adeguata», in accordo alle concezioni prese a prestito dalla filosofia del linguaggio contemporanea.

D'altra parte, John Jenkins ha avuto il merito di aggiungere un presupposto metodologico che non era stato preso troppo in considerazione dalla storiografia precedente: se Tommaso non dice nulla di come interpreta Aristotele, ma solo di come interpreta la Scrittura, sembra lecito impiegare, a titolo strumentale ed euristico, anche teorie linguistiche e interpretative contemporanee. Un approccio, quest'ultimo, grandemente originale, che ha trovato una notevole sistematicità in un altro contributo consacrato all'esegesi tommasiana, quello di Mauricio Narváez che, al posto della teoria del significato di Hilary Putnam, ha scelto l'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer, per «interrogare»

³⁰² Si noti che Leo Elders impiega sorprendentemente le stesse parole di John Jenkins; cf. J. JENKINS, *Expositions of the Text*, p. 59: «When Aquinas comments on Aristotle's discussion of beatitude and contemplation in the tenth book of the *Ethics*, he makes clear, as best as he can, Aristotle's own individualistic understanding of the key concepts *beatitude*, *separate* and *divine*. However, he also suggests to the reader ways in which Aristotle's words are *open* to an understanding which Aristotle did not clearly express or even recognize. His comments indicate to his audience the ways in which a fuller understanding of Aristotle's key concepts is possible, given their metaphysical and religious convictions, and thus shows them how to incorporate Aristotle's claim in their own inquiries»; cf. anche L. ELDERS, *St. Thomas Aquinas' Commentator on the Metaphysics of Aristotle*, Paris - Brugge 1987, p. 143: «It is true, however, that wherever necessary, he tried to keep 'open' toward the Christian faith».

Tommaso sul suo modo di interpretare, a dispetto della possibilità che le domande di Gadamer non trovino un effettivo riscontro nei testi di un autore del tredicesimo secolo³⁰³.

Il fine di *Thomas d'Aquin Lector*, pubblicato da Mauricio Narváez nel 2012, è ambizioso. La sua ricerca propone un'analisi sistematica dell'espressione *intentio auctoris* nel plesso dell'opera dell'Aquinate, e i suoi presupposti sono tre: 1) tematizzare la pratica ermeneutica di Tommaso, a prescindere dalla tradizionale «dicotomia» tra filosofia e teologia, una «dicotomia» che, come detto, costituisce semplicemente la parte debole del problema del valore epistemologico dei commenti e dell'esegesi tommasiana; 2) proporre una metodologia di ricerca per lo studio della pratica ermeneutica nel medioevo, cioè l'analisi decontestualizzata di occorrenze raccolte sulla base di un *search* nell'*Index thomisticus* di Roberto Busa; 3) mettere in evidenza le «risonanze» tra l'ermeneutica di Tommaso e l'ermeneutica moderna³⁰⁴. Ora, è interessante notare che lo studioso, giustifica la scelta di questo particolare approccio metodologico nel corso di un'introduzione o, per meglio dire, di una serie di introduzioni, tradendo l'esistenza di un ulteriore presupposto (4), vale a dire la prospettiva metafisica di Martin Heidegger e di Hans-Georg Gadamer, in accordo alla quale la comprensione (*Verstehen*), in universale, è il processo di integrazione di una «vita originaria» con la «vita presente», operata sul fondamento della *storicità* dell'«essere che noi sempre siamo», e dunque, in ultima analisi, una forma di auto-comprensione (*Sichverstehen*)³⁰⁵. Per questo, Mauricio Narváez si preoccupa di distinguere diverse introduzioni in base a diversi tipi di lettori, per esempio i filosofi moderni e post-

³⁰³ M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lector. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, Louvain - Paris - Walpole 2012 (Philosophes Médiévaux, LVII), p. 17: «Il nous faut mettre cartes sur table et signaler au lecteur qu'une référence a accompagné notre recherches et certainement exercé une influence qui dépasse largement notre conscience de celle-ci. Il s'agit de l'oeuvre de Hans-Georg Gadamer, qui a été décisive dans les questions que nous avons adressés à l'oeuvre de l'Aquinate».

³⁰⁴ Cf. ID., *Thomas d'Aquin Lector*, Louvain - Paris - Walpole 2012, p. 1.

³⁰⁵ HANS-GEORG GADAMER, *Verità e Metodo*, a c. di G. Vattimo, Milano 2016, pp. 589-90: «La ricerca storica moderna non è, dal canto suo, solo ricerca, ma mediazione di tradizione (...). Mentre l'oggetto delle scienze della natura si può definire idealmente come quello che, in una ipotetica conoscenza perfetta della natura, sarebbe conosciuto perfettamente senza residui, non ha senso parlare di una conoscenza storica perfetta, e appunto per questo anche non si può parlare di un oggetto in sé (*Gegestand an sich*), a cui questo tipo di ricerca si rivolgerebbe»; cf. anche ID., *Verità e Metodo*, p. 357: «Dal punto di vista della storicità del nostro essere, la ricostruzione delle condizioni originarie, come ogni altro tipo di restaurazione, si rivela un'impresa destinata allo scacco. La vita che viene restaurata, recuperata dal suo stato di estraneità, non è più la vita originaria»; cf. anche *ibid.*, p. 543: «In verità, l'adeguarsi di ogni conoscente al conosciuto non è fondato sul fatto che essi hanno il medesimo modo di essere, ma acquista il suo senso in base alla peculiarità del modo di essere che essi hanno in comune (...): che noi facciamo storia solo nella misura in cui noi stessi siamo «storici», significa che è la storicità dell'esserci, in tutto il suo movimento di presentificazione e di oblio, la condizione perché in generale sia possibile per noi renderci presente un passato».

moderni, i tomisti e i medievisti³⁰⁶, perché ciascuno di loro non può 'comprendere' qualcosa di altro da sé, ma solo ciò che può capire alla luce della sua tradizione e del suo linguaggio, per mezzo di una «integrazione». Di conseguenza, siccome siamo medievisti, e non possiamo capire nulla che non sia medievistico, occorre leggere l'introduzione a noi dedicata, *Aux médiévistes*³⁰⁷.

In questo capitolo, lo studioso cerca di giustificare la sua opzione metodologica scartandone altre, impiegate, per l'appunto, dai *médiévistes*. La prima opzione è quella classica, utilizzata dalla maggior parte degli studiosi appena considerati, come Pierre Mandonnet, o Ceslas Spicq: articolare uno studio della «teoria» esegetica che l'Aquinate ha sviluppato, utilizzando i testi della prima *quaestio* della *Summa theologiae* e i loro paralleli, così come gli «estratti» di qualche opera «isolata», come il *Contra Errores Graecorum*³⁰⁸. Questi luoghi testuali saranno il materiale empirico fondamentale della ricerca. Ma, osserva lo studioso, per questo *biais*, metteremmo in evidenza, tra gli aspetti della «teoria» interpretativa dell'Aquinate unicamente quelli che l'autore ha avuto in vista esplicitamente. E ancora, si restringerebbe l'ermeneutica al registro dell'esegesi biblica, quando invece il lavoro interpretativo di Tommaso si estende anche ai *libri* di Aristotele. Dunque, questo approccio, secondo Mauricio Narváez, è impraticabile³⁰⁹. D'altra parte, l'esistenza di «aspetti» della «teoria» esegetica dell'Aquinate che l'autore non ha avuto in vista è una semplice presunzione di esistenza non verificabile nel materiale empirico. Ciò di cui un autore non è consapevole, in quanto tale, non neanche è reso noto da chi non ne è consapevole; dunque, non c'è neanche un modo per renderlo noto, almeno dal punto di vista storicamente determinato delle discipline storico-empiriche come la medievistica. Inoltre, è interessante notare che, nella *Quaestio de sensibus*, Tommaso affronta il problema dell'interpretazione dei testi non scriturali, le *aliae scripturae*, proprio dopo aver risolto le questioni connesse al *modus intelligendi* e al *modus exponendi* della *sacra scriptura*³¹⁰. Ma

³⁰⁶ Cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur*, p. 1: «Car introduire sans connaître les lecteurs est sans doute un acte téméraire; mais ne pas introduire pourrait être une indice néfaste d'hermétisme. Il nous rest à écrire une introduction plurielle qui situe notre recherche par rapport à quelques angles prévisibles de lecture».

³⁰⁷ Cf. ID., *Thomas d'Aquin Lecteur*, pp. 10-17.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 10: «Nous pourrions faire une étude de la théorie exégétique que l'Aquinate a développée. Les textes de la première question de la *Somme théologique* et leurs parallèles, ainsi que les extraits de quelques ouvrages isolés comme le *Contra Gaecorum*, seraient les sources fondamentales d'une telle recherche».

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 10: «Mais par ce biais, on mettrait en évidence parmi les aspects de la théorie interprétative de Thomas d'Aquin uniquement ceux qu'il a envisagés explicitement. En outre, on restreindrait l'herméneutique au registre de l'interprétation biblique, alors que, inutile de le rappeler, le travail interprétatif de Thomas d'Aquin est bien plus vaste».

³¹⁰ Si deve notare che, secondo Louis-Jacques Bataillon, l'interpretazione connessa alla pratica della *lectio* è trasversale e interdisciplinare nel tredicesimo secolo, e dunque non è escluso che, trattando di esegesi biblica, nel tredicesimo secolo, si passi anche a trattare dell'esegesi di testi non-biblici, e sappiamo che questo stato di cose è

il primo presupposto di Mauricio Narváez non era quello di eliminare la «dicotomia» tra filosofia e teologia, e quindi anche tra esegesi biblica ed esegesi di Aristotele? Dunque, l'esclusione di questa opzione metodologica contiene: a) una presunzione di esistenza di procedimenti ermeneutici non verificabili nel materiale empirico, se non attraverso una qualche teoria metafisica che pre-determini la costituzione del materiale empirico e del dato osservativo; b) l'ignoranza del fatto che Tommaso ha trattato, nella stessa sede in cui affronta questioni relative all'interpretazione della *sacra Scriptura*, una questione relativa al *sensus* posseduto dalle *aliae scripturae*; c) conseguentemente, una contraddizione metodologica rispetto ai presupposti di partenza della ricerca. Se infatti si intende superare la «dicotomia» tra filosofia e teologia, considerare l'esegesi biblica come estranea, o comunque, irrelata a quella filosofica, è per lo meno controverso³¹¹.

Il secondo approccio metodologico, un'analisi dell'ermeneutica di Tommaso a partire dalla definizione di *hermeneias* presente nell'*Expositio Peryermeneias*, è invece notoriamente impraticabile, e non sembra, dal colpo di sonda effettuato, che la medievistica abbia mai tentato di intraprenderlo³¹². In effetti, per i medievali, e per Tommaso, *hermeneias* significa, aristotelicamente, soltanto il discorso enunciativo, cioè il discorso vero o falso, a seconda che componga ciò che è composto, divida ciò che è diviso, o componga ciò che è diviso e divida ciò che è composto³¹³. In

caratteristico, già con la distinzione, in Ugo di San Vittore, dei due tipi di *scripturae divinae*; cf. TOMMASO, *Quaestiones de Quodlibet*, VII, q. 6, a. 3, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXV/1, Roma – Paris 1996, p. 32; cf. anche L.-J. BATAILLON, *Les Conditions de Travail des Maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 417-433; cf. anche D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Milano 1997, pp. 61-73; cf. anche UGO, *Didascalicon de studio legendi*, IV, I, PL 176, [739-838], ed. C. H. Buttner, Washington 1939, (Studies in medieval renaissance latin, 10).

³¹¹ In questo senso, un approccio molto più coerente con i presupposti di Mauricio Narváez risulta quello di Olivier Boulnois, che impiega tanto enunciati riflessi di esegesi biblica quanto di esegesi filosofica, per spiegare la pratica del commento nel medioevo; cf. O. BOULNOIS, *Livre de Sable. Les Enjeux Herméneutiques du Commentaire au Moyen Âge*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon - I. Moulin, Paris 2019 (Publications de l'ICP), pp. 23-48.

³¹² Cf. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur*, pp. 10-11.

³¹³ Si osservi tuttavia che Alberto Magno distingue tra *interpretatio* ed *enuntiatio*, chiarendone la maggiore universalità; cf. TOMMASO, *Expositio Peryermeneias*, I, 1, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. I*/1, Roma - Paris 1989, p. 6, 55-60: «Intitulatur ergo liber iste De Interpretatione, ac si diceretur De enunciativa oratione, in qua verum et falsum invenitur»; cf. anche ALBERTO MAGNO, *Peryermeneias*, I, 11, in *Opera omnia*, vol. I, ed. A. Borgnet, Paris 1890, p. 373b: «Sed potius interpretatio dicitur oratio, quae de re ut est in verbis loquitur ad explanationem; propter quod componitur a praepositione *inter* et *praetor*: praetor autem est qui princeps est, et praetor praecipiendo, ut dicit Papias; quia quaecumque oratio est quae praetor cum modo dicendo et exponendo de re prout est vel non est, et quod de ea tenendum est, illa interpretatio vocatur, eo quod praetor est ut princeps et praetor publice et publica praecipit omnino quod praecipendum est, hoc est, universaliter, particulariter, et secundum affirmationem et negationem. Propter hoc secundum

effetti, chiunque sa che gli autori del tredicesimo secolo si riferiscono a questioni esegetiche parlando di *modus intelligendi*, o di *modus exponendi*, almeno a partire da Alessandro di Hales³¹⁴. Dunque, considerare un approccio del genere è, se non altro, abbastanza discutibile. Stabilito questo, cioè che i medievali si riferiscono a qualcosa di vicino a ciò a cui ci riferiamo con l'espressione «esegesi», quando trattano del *modus intendendi*, del *modus intelligendi* o del *modus exponendi*, tutti gli altri approcci considerati sono semplicemente fuori contesto. In effetti, il «concetto di comunicazione» di Andrea di Maio ha in vista ben altre finalità; «triangolo ermeneutico» e questione del Verbo divino sembrano addirittura un non-senso, e ancora l'analisi dei prologhi effettuata da Ruedi Imbach aveva un altro obiettivo, cioè evidenziare l'esistenza di una precisa concezione della divisione delle *scientiae philosophicae* in Tommaso d'Aquino, obiettivo certamente raggiunto dalle penetranti analisi dello studioso, che si esprime, tra le altre cose, molto opportunamente rispetto al problema del valore filosofico dei commenti, chiarendone le costitutive criticità³¹⁵.

Non rimane dunque, secondo Mauricio Narváez, che affrontare uno studio delle occorrenze dell'espressione più significativa, dal punto di vista ermeneutico, cioè quella che, dal 1920 circa, e dal saggio di Martin Grabmann sui commenti ad Aristotele, si è diffusa nei contributi storiografici sull'esegesi tommasiana: la *intentio auctoris*. In effetti, a detta della maggior parte degli studiosi, l'Aquinata, nei commenti, cerca la *intentio auctoris*, scarta o accetta interpretazioni, e ancora ne valuta la correttezza, sul fondamento della *intentio auctoris*, che è dunque il vero «filo» conduttore del suo modo di interpretare³¹⁶. D'altra parte, a dispetto delle ricostruzioni di Martin Grabmann, di Marie-

aliquid differt ab enuntiatione. Interpretatio enim fit multis modis, ut dictum est. Enuntiatio autem non dicit nisi aliquid de aliquo dici vel praedicari»; cf. anche O. WEIJERS, *Lexicography in the Middle Ages*, in *Viator* 20 (1989), pp. 147-149.

³¹⁴ ALESSANDRO DI HALES, *Summa theologica*, t. 1, l. 1, q. 1, cap. 4, a. 3, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventurae, Quaracchi 1924, p. 11-12; cf. anche ODO RIGALDI, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti*, pars II, a. 2, q. 7, ed. L. Sileo, Roma 1984, nn. 177-182, p. 72; cf. anche BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Collationes in Hexaemeron*, in *Opera Omnia*, t. V, c. XIII, n. 2, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1891, pp. 388-389.

³¹⁵ Cf. NARVAÉZ, *Thomas d'Aquin Lector*, pp. 11-12; cf. anche A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «Cumunicare» in Tommaso d'Aquino*, Roma 1998, p. 33: «L'idea di comunicazione e comunità, oltre a consentire una rilettura della metafisica classica alla luce delle attuali istanze, costituisce un possibile «punto di vista panoramico» sulla totalità dell'essere, assieme all'idea connessa di secolarità, intesa come l'autonomia relativa delle realtà create, fondata sulla comunicazione (fatta da Dio alla creatura) della capacità stessa di comunicare e fare»; cf. anche TOMMASO D'AQUINO, *Prologe zu den Aristoteles-Kommentaren*, a c. di R. Imbach - F. Cheneval, Frankfurt 1993, p. LXVI: «Unter philosophischer Perspektive sind die Prologe vor allem deshalb interessant, weil Thomas in ihnen gewissermaßen Einführung in die Philosophie vorlegt».

³¹⁶ NARVAÉZ, *Thomas d'Aquin Lector*, p. 16: «La pratique interprétative nous est donc dévoilée par le biais de cette expression, qui est à la fois un objet de questionnement et un fil conducteur pour repérer les unités textuelles

Dominique Chenu, di René-Antoine Gauthier, di Palemon Glorieaux o di Olga Weijers, sulla *via interpretationis* dei maestri in teologia, dei maestri delle arti e di Alberto Magno, Mauricio Narváez decide di interrogare le occorrenze di *intentio auctoris* nel plesso delle opere di Tommaso, attraverso uno strumento euristico non indotto dal materiale empirico: la teoria ermeneutica di Hans-Georg Gadamer, che è stata decisiva nelle domande che ha indirizzato alle occorrenze raccolte dal *search* nell'*Index* di Roberto Busa. Si tratta dunque di individuare le «risonanze» tra l'esegesi di Tommaso, ricostruita con lo strumento teorico dell'ermeneutica gadameriana, e l'ermeneutica moderna³¹⁷.

Ora, però, se le occorrenze di *intentio auctoris*, che costituirebbero la *pars potior* dell'«ermeneutica» tommasiana, sono approcciate con la teoria ermeneutica di Gadamer, è già chiaro come sarà risolto il problema del valore epistemologico dei commenti. Se infatti per Gadamer la comprensione (*Verstehen*) non è nient'altro che un'auto-comprensione (*Sichverstehen*), allora, come ricorda lo stesso studioso, poiché l'«attualizzazione» fa parte integrante di ogni «interpretazione», quella di Tommaso, anche con i *libri* di Aristotele, sarà una certa «fusione di orizzonti», malgrado la volontà dell'interprete³¹⁸. Di conseguenza, Mauricio Narváez, presupponendo una teoria metafisica estranea al pensiero medievale, ha già caricato il materiale di teoria, e tranciato di netto il problema, rimuovendo qualsiasi possibilità di comprensione storicamente determinata del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, se originalmente o fedelmente, a prescindere dalle vedute della filosofia contemporanea. E allora, conseguentemente, i «criteri ermeneutici» distinti dallo studioso³¹⁹, la «patenza», - cioè un meta-criterio che l'Aquinate metterebbe in gioco quando utilizza il verbo «pateo» -, i «criteri estrinseci» e i «criteri intrinseco-estrinseci» sono il frutto di una divisione prodotta

herméneutiques et le jargon propre à ce type de textes. Ainsi, nous avons justement pu identifier les multiples expressions précitées grâce aux textes que la locution «*intentio auctoris*» (recherche menée à l'aide de l'*Index Thomisticus*) nous avait permise de repérer. Le fait de prendre cette locution comme fil conducteur de notre recherche nous permet également d'aborder tout genre de texte, car elle n'est pas colorée d'une connotation théologique ou philosophique. Elle semble pertinente dans l'ensemble des textes auxquels Thomas d'Aquin a été confronté en tant qu'interprète».

³¹⁷ ID., *Thomas d'Aquin Lecteur*, p. 17: «Il nous paraît donc nécessaire que sa pensée soit d'une certaine façon présente dans notre texte et joue un rôle semblable à celui qui a été le sien au long de notre recherche. Nous avons donc fait le choix de citer l'oeuvre du philosophe allemand (...) chaque fois que nous rencontrons des points de convergence avec notre corpus. Il ne s'agit nullement d'une confrontation, d'une dialogue accompli entre les deux penseurs, mais d'une mise en contraste qui veut favoriser des résonances».

³¹⁸ *Ibid.*, p. 23: «On le sait depuis Gadamer, l'actualisation fait partie intégrante de toute interprétation. Dès que commence la compréhension d'un oeuvre, la fusion des horizons commence également, et l'actualisation aussi. Cette actualisation se produit dans la compréhension, malgré l'interprète»; cf. anche *ibid.*, p. 47, alla nota 27: «Il n'y a pas de différence entre les interprétations des Thomas d'Aquin et n'importe quelle autre interprétation médiévale, moderne ou actuelle, car toute interprétation, comme l'a montré Gadamer, «dépassé» l'intention de son auteur».

³¹⁹ Cf. *ibid.*, pp. 173-261.

dalla pura teoria, non dalla storia. Dov'è che Tommaso parla di «meta-criteri»? Dove di «criteri intrinseco-estrinseci»? E ancora, lo fa Alberto Magno? Oppure i maestri delle arti? E ancora, che cos'è, in senso storicamente determinato, il «criterio veritativo»? Che cosa sono l'«unità logica», l'«unità narrativa» e l'«unità veritativa»³²⁰?

È stato osservato che i *libri* aristotelici, nel tredicesimo secolo, costituiscono la quasi totalità delle *ratio studiorum* della facoltà delle arti e degli *studia* conventuali degli ordini mendicanti; e dunque, che costituiscono la quasi totalità della formazione e del sapere scientifico medievale. In un simile contesto, è evidente che commentare i *libri* di Aristotele equivale a mettere a tema lo stesso sapere scientifico. E infatti, come evidenzia la *Sententia libri Physicorum*, per lo stesso Tommaso, come per Alberto, e per tutti i maestri delle arti, un insieme di *libri* del Filosofo costituisce, allo stesso tempo, la *scientia* su cui quei *libri* vertono³²¹. Ora, però, la *scientia*, come ripete ovunque l'Aquinate, è l'«*assimilatio scientis ad rem scitam*», cioè l'*adaequatio* dell'*intellectus* alla *res*, che è la *veritas*³²². Di conseguenza, è evidente che commentare i *libri* aristotelici implichi, allo stesso tempo, fare i conti con la *veritas*, ossia con l'*adaequatio* dell'interpretazione dei *libri* alle *res* extratestuali su cui essi vertono. Questo dato è certamente significativo, come riconosce lo studioso, ed è anche, si può ammettere, ciò che rende l'esegesi medievale lontana da quella contemporanea³²³. Tuttavia, per il problema esegetico, questo dato si colloca a un livello puramente fenomenico. In effetti, il problema è capire, in senso proprio, il 'modo' in cui Tommaso interpreta Aristotele, e dunque anche il modo in cui perviene alla *veritas*. Che la *veritas* fosse in gioco non è stato messo in dubbio da nessuno nella

³²⁰ Si osservi che in nota lo studioso non cita neanche più occorrenze delle opere di Tommaso d'Aquino, ma soltanto *Verità e metodo* di Hans-Georg Gadamer; cf. NARVAÉZ, *Thomas d'Aquin Lecteur*, pp. 366-369.

³²¹ Si osservi che per entrambi la *scientia* si comprende dai *libri* di Aristotele; cf. TOMMASO, *In Octo Libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. II, Roma 1884, l. I, l. 1, p. 4; cf. anche ALBERTO MAGNO, *Physica. Libri 1-4*, in *Opera Omnia*, ed. Colonia, t. IV/1, Aschendorff 1987, p. 1, 9-22.

³²² TOMMASO, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis.*, l. I, d. 15, q. 5, a. 3, t. I, ed. P. Mandonnet, Lethielleux - Paris 1929, pp. 363-64: «Et ideo anima essentialiter est ubi est corpus suum ad quod habet essentialem relationem. Ubi autem est objectum suum, non est essentialiter, sed solum per quamdam conformitatem: prout dicitur quod scientia est assimilatio scientis ad rem scitam»; cf. anche ID., *Quaestiones Disputatae De Veritate*, q. 2, a. 14, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, vol. I, fasc. 2, Roma 1970, p. 92, 70-75: «In omni autem scientia est assimilatio scientis ad scitum»; cf. anche ID., *De potentia Dei*, in *Quaestiones disputatae*, vol. I, q. VII, a. 5, ed. P. M. Pession, Taurini - Romae 1931: «Nam scientia est assimilatio intellectus ad rem scitam»; cf. anche R. DEFERRARI - M. BARRY - I. MCGUINES, s. v. *Assimilatio*, in *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Baltimore 1948, p. 91.

³²³ NARVAÉZ, *Thomas d'Aquin Lecteur*, p. 282: «Il apparaît également que ce critère est ce qu'il y a de plus solide dans le procédé interprétatif de Thomas d'Aquin, et en même temps c'est là que transparait le plus la distance qui existe entre cette pratique herméneutique et la nôtre, qu'elle soit moderne, postmoderne ou post-postmoderne».

riflessione storiografica: è 'come' la *veritas* venga raggiunta il problema, se oggettivamente o soggettivamente, se filosoficamente o teologicamente. Allo stesso modo, nessuno, da Martin Grabmann in poi, ha rifiutato che l'obiettivo di Tommaso sia quello di determinare la *sententia*, l'*id quod auctor senserit*, di Aristotele. Anche qui, il livello di analisi, nell'indagine dello studioso, è spesso di carattere puramente effettuale. È il modo in cui perviene a quell'effetto ciò che ci interessa, e, in questo senso, la ricostruzione gadameriana o contemporanea di Mauricio Narváez sembra uno strumento potente, ma che, il più delle volte, confonde l'effetto con la modalità in cui si produce. Infatti, la maggior parte dei criteri individuati, come chiariscono le stesse occorrenze prese in considerazione, sono l'effetto dell'impiego di «uno solo», cioè la *circumstantia litterae* e la connessione dell'antecedente e del conseguente testuale, in ordine all'assegnazione del *sensus*. Ed è lo stesso studioso a rendersene conto, nel corso della sua analisi³²⁴.

Dunque, se, da un lato, applicare teorie, principi *a priori*, e altri criteri estranei al dato, può costituire un utile espediente euristico, dall'altro il rischio è quello di costringere il materiale empirico in parametri che non sono i suoi, moltiplicando «criteri ermeneutici» che, per quanto si sa, potrebbero semplicemente essere ricondotti a due, o a uno soltanto di quelli formulati dall'autore, o attualmente operanti nel contesto in cui si colloca la sua produzione. Di conseguenza, si capisce anche perché, in ultima analisi, secondo Mauricio Narváez il ruolo che l'Aquinate attribuisce ai testi di Aristotele sembra porre un «problema», o essere «ambiguo»³²⁵: ha moltiplicato talmente tanti «criteri ermeneutici», confuso talmente tanti fenomeni con una teoria loro estranea, che risulta molto più complesso stabilire, se Tommaso sia fedele od originale, e in che rapporto l'esegesi dei *libri* aristotelici si ponga rispetto alla *veritas* e alla *sacra doctrina*. Pertanto, occorre evitare il ricorso a «criteri» e «principi *a priori*». Non a caso, Ambroise Gardeil, il maestro di Marie-Dominique Chenu e di Ceslas Spicq, nei primi del Novecento, avvertiva che tutti i problemi e le incomprensioni relative all'esegesi tommasiana erano derivati dal non aver considerato i dati mettendosi, per quanto possibile, dal punto di vista dell'Aquinate³²⁶. In questo senso, il ricorso all'ermeneutica di Gadamer costituisce

³²⁴ ID., *Thomas d'Aquin Lecteur*, p. 201: «Les occurrences des expressions telles que «verba sequentia», «verba praemissa inducuntur ad (...)» ou encore «patet per hoc quod subdit» sont innombrables. La «circumstantia» des phrases c'est l'un des critères les plus fondamentaux et les plus constants dans le travail herméneutique de l'Aquinate».

³²⁵ Cf. *ibid.*, pp. 367-368: «Il ne serait pas inexacte de dire que Thomas d'Aquin n'a pas toujours envisagé clairement le statut qu'il faillait donner aux textes du Stagirite. Le rôle que l'Aquinate leur attribue semble ambigu et, à notre sens, non résolu. Il le lisait en vue d'en faire un outil logique et conceptuel pour sa pensée philosophique (et surtout théologique), mais il le lisait aussi (...) comme objet de vérité. Cette hésitation transparait dans son travail herméneutique».

³²⁶ A. GARDEIL, *La Réforme de la Théologie Catholique. Les Procédés Exégétiques de Saint Thomas*, in «Revue Thomiste», 1903, pp. 456-457: «Il n'est peut-être pas téméraire de constater que l'oeuvre de Saint Thomas échappe en très grande partie aux griefs que l'on soulevait contre elle au quadruple point de vue de la philologie, de l'interprétation

un significativo passo indietro nello studio dell'esegesi medievale. Il passo in avanti, nella storiografia, è stato compiuto proprio attuando quel «regresso alle fonti» che avrebbe messo la ricerca medievistica nelle condizioni di avvicinarsi al punto di vista di Tommaso, e al suo contesto storico, e non effettuando un avanzamento che rischia di frapporre elementi anacronistici alla comprensione del materiale³²⁷. D'altra parte, René-Antoine Gauthier ha avuto il pregio di dimostrare che neanche quel «regresso» era sufficiente: si guardava Tommaso troppo da lontano, confondendo l'esegesi del dodicesimo con quella del tredicesimo secolo, senza considerare che le condizioni dello studio di Aristotele fossero in parte mutate. Dunque, non rimane che tentare di calibrare il punto di vista su quello di Tommaso, o almeno su quello dei suoi precedenti immediati: i maestri delle arti, Alberto, o in generale gli autori a cui si riferisce lui stesso, nella misura specifica in cui gli si riferisce.

Le conoscenze ottenute mediante altri approcci metodologici costituiscono certamente un elemento di significatività e di interesse, ma non rispondono, a mio avviso, alla domanda: qual è, in senso storicamente determinato, il modo in cui Tommaso commenta Aristotele? Perché, di fatto, noi *médiévistes* non vogliamo sapere come secondo Gadamer Tommaso 'dovrebbe' commentare Aristotele, o come Hilary Putnam 'articolerebbe' un discorso sulle componenti del significato con cui qualsiasi interprete di un linguaggio deve avere a che fare, ma come lui stesso, collocato nel suo contesto storico, 'ha interpretato' i *libri* del Filosofo. Il resto potrà essere significativo a livello teoretico, ma quella che interessa qui è una conoscenza di tipo storico, al di là delle «risonanze» che potrebbero esserci con la filosofia contemporanea. Viceversa, è compito delle discipline storiche, della filologia e della storia della filosofia, avendo chiarito un fenomeno storicamente, mostrare quale possa essere la sua significatività per la filosofia teoretica, e non della filosofia teoretica, o della metafisica, imbrigliare un fenomeno storico nella gabbia dei suoi concetti deterministici, per individuarvi soltanto ciò che gli assiomi del suo sistema le consentono di individuare, condizionando metafisicamente il dato storico, che di per sé potrebbe essere del tutto svincolato dal *Taktgefühl* gadameriano, piuttosto che dalla teoria dell'*applicatio*³²⁸.

littérale, de l'à-priori dogmatique, de l'exégèse dialectique. Elle nous apparaît sinon absolument outillée au point de vue critique, ce qu'il serait invraisemblable d'affirmer, du moins orientée dans ce sens, et munie d'instruments d'exégèse précis, appropriés à leur tâche, que les instruments de la critique littéraire perfectionnent plutôt qu'ils ne le mettent au rebut»; cf. anche *ibid.*, p. 439: «On le voit, si l'on éprouve quelque gêne en reconstruisant dans un même commentaire sens littéral, moral, anagogique, figuratif entremêlés, c'est que l'on ne s'est pas placé suffisamment au point de vue de l'Auteur».

³²⁷ GARDEIL, *La Réforme de la Théologie Catholique*, pp. 429-430: «Le projet que nous avons esquissé de faire bénéficier la synthèse thomiste, par un retour méthodique vers les sources de la pensée chrétienne, des apports scientifiques contemporains (...)»; cf. anche M.-D. CHENU, *Un école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985, pp. 124-125.

³²⁸ NARVAÉZ, *Thomas d'Aquin Lecteur*, p. 366: «En réalité, dès que nous avons affaire à l'interprétation d'un texte en particulier, c'est le tact (*Taktgefühl*) qui guide nos lectures. Nous voulons parler de ce concept que Gadamer a réhabilité

E allora, categorizzare i testi di Tommaso, secondo criteri esegetici estranei al suo contesto, non può produrre nient'altro che una conoscenza teoretica e metafisica della storia, la quale difficilmente potrà avvicinarsi al fenomeno storicamente determinato, e che con altrettanta difficoltà non potrà dire «ambiguo» il ruolo che l'Aquinate assegna ai *libri* aristotelici. Non prende nemmeno in considerazione i luoghi della sua opera in cui l'autore lo mette a tema. Da questo punto di vista, la vicenda della categoria storiografica dell'«averroismo latino» parla chiaro: la storia non si articola su regole di una logica stringente, ma secondo connessioni causali che sono i testi a dover delineare. La riflessione storiografica, cioè la tradizione, attraverso approcci di volta in volta diversi, che possono essere induttivi, contro-induttivi, o non rispondere a nessuna delle metodologie conosciute, si avvicina, anche per errore, a conoscere sempre meglio quei testi e le relazioni esistenti tra loro. Occorre dunque accogliere il lascito della nostra tradizione secolare, e avvicinare *l'haute savoir* costituito dall'opera di Tommaso, sulla base del suo proprio contesto storico, facendo ora attenzione a quello, e ora attenzione a quegli enunciati riflessi del suo metodo che, come ha sostenuto Marie-Dominique Chenu, devono costituire sempre la base della nostra ricerca, il cui obiettivo, gardeilanamente, è collocarsi, nella misura del possibile, dal punto di vista dell'Aquinate, a prescindere da sistemi teorici e sintesi contemporanee di qualsiasi genere³²⁹.

3. Acquisizioni fondamentali e messa tra parentesi dell'impegno teoretico

Il presente colpo di sonda storiografico è inevitabilmente limitato. Molti contributi che avrebbero meritato un'analisi approfondita, non sono stati presi in considerazione, altri, anche se considerati, lo sono stati in una misura largamente insufficiente. D'altra parte, nella sua limitatezza, il colpo di sonda ha permesso di evidenziare le reali criticità connesse a quello che ho definito, convenzionalmente, come il problema del valore epistemologico dei commenti di Tommaso ad Aristotele.

dans *Vérité et Méthode* et qui décrit un savoir du concret qui permet d'appliquer dans la juste mesure les outils adéquats d'interprétation à un texte donné».

³²⁹ M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie*, Paris (2005²), p. 32: «Comme toujours, il est vrai, l'exercice effectif de cet haute savoir et de ces lois dépasse les énoncés théoriques et méthodologiques qui en sont donnés, et nous permet de les lire dans l'ambiance lumineuse de l'esprit qui les élabore; c'est donc dans la familiarité affectueuse avec l'enseignement continu du docteur que nous pouvons saisir son esprit en état de maîtrise théologiques. Toujours est-il que les énoncés exprès et réfléchis que saint Thomas nous fournit de sa méthode sont la base solide de notre analyse».

Gli interrogativi sono tre: oggettività o soggettività, filosofia o teologia, e conseguente ambito epistemologico a cui appartengono i commenti, con la connessa possibilità o impossibilità di usarli, in relazione alla costituzione di una filosofia tommasiana, commissionata da Leone XIII ai filosofi cristiani. Il primo è un problema che viene da lontano, probabilmente dal tredicesimo e dal quattordicesimo secolo, ma che Martin Grabmann ha voluto riportare all'attenzione della ricerca, nei primi del Novecento. Il secondo può essere un problema logicamente connesso al primo, ma in realtà è stressato soprattutto da ricerche come quella di Joseph Owens, ed è comunque non impossibile da risolvere, come chiariscono, per esempio, i contributi di John Wippel. Il terzo dipende, invece, anche in Martin Grabmann, dal primo, e la riflessione storiografica successiva ha assunto, nonostante le apparenze, posizioni paragonabili, perfino nei casi più controversi, come quello di Étienne Gilson, che tuttavia non ha negato né la presenza di una componente oggettiva, né, tanto meno, confessionale nei commenti. Di conseguenza, gli stessi rilievi critici di Marie-Dominique Chenu vanno intesi in un senso essenzialmente moderato, così come la dichiarazione di René-Antoine Gauthier sul *sapiens theologus*. Lungi dal negare un valore filosofico ai commenti aristotelici, o parlare di un più o meno³³⁰, l'editore leonino ha optato per l'*officium sapientis* e, in ultima analisi, per una *Philosophia perennis*, mostrando che, in un certo senso, il quadro orientato teologicamente dei commenti non impedisce *eo ipso* la produzione di un pensiero filosofico, che è però eminentemente 'strumentale' alla riflessione teologica. La stessa identica soluzione, nonostante l'agitato confronto sulla missionarietà della *Summa Contra Gentiles*, è adottata da Fernand Steenberghen che riprende, però, categorie come la *sympathie* e l'*optimisme*, negati da René-Antoine Gauthier, che ha corretto significativamente l'approccio metodologico dei suoi predecessori. Non si può andare troppo indietro nel regresso delle fonti di Tommaso, ma si deve, se possibile, collocarsi dal punto di vista delle sue fonti più prossime, o immediate. Per la stessa identica ragione, sarebbe assurdo volerlo interrogare con Gadamer, o con Hilary Putnam. Che cosa potrebbero dire sull'oggettività o la soggettività del modo in cui commenta Aristotele? Sono troppo lontani da lui e i loro sistemi teorici rischiano di caricare i commenti di una teoria a essi completamente estranea.

D'altra parte, tornando sull'oggettività e la soggettività, o la fedeltà e l'originalità, è altamente inverosimile, sulla base del colpo di sonda storiografico effettuato, che l'esegesi aristotelica tommasiana possa essere unicamente oggettiva, così come unicamente soggettiva. Le sue competenze filologiche parlano chiaro, sebbene esista certamente una forma di cura verso le traduzioni latine che sarà progressivamente l'*Editio leonina* a chiarire, con la pubblicazione delle parti rimanenti dell'edizione di *Opera omnia*. In ogni caso, com'è detto, la caratura «dottrinale» dell'esegesi

³³⁰ Cf. R. IMBACH, *Quelques observations sur la réception du livre XII de la Métaphysique chez Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 3 (2015), pp. 377-378.

tommasiana illustra abbastanza bene quale sia la risposta al primo interrogativo. Tommaso è interessato, più che al contenente, al contenuto, e più che alla determinazione del significato filologicamente esatto del testo aristotelico, alla sua *sententia* e a ciò che se ne può ricavare.

Di fatto, questo dice qualcosa anche su a che *scientia* appartenga il prodotto della sua attività d'interprete aristotelico. Tommaso si trova, è vero, a commentare in un quadro preciso i *libri* di Aristotele: questi rappresentano le stesse discipline scientifiche nella sua epoca, e le *scientiae philosophicae*, nell'ordine domenicano, devono valere alla *defensio fidei*, alla *destructio errorum*, così come alla *intellectio* della *sacra Scriptura* e a tutta un'altra serie di finalità che né Tommaso né Alberto né, facendo parte della stessa congerie culturale, gli stessi maestri delle arti possono ignorare³³¹. L'Aquinate stesso ammette che un religioso, - e tutti i maestri delle arti lo sono -, non può occuparsi di scienze profane che in ordine alla *sacra doctrina*, come insegna Agostino, e come indicato anche dall'editore leonino, in accordo alla significativa ipotesi dell'*officium sapientis*³³². Questo può voler dire, ma in realtà solo per alcuni, «spiritualizzare», «cristianizzare», o «battezzare Aristotele». In tal caso, come risulta dalla formazione del problema in Joseph Owens, sarà sufficiente vedere su quale terreno si colloca l'Aquinate nei commenti aristotelici, se quello della ragione naturale, e dei *principia philosophiae*, o quello delle *veritates fidei*, per fugare l'incertezza che, in ultima analisi, deriva più da un presupposto storiografico razionalistico che dall'effettivo rapporto epistemologico, instaurato tra le discipline filosofiche e la teologia, da Tommaso³³³.

³³¹ UMBERTO DI ROMANS, *Expositio super Constitutiones Fratrum Praedicatorum*, cap. XIII, in *Opera de Vita Regulari*, vol. II, ed. J. -J. Berthier, Romae 1889, p. 43: «Valent ergo philosophicae scientiae ad fidei defensionem, ad errorum destructionem, ad sanctarum Scripturarum intellectionem, ad ingenii acuitionem, ad fidei adjutorium, ad cordium commotionem, ad evitandum Ordinis contemptum, ad scientiarum illarum contemptum».

³³² Si osservi che l'Aquinate si riferisce allo stesso luogo della Lettera a Tito preso in considerazione da René-Antoine Gauthier (*Tt* 1, 9); cf. TOMMASO, *Secunda Secundae Summae Theologiae*, q. 188, a. 5, ad. 3, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. X, Romae 1899, p. 528: «Ad tertium dicendum quod philosophi profitebantur studia litterarum quantum ad saeculares doctrinas. Sed religiosi competit principaliter intendere studio litterarum pertinentium ad *doctrinam quae secundum pietatem est*, ut dicitur *Tit. I*. Aliis autem doctrinis intendere non pertinet ad religiosos, quorum tota vita divinis obsequiis mancipatur, nisi in quantum ordinantur ad sacram doctrinam. Unde Augustinus dicit, in fine *Musicae*: *Nos, dum negligendos esse non aestimamus quos haeretici rationum est scientiae fallaci pollicitatione decipiunt, tardius incedimus consideratione ipsarum viarum. Quod tamen facere non auderemus, nisi multos pios Ecclesiae filios, eadem refellendorum haereticorum necessitate, fecisse videremus*».

³³³ La *gratia* non annienta la *ratio naturalis* e le sue *argumentationes* rimangono *extranea* alla *sacra doctrina* che se ne serve soltanto, di modo che la *captivitas* paolina (2 *Cor* 10, 5), per l'Aquinate, acquista un preciso spessore epistemologico, cioè quello per cui le *scientiae philosophicae* mantengono il loro proprio statuto epistemico, senza dissolversi per il semplice impiego che ne fa la *sacra doctrina*; cf. TOMMASO, *Prima Pars Summae Theologiae*, q. 1, a. 8, ad. 2, in *Opera Omnia*, t. IV, Romae 1888, p. 22: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod

Tenere in considerazione queste acquisizioni, sebbene limitate, e ottenute in maniera imprecisa, a fronte di una letteratura secondaria pressoché sterminata, le cui differenze costituiscono addirittura elementi di rilievo dal punto di vista metodologico, e dal punto di vista teoretico e filosofico in senso proprio, è di cruciale importanza, per cercare di fornire una risposta che forse deve essere semplicemente rispettosa del contesto storico e ricavata sulla base degli enunciati riflessi del metodo che si possono materialmente avere a disposizione. La risposta non sarà dunque un «sistema», né un «nuovo modo di leggere» l'opera dell'Aquinate, né qualcosa di conclusivo, ma, per lo meno, sarà verosimile dire qualcosa sul modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, e se lo fa oggettivamente o soggettivamente, filosoficamente o teologicamente.

Se, infine, i commenti possano essere impiegati per l'elaborazione di una «sintesi tomistica», secondo l'ispirazione e il significato originariamente leoniano di questa espressione, è un problema che, ultimamente, solo il filosofo può risolvere, non lo storico della filosofia. Lo storico, sia esso un filologo, o uno storico del pensiero, può forse portare alla luce, o individuare, qualcosa di cui il teoreta e il tomista potranno poi servirsi in futuro. Ma sta a lui compiere l'«atto di fede», vale a dire l'impegno teoretico necessario, per costruire il suo edificio tomistico, sulla base di ciò che il filologo gli ha donato, e lo storico gli ha indicato. L'ultimo interrogativo di Martin Grabmann non viene allora tolto, ma soltanto messo temporaneamente tra parentesi, per poter essere recuperato al di fuori della ricerca.

naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et Apostolus dicit, II *ad Cor.* X, *in captivitate redigentes omnem intellectum in obsequium Christi*. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt; sicut Paulus, *Actuum XVII*, inducit verbum Arati, dicens, *sicut et quidam poetarum vestrorum dixerunt, genus Dei sumus*. Sed tamen sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie, ex necessitate argumentando».

CAPITOLO 3

SELEZIONE DEL MATERIALE, PROFILO METODOLOGICO E RISULTATI DELLA RICERCA

Divisione del capitolo

Il terzo capitolo, in conseguenza del colpo di sonda della storiografia novecentesca, dell'analisi dei contributi e delle risoluzioni degli studiosi, assume non solo l'ipotesi da mettere alla prova del materiale empirico rispetto al problema esegetico nei commenti aristotelici di Tommaso, ma anche le indicazioni fondamentali sul profilo metodologico da adottare nella ricerca. L'esegesi dell'Aquinate è sia scientifica sia confessionale. Questa è la tesi che emerge dall'analisi della storiografia e della letteratura secondaria. D'altra parte, le risoluzioni di René-Antoine Gauthier, e di altri studiosi, evidenziano che non è possibile prenderne atto, se non attraverso una considerazione dell'esegesi tommasiana all'interno del suo stesso contesto storico, caratterizzato dalla presenza dei commenti dei *magistri artium* e di quelli di Alberto Magno. Un processo corroborativo che si rispetti non può dunque prescindere da un approccio storico-comparativo nell'analisi del materiale, necessario tanto a illustrare il problema posto nei termini suggeriti, quanto a intendere correttamente il modo in cui l'Aquinate interpreta Aristotele. Stabilite queste acquisizioni fondamentali, passerò a individuare la sezione di materiale empirico più adatta all'illustrazione dell'ipotesi, prendendo le mosse dalle selezioni e dalle metodologie pre-esistenti, in particolare quella di Leo Elders e di Mauricio Narváez, optando infine per i suggerimenti e le indicazioni offerte da Bernardo Bazán (1). In seguito, individuata la selezione di materiale più adatta a illustrare e a mettere alla prova l'ipotesi assunta, discutendo le metodologie di analisi del materiale pre-esistenti, tematizzerò il profilo metodologico storico-comparativo da me adottato (2). In breve, la similarità delle parti dei commenti (*scil.* «divisio textus», «sententia», «expositio», «notanda», «dubia» e «quaestiones») permette all'analisi storico-filosofica di valutare, allo stesso tempo, commenti aristotelici di più autori insieme al commento di Tommaso. Questo stato di cose, in ultima analisi, mi consentirà di adottare un profilo storico-comparativo, capace di determinare 'come Tommaso interpreta Aristotele', in accordo a un insieme di generalizzazioni, che vanno assunte non ispirandosi a categorie ermeneutiche della filosofia

contemporanea, ma sul fondamento delle enunciazioni riflesse dei medievali esistenti nel materiale empirico e osservabili in quello, come, per esempio, le generalizzazioni di Sten Ebbesen (*scil.* «Homerum ex homero», «Homerum ex Hesiodo», «Homerum ex Aristarcho», «Homerum ex modernis»). Nel terzo e ultimo paragrafo (3), esplicherò i risultati dell'applicazione del profilo metodologico così articolato al materiale empirico sia in termini quantitativi (quante volte, nella selezione di materiale, l'Aquinate interpreta in accordo a una generalizzazione, o a un'altra) sia in termini qualitativi (se le generalizzazioni riescano, in ultima analisi, a illustrare chiaramente il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, e a fare luce sui nostri interrogativi). Questa esplicitazione renderà pienamente visibili i limiti costitutivi del profilo metodologico da me adottato nell'analisi del materiale. Nessuno può lecitamente pretendere che le sue generalizzazioni esistano al di là del procedimento con cui ne suggerisce l'esistenza a mezzo del materiale empirico. Né i *magistri* né Alberto né Tommaso hanno infatti a disposizione, mentre commentano Aristotele, un insieme di *regulae* che possano corrispondere alle generalizzazioni adottate. Tutto ciò che rimane del *Geistesstil*, ossia dello stile di pensiero degli interpreti medievali, è la nostra stessa modalità di rappresentarlo. Cosa ci sia là fuori, oltre la nostra relazione con il materiale empirico, rimane inaccessibile. Il tema del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele risulta dunque costitutivamente aperto a ulteriori analisi e metodologie di ricerca alternative a quella adottata, rivelandosi potenzialmente inesauribile. In effetti, l'unico residuo importante della ricerca è la significatività del confronto delle interpretazioni dell'Aquinate con quelle di Alberto e dei *magistri*. Questo punto di vista permette di avvicinare il materiale attraverso considerazioni sempre nuove e sempre diverse. In breve, i commenti di Tommaso ad Aristotele non smetteranno mai, insieme a quelli dei *magistri* e di Alberto, di costituire un paradigma esegetico diverso dal nostro, e nei confronti del quale ci si dovrà sempre interrogare.

1. Selezione del materiale

a) *Su come gestire la mole dei commenti di Tommaso ad Aristotele*

L'analisi della storiografia del Novecento ha dunque già indicato quale sia la posizione da assumere in merito al problema del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, indicando che non c'è, con tutta probabilità, alcuna opposizione netta tra scientificità e confessionalità, oggettività e soggettività, fede e ragione nei commenti. Si tratta dunque di mettere alla prova un'eredità che è già data, e a disposizione di tutti. Étienne Gilson, Ceslas Spicq, Fernand Steenberghen, René-Antoine Gauthier e altri innumerevoli studiosi hanno già detto come stanno le cose, e anche quali siano le accortezze metodologiche che dobbiamo adottare: Tommaso non è da solo, come indica la vicenda della produzione manoscritta¹. I suoi commenti si trovano insieme a quelli di Alberto e dei *magistri artium*. Di conseguenza, si hanno due punti da tenere fermi nel procedimento di selezione del materiale e di articolazione del profilo metodologico della ricerca. Il primo è il carattere «dottrinale» dell'esegesi medievale, con tutto ciò che questo porta con sé, e che è stato osservato nel capitolo precedente. Il secondo, invece, è relativo al fatto che, se vogliamo mettere in luce qualcosa a proposito di questa esegesi, non abbiamo altri termini di paragone, se non la produzione commentaria aristotelica di Alberto e dei *magistri artium*. Ciò, ovviamente, non implica che Tommaso commenti Aristotele per sostituire le loro interpretazioni, come ha sostenuto James Doig². In effetti, non si ha evidenza che una simile finalità abbia costituito il proposito dell'attività di commento avviata dall'Aquinate intorno al 1267-1268 ca. Di conseguenza, si può subito scartare la selezione di materiale e l'approccio

¹ R.-A. GAUTHIER, *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem, Alberto fere Interveniente, Thomae Interpretationum, Sed Praesertim Interpretandi Viae, Fontibus, in Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, pp. 245*-246*: «Non ergo magno accidit casu, sed rerum quasi necessitatibus evenit ut saeculo XIV codices (...) Sententiae Libri Ethicorum Thomae partes partibus commentariorum in Ethicam novam et veterem Albertique Lecturae coagmentaverint, ita ut ex his partibus unum opus effici videretur, atque ut saeculo XVI editio Piana inter opera Thomae magnistri Adam de Bocfeld Sententiam super De somno et vigilia numeraverit, quam per quattuor fere saecula legentes genuinum Thomae opus habuerunt. Quod sane fieri non potuit, nisi Thomae commentaria, quamvis doctrina profundiora, tamen interpretandi ratione commentariorum magistrorum artium et Alberti simillima prima fronte visa essent».

² J. DOIG, *Aquinas' Philosophical Commentary on the Ethics*, Dordrecht 2001, p. XVI: «Aquinas's commentary will be seen as intended to propose the correct interpretation of the *Ethics* that had eluded earlier commentators»; cf. *ibid.*, p. 25: «It is useful to wonder why, given the existence of the four commentaries representing Stage 2 [scil. i commenti dei *magistri artium*], a busy theologian of the 1270s would set aside the time and effort needed to compose a commentary on the *Ethics*. Most certainly, his motivation would include the conviction that the existing commentaries were either incorrect or insufficient».

metodologico proposti da James Doig, per nuclei tematici che potrebbero di fatto non essere tali, all'epoca in cui l'Aquinate commenta Aristotele, e per *stage*³ che, separando, per partito preso, la produzione commentaria dei *magistri* e di Alberto da quella di Tommaso, rischiano di valorizzare eccessivamente l'esegesi di quest'ultimo a tutto detrimento della loro, quando è invece altamente probabile che le interpretazioni dell'Aquinate possano legittimamente coincidere con le loro, e non essere dunque necessariamente originali e confessionali, come l'approccio dello studioso americano sembra di fatto suggerire. In effetti, come evidenzierà il paragrafo sui risultati, la questione è molto più delicata di quanto si possa prevedere con ragionevole dubbio. In effetti, l'Aquinate divide spesso il *textus* sul loro esempio, elabora le sue *sententiae* avendo in molti casi presenti alla mente le loro, e infine, quando apre un *notandum*, una *dubitatio*, o una *quaestio*, procede in modo estremamente simile ad Alberto, dimostrando di essere, esattamente come il suo maestro, in linea con un determinato «modello di interpretazione» di Aristotele, teso alla determinazione della *veritas* e alla refutazione degli *errores* collegati ad essa. Inoltre, è difficile stabilire, nonostante i numerosi contributi, cosa sia effettivamente tematico e problematico all'epoca in cui l'Aquinate commenta Aristotele⁴. Molto poco si sa, in realtà, di come stiano le cose. E finché non avremo un numero significativo di edizioni critiche dei commenti dei *magistri* che precedono l'attività di commentatore di Tommaso, oltre all'*Avicenna latinus* e all'*Averroes latinus*, poco sarà sicuro. E infatti, come evidenzieranno i risultati della ricerca, spesso all'epoca in cui il Dottore Angelico scrive le sue *Sententiae* e le sue *Expositiones* sui *libri* di Aristotele, molte *quaestiones* e molti problemi speculativi che avevano preoccupato Averroè, i *magistri* e Alberto, per lui sono già vecchi, esauriti, esausti, e non occupano di fatto che una o due righe di annotazione nei suoi commenti. Per esempio, che ne è

³ Il procedimento metodologico proposto dallo studioso americano è, dal mio punto di vista, estremamente rischioso: lo sviluppo dell'interpretazione di Aristotele nel tredicesimo secolo, in relazione a una data tematica o problematica viene «con profitto» diviso in «stages». I primi «stages» sono quelli rappresentati dalle interpretazioni degli artisti e di Alberto, e l'ultimo, quello «finale», dall'interpretazione di Tommaso; cf. per esempio DOIG, *Aquinas' Philosophical Commentary* cit., p. 1-33.

⁴ Si potrebbe articolare una ricerca di questo tipo, se, per esempio, si avessero a disposizione, per ogni *liber* del *corpus aristotelicum* commentato da Tommaso, strumenti come i *Repertori* delle *quaestiones* realizzati da Cecilia Trifogli sul terzo e sul quarto libro della *Physica*, nei commenti di probabile origine inglese, compresi tra gli anni '50 e gli anni '70' del Duecento. Ma anche in quel caso, sarebbe difficile stabilire con certezza, nonostante il materiale a disposizione, se l'Aquinate intenda o no sostituire, o correggere in qualche modo, la tradizione commentaria che lo precede; cf. C. TRIFOGLI, *Liber tertius Physicorum Aristotelis, Repertorio delle questioni, Commenti inglesi 1250-1270 ca.*, Firenze 2004; cf. ID., *Liber quartus Physicorum Aristotelis, Repertorio delle questioni*, Firenze 2007.

del problema del *sensus agens* nel secondo libro *De anima*⁵? Un *notandum* di quattro righe. E che ne è del problema del *peccatus* della *ratio practica* e del libero arbitrio nel terzo? Forse tre righe. Perfino il problema dell'unità dell'anima, pur essendo affrontato, è toccato in modo peculiare da Tommaso. Dunque, nella selezione del materiale, non procederò per temi, e non procederò per *stage*. È troppo rischioso, e viene meno a uno dei punti tenuti fermi, ossia che i commenti di Tommaso si trovano insieme a quelli di Alberto e dei maestri delle arti. La *via interpretationis* di questi autori è la stessa: separarli prematuramente non può che precludere qualsiasi tipo di conoscenza storica sull'esegesi tommasiana, prima ancora di averla conseguita con la dovuta precisione, o almeno di averci provato.

Procedo, tuttavia, per gradi, e senza affaticare il lettore. In fin dei conti, nonostante l'autore di questa ricerca ritenga che sia opportuno abbracciare determinate ipotesi, e tener fermi quelli che ritiene dei lasciti di cruciale importanza, nessuno è obbligato a seguirlo. Non si può forse, molto più ragionevolmente, abbracciare le risoluzioni di Étienne Gilson, o di Fernard Steenberghen, sostenendo che la modalità propria dell'esegesi dell'Aquinate è 'in universale' quella di sviluppare, e di «prolungare», i *principia* della *philosophia* di Aristotele, navigando verso i lidi sicuri del suo «sistema»⁶? Di certo, il lettore è libero di farlo, così come è libero di sostenere l'ipotesi per cui l'esegesi dell'Aquinate sia in ogni caso fedele e oggettiva, in relazione al testo di Aristotele, ritenendo che la sua sia un'operazione di «lettura critica» e di storia della filosofia in senso moderno. In effetti, le discipline storiche devono essere pronte a tutto, anche allo scacco, da parte del materiale empirico, di qualsiasi cosa possa sembrare ragionevole agli occhi del paradigma culturale contemporaneo e a quelli delle conoscenze raggiunte dalla ricerca storiografica. E inoltre, formulare le proprie ipotesi, impegnarsi per la loro verosimiglianza, sul fondamento delle proprie idee di valore, è il sacrosanto diritto di ogni studioso.

Cionondimeno, quando si ha a che fare con i commenti di Tommaso ad Aristotele, come sottolinea Leo Elders, ciascuno di noi ha di fronte a sé una mole significativamente estesa di materiale da prendere in considerazione per mettere alla prova le sue ipotesi, ossia circa 5.000 pagine di materiale stampato con caratteri di ridotte dimensioni⁷. Dunque, qualsiasi siano le opzioni proposte sull'esegesi tommasiana di Aristotele, si ha a che fare in primo luogo con un problema difficile da

⁵ Su questo si veda in particolare il contributo di Paola Bernardini; cf. P. BERNARDINI, *La passività del senso nei commenti alla *Vetus del De anima*. Le origini della dottrina del *sensus agens**, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25 (2014), pp. 243-288

⁶ Come cercherò di evidenziare successivamente, sono solo alcuni i casi in cui Tommaso sembra procedere in questo modo; cf. É. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris (1969), p. 402.

⁷ L. ELDERS, *Aristote et Thomas d'Aquin. Les commentaires sur les oeuvres majeures d'Aristote*, Paris 2018, p. 11: «Ces commentaires occupent plus de 5 000 pages - imprimées petit - et sont le fruit d'une immense travail de recherches approfondies»

superare: come gestire la mole dei commenti? Come effettuare la selezione di materiale, per mettere in difficoltà le presupposizioni abbracciate, e vedere così, se resistono di fronte al materiale empirico? Questo è l'ostacolo fondamentale. Chi si sia mai trovato a studiare i commenti aristotelici dell'Aquinate, di Alberto Magno, ma anche i loro commenti scrittureali, se ne rende conto molto presto. Non a caso, Marie-Dominique Chenu affidava a delle *notes de travail* il compito di verificare, se i principi interpretativi che aveva individuato, nei commenti aristotelici di Tommaso, fossero realmente lì, oppure si dovesse correggere il tiro⁸. Ora, non posso riproporre quella ricerca nei termini in cui l'aveva immaginata Marie-Dominique Chenu, per i motivi che sono stati sottolineati nel capitolo precedente: troppo tempo, spazio e movimento separano l'Aquinate da Abelardo e dai Vittorini. Tuttavia, cercherò di riservare un ruolo anche a quelle intuizioni nella ricerca.

Si devono dunque valutare dei metodi di selezione più a portata di mano, e più vicini, senza per questo dover disprezzare le significative intuizioni della storiografia. Al contrario, la selezione di materiale che intendo proporre coinciderà essenzialmente con quella operata da Marie-Dominique Chenu, anche se sotto un'altra forma, e per una ragione che sarà nota solo alla fine di questa ricerca metodologica. Quindi, per ora, si può dire che sono fondamentalmente due i metodi di selezione del materiale empirico alla mia portata: a) il metodo che chiamerò «olistico», e cioè totale e totalizzante, proposto da Leo Elders; b) e il metodo «specialistico», vale a dire parcellizzante e specializzante, rivendicato da Mauricio Narváez. Questi sono i veri pilastri della mia ricerca metodologica. Senza il loro contributo, la selezione di materiale empirico che intendo proporre non sarebbe stata possibile. Dunque, cosa sostengono questi due metodi di selezione? Quali sono le loro posizioni, e perché sono, ad avviso di chi scrive, così importanti?

Il primo metodo è quello che ho chiamato «olistico», e il suo esponente più significativo è Leo Elders. Qual è la sua posizione? Secondo lui, e come evidenzia il suo lavoro, non si può capire l'esegesi aristotelica di Tommaso, se non si analizzano 'tutti i commenti, in tutta la loro estensione'. Beninteso, questa non è un'enunciazione programmatica. Leo Elders ha dato alla luce un volume in cui realmente, dopo aver posto il tema dell'esegesi di Tommaso, affronta l'analisi di tutti i commenti, senza escluderne nessuno, e dando a ciascuno uno spazio molto considerevole⁹. Nonostante ciò, per via dell'estensione del materiale, la sua finisce evidentemente con l'essere una *sintesi*, piuttosto che

⁸ Cf. M-D. CHENU, *Introduction a l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal - Paris 1950, p. 197, n. 3: «Recueillir, au cours de l'un ou l'autre commentaire, les réflexions et observations qui illustrent et précisent les notations relevées au cours de ce chapitre. *De même pour les techniques mises en oeuvre*».

⁹ Si veda l'opera citata nella tr. francese; cf. ELDERS, *Aristote et Thomas d'Aquin* cit, tr. fr. a c. di V. Pommeret, Paris 2018. Disponibile tuttavia anche in lingua inglese; cf. ID., *Reading Aristotle with Thomas Aquinas: his commentaries on Aristotle's Major Works*, York (Pennsylvania) 2022.

un'analisi approfondita, del materiale e dell'esegesi aristotelica dell'Aquinate. Inoltre, ciò che lascia più disattesi, del suo immenso volume, è che Leo Elders non sempre fa ciò che si era ripromesso di fare, e cioè di evidenziare, a mezzo del materiale empirico, le risoluzioni sull'esegesi aristotelica medievale di Francesco del Punta¹⁰, che pure, insieme a quelle di Olga Weijers, costituiscono un contributo essenziale per avvicinarsi alla *via interpretationis* che s'intende caratterizzare. Paradossalmente, mi sono stati più utili i singoli saggi che Leo Elders ha pubblicato tra gli anni '90 e il Duemila che questo ambizioso progetto¹¹, in cui di rado lo studioso approfitta dei commenti dei *magistri artium*, per capire come Tommaso interpreti Aristotele, se oggettivamente, soggettivamente, scientificamente, o confessionalmente. In ogni caso, nonostante il metodo di Leo Elders sia, per principio, estremamente corretto (in effetti, come determinare il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, se non a mezzo dei suoi commenti, e di un numero consistente di quelli?)¹², non lo trovo soddisfacente, soprattutto dal punto di vista della sua caratura analitica, del suo grado di specializzazione, e della sua capacità di mettere in crisi le presupposizioni abbracciate. Si tratta di fare un'analisi specialistica del materiale, non un riassunto. E si ha bisogno di capire come Tommaso interpreta Aristotele, per stabilire se la sua esegesi sia scientifica, confessionale, oppure tutte e due le cose, che è il presupposto che Leo Elders ha comunque deciso di seguire.

Si deve dunque prendere in considerazione piuttosto un secondo approccio, che è quello che direi «specializzante», e che è stato sostenuto con forza da Mauricio Narváez. In realtà, allo studioso non interessa il problema del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele. La sua ricerca è più ambiziosa. Mauricio Narváez vuole caratterizzare l'«ermeneutica di Tommaso d'Aquino» in generale, commenti scritturelari compresi¹³. È un approccio corretto da molti punti di vista. Come è stato sottolineato a proposito delle ricerche di Ceslas Spicq, molte conoscenze relative all'esegesi aristotelica medievale risultano incomprensibili senza tenere presenti le caratteristiche dell'esegesi scritturale. Inoltre, ciò che è significativo del metodo di selezione di Mauricio Narváez è che, secondo

¹⁰ Cf. *ibid.*, tr. fr., pp. 17-26.

¹¹ Numerosi saggi dello studioso sui commenti aristotelici sono stati raccolti nel primo volume di un'opera collettanea; cf. ELDERS, *Autour de Saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophiques et théologique. Les commentaires sur les oeuvres d'Aristote. La métaphysique de l'être*, 3 voll., Paris - Brugge 1987, I.

¹² Cf. ID., *Aristote et Thomas d'Aquin* cit., p. 27: «Pour voir la compréhension admirable que Thomas avait du texte d'Aristote et retracer les quelques passage où il est en désaccord avec ce qu'écrit le Stagirite ou lorsqu'il le précise et le complète, nous avons lu attentivement le *texte complet de chaque traité et l'avons résumé*. Cela permettra aussi de signaler les passages où Thomas ajoute des phrases pour exprimer les vérités de la foi chrétienne».

¹³ Cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur* cit., p. 32: «Nous n'avons cependant pas hésité à prendre en compte les commentaires bibliques, car la méthodologie que nous cherchons à introduire doit traverser toute l'oeuvre de l'Aquinate».

lui, 'non tutti i commenti, secondo tutta la loro estensione, sono ermeneuticamente rilevanti', ma solo alcune 'parti dei commenti', vale a dire quelle in cui Tommaso usa l'espressione «*intentio auctoris*». Non c'è bisogno di spiegare cosa questa espressione significhi. È stato già trattato nel secondo capitolo, considerando Mauricio Narváez, ma soprattutto analizzando i contributi di Ceslas Spicq. Che cosa fa dunque lo studioso? Essenzialmente, fa la schedatura di tutte le occorrenze di *intentio auctoris* dei commenti nell'*Index thomisticus* di Roberto Busa¹⁴. Dopodiché, le analizza specificamente, ordinandole attraverso una teoria e delle categorie abbastanza estranee al materiale, un'«ermeneutica» debitrice del pensiero di Hans-Georg Gadamer, Martin Heidegger e altri autori contemporanei¹⁵. Di per sé, il procedimento di Mauricio Narváez non è incomprensibile, e soprattutto non è irragionevole. Se vale il presupposto che ogni forma di comprensione, dall'estetica alla storia dell'arte e alla storia della filosofia, è necessariamente un'*integrazione*, un lettore contemporaneo non può interrogare il materiale empirico proveniente da un'altra epoca e da un altro periodo storico che a mezzo dei suoi presupposti teorici contemporanei. Tuttavia, si tratta anche di rispettare l'eredità della storiografia, gli sforzi compiuti e le conoscenze raggiunte. In verità, Mauricio Narváez lo fa, ma a volte le caratteristiche dell'ermeneutica contemporanea gli impediscono di indicare dei procedimenti metodologici osservabili nel materiale. Tornerò più tardi su questo punto specifico.

D'altra parte, l'interferenza tra l'ermeneutica contemporanea e l'esegesi medievale, oltre che la selezione comunque molto vasta di materiale, - che non gli permette di dedicare ai commenti aristotelici abbastanza spazio -, fanno concludere a Mauricio Narváez l'«ambiguità» di fondo dell'esegesi aristotelica di Tommaso¹⁶. In accordo allo studioso, c'è una questione irrisolta nei commenti aristotelici dell'Aquinate, e cioè se per lui la *veritas* coincida con la *intentio auctoris* o meno. Talvolta sì, talvolta no, osserva, mentre nella produzione scritturale il presupposto confessionale dell'esegesi tommasiana lo rende fondamentalmente coerente: la *intentio* dell'autore sacro non può non coincidere con la *veritas*. E dunque, l'esegesi scritturale dell'Aquinate è una forma di interpretazione coerente, in cui, per usare le espressioni di Mauricio Narváez, «unità narrativa», «unità logica» e «unità veritativa» del movimento ermeneutico compiuto si compenetrano. Viceversa, come detto, sebbene lo studioso offra questo importante «schema di massima» a chi intenda proseguire la ricerca sui commenti aristotelici di Tommaso, allo stesso tempo avverte: c'è

¹⁴ Cf. *ibid.*, pp. 15-17 e 31-33.

¹⁵ Cf. *ibid.*, in partic. pp. 173-261. I criteri ermeneutici seguiti dall'Aquinate sarebbero un meta-criterio, ossia la «patence» (dal verbo *patere*), dei criteri intrinseci (per esempio, materialità del testo, strutture linguistiche, unità testuale), dei criteri estrinseci (intertestualità, distinzione tra intenzione espressa e intenzione tacita, contesto storico) e dei criteri intrinseco-estrinseci (criterio veritativo). Il problema di questi criteri è che si riferiscono a proprietà molto difficili da controllare nel materiale empirico, o meglio osservabili solo dopo aver appreso e applicato la teoria dello studioso.

¹⁶ Cf. *ibid.*, pp. 366-368.

un'ambiguità di fondo, qualcosa che è stato lasciato irrisolto dal Dottore Angelico. In effetti, l'Aquinate leggeva i *libri* aristotelici in vista di farne un uso logico e un uso concettuale per il suo pensiero filosofico, e soprattutto teologico, ma li leggeva anche, - e non si sa fino a che punto, qui sta il problema - come oggetto di verità¹⁷.

Ora, francamente non penso che questo sia un vero problema. La storia della filosofia non è in cerca di una teoria universale assolutamente coerente, ma di una teoria singolare e storicamente determinata, qualsiasi sia il suo grado di rigore logico-filosofico ed ermeneutico. E come è stato evidenziato nel primo capitolo di questa ricerca, alla Facoltà delle Arti di Parigi, così come probabilmente allo *Studium* napoletano, i testi di Aristotele rappresentano la quasi totalità del programma formativo e del sapere scientifico nel basso medioevo. La *Physica* di Aristotele è la *physica*, i *libri* della *Metaphysica* invece la *metaphysica*. Dunque, per i *magistri*, Alberto e Tommaso, commentare Aristotele è allo stesso tempo compiere un'operazione di scienza e di formazione sul sapere scientifico. Del resto, come chiarisce Umberto di Romans, compito del vero *magister*, è però non soltanto quello di riferire le conoscenze altrui, ma anche le proprie¹⁸. E inoltre, uno dei motivi per cui, nell'*ordo fratrum praedicatorum*, vanno coltivati gli studi filosofici, è proprio perché non tutto ciò che hanno sostenuto gli *antiqui* è vero, ma verità sono mischiate a falsità che il giovane studente, con l'aiuto del suo *doctor*, deve imparare a distinguere, come le cose buone dalle cose cattive, e le erbe medicinali, da quelle velenose e potenzialmente letali per la salute dell'anima. Dunque, non c'è nessuna ambiguità in quella che si deve concepire storicamente come l'esegesi di un

¹⁷ Cf. *ibid.*, pp. 367-368: «A cet égard, les textes d'Aristote nous semblent poser problème. Il ne serait pas inexact de dire que Thomas d'Aquin n'a pas toujours envisagé clairement le statut qu'il fallait donner aux textes du Stagirite. Le rôle que l'Aquinate leur attribue semble ambigu et, à notre sens, non résolu. Il les lisait en vue d'en faire un outil logique et conceptuel pour sa pensée philosophique (et surtout théologique), mais il les lisait aussi - on ne sait jusqu'à quel point - comme objet de vérité. Cette hésitation transparaît dans son travail herméneutique, en ce sens qu'on a l'impression que quelquefois Thomas d'Aquin exige des ces textes davantage qu'une unité logique».

¹⁸ Cf. UMBERTO DI ROMANS, *Expositio Regulae* cit., cap. CLI, pp. 458-459: «Sunt iterum aliqui [*scil.* Doctores] qui sensui suo nimis innituntur in docendo quae a se habent; contra illud *Prov. 3* (*Prvb 3, 5*): Ne innitaris prudentiae tuae. Alii vero nimis alienis, nihil de suo proferentes, contra quod dicit sapiens: Illum eruditorem elige quem magis in suis miseris quam alienis. Nihil magnificum docebit qui a se nihil didicit: falso magistri vocantur auditorum narratores». Gli studi filosofici sono ammessi proprio per questo, e cioè perché sono utili alla conoscenza della *veritas*. Inoltre, a chi è concesso lo studio delle discipline filosofiche, si richiede la capacità di discernere le cose buone e le cose dannose, e quindi le verità dalle falsità; cf. ID., *Expositio Regulae* cit., cap. CLIV, [pp. 435-439], p. 436: «Concedendum est ergo hujusmodi studium, et hoc propter multa utilia quae inde possunt evenire»; cf. *ibid.*, p. 438: «Propter ista et alia multa concedi potest studium philosophicum. Sed cavendum est ne cuilibet concedatur: sunt enim in libris quedam bona, et quedam mala, sicut in horto quedam herbae bonae et quedam malae (...); et ideo non est tutum cuilibet illa legere, nisi sciat discernere hoc ab illo, ne forte colligas herbas malas pro bonis».

frate predicatore. Anzi, Tommaso, e anche Alberto, come cercherò di suggerire nel paragrafo dei risultati, si rivelano estremamente coscienti e coerenti nel perseguimento di questo loro fondamentale compito di *doctores*.

Chiusa questa parentesi, occorre però tornare al metodo di selezione di Mauricio Narváez. Non tutti i luoghi dei commenti sono 'ermeneuticamente rilevanti'. Da questa prospettiva, è poco utile affrontare tutti i commenti di Tommaso secondo tutta la loro estensione, come accade nel metodo «olistico». Ma ci sono delle parti precise dei commenti che sono di fatto più significative di altre, quelle in cui l'Aquinate menziona direttamente ed esplicitamente il suo «principio esegetico *a priori*», ossia la *intentio auctoris*. Ora, non si può dare torto a Mauricio Narváez, specialmente dopo aver considerato i contributi di Ceslas Spicq¹⁹. Tuttavia, agostinianamente, *intentio auctoris* vuol dire *id quod auctor senserit*, e *id quod auctor senserit* vuol dire *sententia*. Dunque, anche quando Tommaso non dice esplicitamente «*intentio auctoris*» sta determinando la *intentio auctoris*. O forse un buon numero di commenti ad Aristotele non si chiamano in realtà *sententiae*, e quindi, *mutatis mutandis*, «*intentio auctoris*»? Di conseguenza, il metodo di selezione di Mauricio Narváez dovrebbe fare includere alla ricerca tutti, o molti, commenti di Tommaso, secondo tutta la loro estensione. E allora, il metodo di selezione dello studioso non può, in ultima analisi, tornare a mio vantaggio.

D'altra parte, questo argomento rischia di essere estremamente riduttivo. In effetti, Mauricio Narváez ha indicato altre espressioni esegeticamente rilevanti nella sua ricerca, non solo le parti dei commenti in cui l'Aquinate, in maniera esplicita, e dunque di fatto rivelando qualcosa della sua «ermeneutica», afferma «*intentio auctoris*»²⁰. Si tratta delle espressioni legate all'uso del verbo latino *dico*, estremamente importanti nei commenti aristotelici. Inoltre, lo studioso ha richiamato l'attenzione sulla necessità di impiegare i database a disposizione per schedare il materiale, un'iniziativa che viene spesso attuata in letteratura, ma che viene molto poco segnalata, quando dovrebbe essere dichiarata apertamente²¹. Di conseguenza, nonostante gli errori e i numerosi limiti a cui è soggetto l'*Index thomisticus* di Roberto Busa che, vale la pena ricordarlo, non include spesso il testo dell'*Editio leonina*, ma di quelle precedenti, utilizzerò l'*Index* anche io per la schedatura del materiale selezionato, effettuando le opportune correzioni del caso.

¹⁹ C. SPICQ, *Thomas d'Aquin Exégète*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique* cit., col. 730: «Dire que l'exégèse vise à l'intelligence correcte du texte biblique (...) c'est dire avant tout que son principal souci sera de retrouver le sens que l'auteur avait en vue; cette règle formulée par Augustin (...) est soigneusement observée par saint Thomas qui s'en inspire toujours pour décider entre plusieurs interprétations possibles».

²⁰ Cf. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin* cit., pp. 13-14.

²¹ Cf. *ibid.*, pp. 31-33.

b) *Ricerca di un altro metodo di selezione*

In breve, né il metodo «olistico» né il metodo «specialistico» di selezione mi sembrano soddisfacenti. È impossibile selezionare tutti i commenti secondo tutta la loro estensione senza correre il rischio di analizzare tutto, e quindi niente nello specifico, e soprattutto poco, in relazione al modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, e se lo fa solo oggettivamente, solo soggettivamente, e se lo affronta con le *veritates fidei*, piuttosto che con i *principia philosophiae*. Inoltre, sebbene le occorrenze esplicite di «intentio auctoris» restringano significativamente l'estensione del materiale, tuttavia non è possibile pretendere che, dove non usa l'espressione «intentio auctoris», Tommaso non stia operando un'interpretazione rilevante. Al contrario, si rimarrebbe con un pugno di mosche, a studiare principalmente le sue critiche ad Averroè, o per lo più il suo utilizzo delle fonti tardo-antiche, parti che, sommate tra loro, dicono qualcosa, ma ancora troppo poco del modo in cui l'Aquinate interpreta i libri aristotelici. In realtà, la *intentio auctoris* è quella che i *magistri artium* ricercano e trattano costantemente, nelle loro *divisio textus*, nelle loro *sententiae*, nello loro *expositio textus*, e infine nei loro *notandum*, nei loro *dubia* e nelle loro *quaestiones*. La *sententia* di Aristotele è sempre la loro stella polare, sia che lo dicano, sia che non lo dicano esplicitamente. Come sostiene Bernardo Bazán, questi *magistri* erano molto poco interessati a come la pensavano i commentatori, e molto più a come la pensava il maestro di tutti i sapienti, il Filosofo²².

Si deve dunque ricercare un terzo metodo di selezione (c), e in dettaglio un metodo che sia coerente con le caratteristiche appartenenti ai commenti aristotelici medievali. In effetti, sia il metodo «olistico» sia il metodo «specializzante» sembrano tenere in scarsa considerazione proprio questo aspetto, ossia il fatto che questi documenti appartengono a un determinato contesto storico, e dispongono di caratteristiche storiche precise. Non una volta Mauricio Narváez ha citato il *De doctrina christiana* di Agostino, nella sua ricerca, dimostrando di voler articolare una teoria ermeneutica, a prescindere dagli scritti del vero autore di quella teoria, e nemmeno di prenderli in considerazione come strumento euristico per caratterizzare le condizioni al contorno dell'esegesi aristotelica medievale²³. Inoltre, né lui né Leo Elders prestano attenzione, come argomentero

²² In dettaglio, l'obiettivo dei *magistri artium* rimane quello di spiegare la *sententia* del Filosofo, mentre Averroè non è che il Commentatore; cf. B. BAZÁN, *Introduction*, in ANONYMI, *Sententia super II et III De anima* (Oxford Bodleian Libr., Lat. Misc. c. 70, f. 1ra-25b Roma Bibl. Naz. V. E. 828, f. 46vb, 48ra-52ra), ed. B. C. Bazán - K. White, Louvain - Paris 1998, p. 75*: «Leur responsabilité de maîtres était d'expliquer le Philosophe; pour eux, Averroès n'était qu'un Commentateur, et par conséquent, n'avait, à leurs yeux, que la valeur d'un instrument qu'on peut utiliser de manière critique et sélective». I corsivi sono miei.

²³ Una scelta, questa, estremamente rischiosa, se, come attesta Jacques Verger, il *De doctrina christiana* costituisce comunque l'ossatura fondamentale della cultura e della formazione nell'Occidente latino medievale; cf. P.

successivamente, al fatto che ciascuna parte dei commenti ha un preciso valore e una precisa significazione esegetica. Non si può pretendere con legittimità storica che, quando un medievale dice *intentio auctoris* nella *divisio textus*, nella *sententia*, o nell'*expositio*, stia significando la stessa cosa, o stia facendo la stessa cosa²⁴. Del pari, un riassunto, e la sintesi di un tutto, che non fossero realizzati sulla base di quelle che costituiscono le vere parti dei commenti, e cioè ancora *divisio*, *sententia*, *expositio*, *notanda* e *dubia*, non sarebbero *eo ipso* nemmeno veri riassunti e vere sintesi. Il tutto non è identico alle parti, come sembra suggerire Leo Elders, ma nonostante ciò il tutto è comunque qualcosa che ha delle parti, la cui analisi è forse significativa per darne una visione d'insieme, specialmente se l'oggetto della ricerca è un documento storico.

Di conseguenza, il metodo di selezione che sto cercando è un metodo che devo dedurre dalla storicità dei commenti aristotelici, vale a dire dalle loro caratteristiche storiche, e dalla loro stessa determinatezza storica. Si tratta dunque di un metodo che devo chiamare «storico», perché si fonda sul presupposto secondo cui qualsiasi partizione dell'estensione dei commenti deve rispettare le loro caratteristiche storiche, pena l'incorrere nelle limitazioni enucleate sia riguardo al metodo «olistico» sia riguardo al «metodo specializzante». Ora, secondo Bernardo Bazán, ci sono dei luoghi precisi nei commenti aristotelici, dopo la *divisio textus*, la *sententia in generali* e la *sententia in speciali*, in cui l'interprete medievale si prende la libertà di parlare, di fare filosofia, sebbene sempre in funzione dell'interpretazione di Aristotele, e cioè i *notanda*²⁵. Anche l'Aquinate, osserva lo studioso, fa «uso

RICHE - J. VERGER, *Mâîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris 2006, p. 14: «On peut considérer cet ouvrage capital comme une sorte de texte fondateur de toute la culture et l'enseignement chrétien du Moyen Âge occidental»; cf. J. VERGER, *L'esegesi dell'università*, in P. RICHE - J. CHÂTILLON - J. VERGER, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, Brescia 1989, pp. 91-139 (Studi Biblici, 87).

²⁴ Mi riferisco in particolare agli elementi fissi della *lectio*; cf. O. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Turnhout 1995, pp. 11-17.

²⁵ BAZÁN, *Introduction* cit., p. 5*: «Les explications générales introduites par *Nota* donnent au maître de montrer non seulement son érudition dans les matières qui concernent l'exégèse du texte, mais aussi sa pensée personnelle. Cependant, il le fait toujours avec sobriété, et subordonne l'intérêt de ses réflexions à l'intérêt pédagogique fondamental, qui est d'expliquer l'ouvrage d'Aristote»; cf. ID., *13th Century Commentaries on De anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino* (secoli XII-XV), Atti del colloquio (Firenze - Pisa, 19-22 ottobre 2000), Turnhout 2002, p. 176: «I already mentioned that these «notanda» were for a master the occasion for making a doctrinal intervention in order to clarify the sense and the scope of some problem arising from the text. Thomas made full use of this method to present his personal views on different subjects. My remark is intended to underline the fact that Thomas' commentary is not only an exegetical work (although it excels in this genre), but also a witness to Thomas' personal philosophy, and that it should be considered as such by scholars, who otherwise would be tempted to overlook Thomas' commentary on *De anima* and on other Aristotelian treatises on the grounds that they are subordinated to the order and the structure of somebody else's writing».

di questa tecnica», e in questi luoghi dei commenti è più «originale» e, dice lui, «personale». Sono dunque queste le parti esegeticamente rilevanti nei commenti medievali ad Aristotele, e vengono introdotte da alcune espressioni in particolare, cioè *sciendum*, *notandum*, *considerandum*, *intelligendum*, *ad cuius evidentiam sciendum est* e così via²⁶. Anche Mauricio Narváez aveva intravisto delle espressioni esegeticamente rilevanti oltre a *intentio auctoris*. Tuttavia, a parte *dicendum*, non sembrano avere poi molto a che fare con i commenti aristotelici. Del resto, Mauricio Narváez non prende in considerazione neanche le caratteristiche storiche e le parti esistenti in questi commenti: «locutio figurativa», per esempio, è un'espressione ben poco significativa nell'economia esegetica di questi testi, e nelle pratiche didattiche attuate dai *magistri* alla facoltà delle arti²⁷. In effetti, come ha chiarito René-Antoine Gauthier, non si tratta di fare un'esegesi metaforica, o allegorica, nella concezione caratteristica di questi interpreti, ma di spiegare la *vera sententia* del Filosofo, sulla base della *littera* contenuta nelle *translationes* aristoteliche a loro disposizione²⁸.

Nonostante ciò, accolgo la critica di Mauricio Narváez sull'ipocrisia nell'uso delle tecniche e degli strumenti informatici della ricerca, specialmente quando riguardano la schedatura e la selezione di materiale. Tutti impieghiamo questi dispositivi di ricerca e abbiamo l'onere di dichiararlo apertamente, senza dare sfoggio di una cultura onnicomprensiva che, in realtà, non si possiede, o si possiede molto limitatamente, secondo le capacità di una memoria che resta profondamente umana. D'altra parte, è anche vero che, più è esteso il materiale della ricerca, meno è possibile attuare quell'analisi e quell'approfondimento specialistico di cui si diceva più sopra. Quantità e qualità si rivelano quasi sempre, in certa misura, inversamente proporzionali. E fare una vera analisi approfondita di tutti i luoghi in cui Tommaso impiega, nella sua produzione commentaria, l'espressione *intentio auctoris*, come sa Mauricio Narváez, in realtà non è umanamente possibile. In

²⁶ Cf. ID., *13th Century Commentaries on De anima*, pp. 125-175: «The *Notanda*, where the master stops to elaborate on a doctrinal point required for the understanding of the text (...). The *Notanda* of previous expositio commentaries are also present, but are introduced by more forceful words (*Sciendum*, *Considerandum*, *Ad evidentiam*, *Manifestum*, *Patet*)». Dove si deve notare che la famosa «patence» (*scil.* dal verbo *patere*) di cui parla Mauricio Narváez non nasconde un artificioso e malizioso «meta-criterio», ma un'espressione che può di fatto indicare uno di questi elementi fissi della *lectio*; cf. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin* cit., pp. 178-180.

²⁷ Cf. *ibid.*, p. 14.

²⁸ GAUTHIER, *Num Guillelmus* cit., in TOMMASO, *Sententia Libri Ethicorum*, Roma 1969, p. 234*: «Quin contra, si candide confitemur Thomam artis criticae, ut illis temporibus solebat, fere expertem unum solum codicem et hunc corruptum et contaminatum ad explicandam *Libri Ethicorum* sententiam adhibuisse, inanes glorias ei sane denegabimus, solidior tamen ei manebit gloria sapientis: «Ut enim vere bonum et sapientem omnes existimamus...ex existentibus semper optima operari, quemadmodum ex datis» (Aristoteles I, 16, 1100 b 35 – 1101 a 3), et sapientem theologum ex datis verbis optimam sententiam eruere».

effetti, come cercherò di evidenziare nel prossimo paragrafo, l'analisi dello studioso talvolta non chiarisce nemmeno il contenuto e il contesto delle occorrenze selezionate.

Si deve pertanto applicare un criterio di economia nella selezione del materiale, e un criterio che permetta tanto di selezionare una certa quantità, quanto di effettuare costantemente un'analisi approfondita dei contenuti. Del resto, sebbene l'interesse della ricerca sia diretto verso il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, e in linea di principio il modo è una *forma* separabile dal *contenuto*, cionondimeno esiste empiricamente soltanto con il suo *contenuto*, esattamente come l'oggetto delle altre scienze empiriche. Non si può dunque analizzare realisticamente il modo in cui Tommaso commenta Aristotele, prescindendo dall'interpretazione stessa di Aristotele.

Come si configurerà dunque la mia selezione di materiale? Ricapitolando, questo metodo di selezione che sto ricercando deve partire dal rispetto delle caratteristiche storiche del materiale, deve essere tuttavia orientato su parti dei commenti rilevanti dal punto di vista esegetico, e quindi deve prendere in considerazione i *notandum* dei commenti aristotelici dell'Aquinate. Infine, deve anche applicare un criterio economico nella gestione della quantità di materiale da analizzare, pena la totale decontestualizzazione e decontenutisticizzazione della ricerca storico-filosofica. Date queste condizioni, non sarà certo agevole selezionare tutti i *notandum* di tutti i commenti aristotelici di Tommaso: una quantità esorbitante di materiale comporeterebbe, in linea di massima, una qualità infima dell'analisi storico-filosofica. Dunque, ci si deve concentrare al massimo su *una* delle espressioni di *notandum*, e per lo meno su *un* commento aristotelico dell'Aquinate. Ora, nel primo capitolo della ricerca, è stata evidenziata l'importanza cruciale, per capire qualcosa storicamente dell'attività di commentatore aristotelico di Tommaso, specialmente di un commento, che è anche il primo in ordine cronologico realizzato dall'autore: la *Sententia libri de anima*. Dunque, il metodo di selezione da me scelto comprenderà l'analisi di tutti i casi di un singolo *notandum* nella *Sententia libri de anima*, tanto più che, negli ultimi vent'anni, sono stati editi moltissimi commenti di *magistri artium* su quest'opera²⁹, e potrò così articolare un'analisi in accordo al più importante dei punti tenuti fermi all'inizio della ricerca metodologica, ossia la necessità di considerare i commenti di Tommaso non come se fossero da soli e procedessero dal nulla, ma in quanto fanno parte di una loro propria

²⁹ Il più recente, oltre al commento in forma questionativa del ms. L.III.21, ff. 134^v-174^v della Biblioteca Comunale di Siena, edito da Paola Bernardini nel 2009, è la *Sententia cum quaestionibus* di Riccardo Rufo, precedentemente edita sotto il nome di Ps. Pietro Ispano da M. Alonso; cf. RICCARDO RUFO (DI CORNOVAGLIA), *Sententia cum quaestionibus*, ed. J. R. Ottman - R. Wood - N Lewis - C. Martin, Oxford 2018 (Auctores Britannici Medii Aevi, 31); cf. precedentemente PIETRO ISPANO (PS.), *Expositio libri de anima. De morte et vita et De causis longitudinis et brevitatis vitae. Liber naturalis de rebus principalibus*, in PIETRO ISPANO, *Obras Filosóficas*, ed. M. Alonso, 3 voll., Madrid 1944-1961, III, (1961); cf. inoltre ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Quaestiones super Librum De anima*, a c. di P. Berardini, Firenze 2009 (Corpus Philosophicum Medii Aevi, Testi e Studi, XXIII).

congerie, sebbene non in modo da poter tracciare delle relazioni certe tra loro, ma solo secondo probabilità, come è stato ricordato, valutando brevemente l'approccio di James Doig.

Tra i *notandum* elencati da Bernardo Bazán sceglierò dunque l'espressione *sciendum*, effettuerò una ricerca, ristretta alla sola *Sententia libri de anima*, nell'*Index thomisticus* di Roberto Busa, in conseguenza delle critiche di Mauricio Narváez; e questa, da ultimo, sarà la selezione di materiale che la ricerca prenderà in considerazione, rispetto a come Tommaso interpreta Aristotele, e in conseguenza dell'interesse verso il problema esegetico precedentemente trattato. In totale, gli *sciendum* nella *Sententia libri de anima*, dopo aver effettuato le correzioni del caso e la verifica sull'ultima edizione critica realizzata dalla *Commissio leonina*, sono 56. D'altra parte, siccome l'estensione della selezione è abbastanza ridotta, ho deciso di accogliere uno dei suggerimenti ricevuti da Marta Borgo, integrando, se possibile, e solo nel caso in cui riesca ad affrontarlo con adeguatezza, altro materiale proveniente da altri commenti di Tommaso, in qualità di parallelo a quello preso in considerazione volta per volta³⁰. Questo ulteriore dispositivo mi consentirà di estendere, in parte, il materiale selezionato, senza venir meno alle condizioni di economia che ho esplicitato. Il contenuto, e la sua analisi specialistica, devono avere, in ogni caso, la precedenza, pena la mancanza di approfondimento storico-filosofico della ricerca. Di questi 56 *sciendum*, 20 si trovano nel primo libro della *Sententia*, 33 invece sono collocati nel secondo libro, e infine 3 in quello che René-Antoine Gauthier ha edito criticamente come il terzo libro, correggendo le precedenti edizioni dell'opera³¹. L'*Index* è quindi uno strumento molto utile, ma solo fino a un certo punto, e specialmente finché il suo database non verrà aggiornato in accordo all'*Editio leonina*, che è l'unico vero standard esistente negli studi storici sull'opera di Tommaso d'Aquino.

Quanto invece ai testi di Aristotele, non prenderò in considerazione che l'*Aristoteles latinus*. Non vedo, infatti, come potrei articolare una qualche analisi storica su come Tommaso interpreta il Filosofo con dei testi aristotelici che non ha mai avuto a disposizione, per poi discutere, magari anacronisticamente, che la sua interpretazione non è il linea con il 'nostro Aristotele', e superfetare così la ricerca con vuote speculazioni che esulano completamente dal suo oggetto e dal suo proprio interesse. In effetti, i *magistri*, Alberto e Tommaso, per quanto possa dispiacere ai contemporanei,

³⁰ Ringrazio la Clar. ma Prof. ssa Marta Borgo per avermi suggerito questo ulteriore approccio di ricerca, che ho cercato di applicare in modo utile, sebbene secondo le mie capacità, così che, qualsiasi errore eventuale nella sua applicazione, va imputato a me soltanto. Tornerò, tuttavia, successivamente su questo aspetto.

³¹ Cf. Sulla questione della collocazione del terzo libro *De anima*, si vedano i seguenti contributi; cf. GAUTHIER, *Les Notes de la Nova de Guillaume de Moerbeke*, in TOMMASO, *Sententia libri de anima*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, pp. 210*-217*; cf. BAZÁN, *Introduction*, in ANONYMI, *Sententia super II et III De anima* cit., Louvain - Paris 1998, pp. 116*-117*.

non hanno potuto godere né delle edizioni di David Ross né di quelle di Werner Jaeger. E dare, per questo motivo, 'giudizi di valore' non è compito della presente analisi, così come confrontare le lezioni del testo moderno con quelle del testo medievale, che è un compito ascrivibile al filologo, non certo allo storico del pensiero, o almeno non allo storico del pensiero che vuole capire come un medievale interpreti storicamente Aristotele, attraverso quali modalità, e se lo faccia scientificamente, o confessionalmente, o tutte e due le cose. In effetti, un'esegesi scientifica per loro, potrebbe risultare confessionale per noi, impedendoci così di capire che, ai loro occhi, qualcosa di sorprendente dal nostro punto di vista, è in realtà comunissimo, e deriva forse da un'interpretazione proveniente dall'*Averroes latinus*, e che rappresenta una conoscenza assodata per un interprete medievale. Di fronte a questo, ciò che si può fare è solo prendere atto del fenomeno e registrarlo. Se qualcuno vuole invece analizzare l'interpretazione dei *magistri*, di Alberto e di Tommaso a mezzo di un'edizione critica moderna del testo, è libero di farlo, ma non sarà il metodo che troverà in questa ricerca.

Chi sia Aristotele, cosa abbia detto, oltre l'*Aristoteles latinus*, va dunque semplicemente al di là delle mie competenze. Di certo, mi interessa in qualità di filosofo, e di storico della filosofia *simpliciter*, ma non in quanto storico del pensiero medievale, né le mie stesse interpretazioni di Aristotele avranno un ruolo in questa ricerca, e d'altra parte non vedo come possa interessare al lettore il modo in cui io stesso interpreti Aristotele, o il modo in cui lo interpreti rispetto a un medievale. Piuttosto, ciò che interessa la ricerca è come lo interpretino loro, come questo paradigma esegetico si articoli nella sua determinatezza storica, e cosa possa dirci di culturalmente rilevante per come è, o almeno per come possiamo rappresentarcelo. Si tratta dunque di un'operazione di mera speleologia? È davvero, tutto questo, risolvibile in una semplice archeologia del sapere? No, non lo è. Ma, se la ricerca prende le mosse dalle sue conoscenze storico-critiche contemporanee su Aristotele, dai suoi presupposti teoretici contemporanei, e dalle sue teorie ermeneutiche, non sarà possibile rappresentarsi un fenomeno storico, e perciò stesso neanche indicare cosa sia, di quel fenomeno storicamente determinato, significativo per la cultura.

Con ciò, non è neanche obiettivo di questa ricerca argomentare quanto fosse edificante vivere in un mondo in cui un testo viene sempre integrato con le opzioni teoriche soggettive abbracciate da un interprete. L'esegesi medievale del secolo XIII non è, infatti, l'esegesi privata di Martin Heidegger, e non è l'ermeneutica tematizzata da Hans-Georg Gadamer in *Verità e metodo*, completamente estrema alla mentalità di un *magister* del basso medioevo³². Al contrario, l'esegesi dei medievali è

³² Sul carattere anti-oggettivistico dell'ermeneutica di Gadamer, di principio inaccettabile per un medievale, si vedano, per esempio, i contributi di Giuseppe Cambiano e di Franco Bianco; cf. G. CAMBIANO, *Il Classicismo animistico di Gadamer*, in «Belfagor», 40.3 (1985), [pp. 257-282], in partic. pp. 260-66; cf. F. BIANCO, *Max Weber e l'Ermeneutica*, in ID., *Studi su Max Weber*, Macerata 2015, pp. 21-41.

tanto scientifica quanto confessionale, dimostra di voler tenere insieme due compiti fondamentali, e cioè l'interpretazione attenta della *littera* e l'evidenziazione, a partire da essa, della *vera sententia* del Filosofo, che coincide, nella maggior parte dei casi, anche con la *veritas* extra-testuale. In breve, discorsi vagamente anacronistici e modaioli su un paradigma esegetico che verrebbe, guarda caso, a coincidere con quello post-moderno, non costituiscono né l'espedito retorico né l'obiettivo ultimo di questa ricerca. L'obiettivo è piuttosto rappresentare un fenomeno nella sua determinatezza storica. Da qui, poi, ciascuno vedrà in che senso, e in che direzione, il paradigma esegetico di Tommaso può risultare utile al nostro mondo di cultura.

Del resto, la rappresentazione del fenomeno, e cioè dell'individuo storico insieme alle caratteristiche che gli appartengono, è, per l'autore di questo lavoro, un obiettivo culturalmente interessato e condizionato valorialmente. Interesse fondamentale dell'autore di questa ricerca è infatti suggerire che non c'è, in fin dei conti, un «problema difficile»³³ del modo in cui Tommaso, o un medievale, interpreta Aristotele, ma un 'tema', e in particolare un tema che la ricerca storica può analizzare al pari di un fenomeno tra gli altri, come dimostrano i contributi più recenti³⁴. Il problema nasce invece come l'«ambiguità» di Mauricio Narváez, e cioè non dagli interpreti medievali, ma da noi interpreti ed «ermeneuti» contemporanei, disillusi, decadenti e ambigui per definizione. Come sostiene Étienne Gilson³⁵, loro non soffrivano affatto di questo mal d'anima, e di questo terrore del filosofare, tutto contemporaneo. Non erano tristi e vecchi, annoiati e spaventati di fare filosofia e d'impegnarsi per le loro posizioni, tenendo allo stesso tempo costante l'attenzione al dovere di esporre fedelmente e oggettivamente il testo di un altro filosofo e il suo pensiero. Già solo questo fatto, direi, risulta abbastanza significativo per il nostro mondo di cultura spento e decrepito.

³³ Cf. R. IMBACH, *Quelques observations sur la réception du livre XII de la Métaphysique chez Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 3 (2015), pp. 377-407.

³⁴ Mi riferisco in particolare ai contributi del volume *Commenter au moyen âge*, edd. P. Bermon - I. Moulin, Paris 2019 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales de l'ICP).

³⁵ É. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris (1969), p. 402: «Nous avons perdu cette fière modestie. Beaucoup de nos contemporains veulent rester par terre; mettant leur gloire à ne plus rien voir, puvru que ce soit par eux-mêmes, ils se consolent de leur taille en s'assurent qu'ils sont vieux. Triste veillesse que celle qui perd la mémoire. S'il était vrai, comme on l'a dit, que saint Thomas ait été un enfant et Descartes un homme, nous serions bien près de la decrepitude. Souhaitons plutôt que l'éternelle jeunesse du vrai nous garde longstems dans son enfance, plein d'espoir dans l'avenir et de force pour y entrer».

c) *Ancora sulla selezione di materiale empirico effettuata*

Sono stati dunque esplicitati i motivi che hanno indotto a intraprendere un certo metodo di selezione del materiale, e a individuare come materiale per mettere alla prova i miei presupposti gli *sciendum* della *Sententia libri de anima*. Questi luoghi dei commenti sono estremamente significativi dal punto di vista esegetico, come ha evidenziato Bernardo Bazán. Se infatti i *notanda* sono le parti dei commenti in cui gli interpreti si prendono la libertà di effettuare di propria iniziativa dei chiarimenti e delle evidenziazioni in merito alla *sententia* del Filosofo, non c'è materiale migliore di questo per capire come interpretino Aristotele, se scientificamente, confessionalmente, attraverso presupposizioni religiose, oppure sempre sul piano della ragione filosofica. Che questo sia abbastanza verosimile è attestato anche dai luoghi dei commenti dell'Aquinate che aveva scelto Marie-Dominique Chenu, nella sua trattazione del metodo esegetico e delle tecniche interpretative praticate dal Dottore Angelico³⁶. In effetti, molti sono di fatto dei *notandum*. Ancora, le note e le osservazioni sull'esegesi di Tommaso che effettua Leo Elders sono spesso relative a ciò che l'Aquinate afferma in questi punti dei suoi commenti³⁷. E lo stesso vale per Mauricio Narváez, o almeno per i rari casi in cui la sua analisi si concentra sui commenti aristotelici³⁸. Di conseguenza, quella dei *notandum* e degli *sciendum* non è una selezione irragionevole sul piano storiografico. Al contrario, è spesso una scelta obbligata, specialmente per le caratteristiche storiche dei commenti dell'Aquinate, che sono sì delle *Sententiae*, ma abbastanza *sui generis*, ossia, come sottolinea Bernardo Bazán, dei commenti in cui la *sententia in generali* e la *sententia in speciali* sono quasi abbreviate e messe insieme³⁹. Inoltre, la *Sententia* include talvolta anche la forma questionativa, ma in modo molto diverso da come si presenta in alcuni dei commenti dei *magistri artium*⁴⁰. Le *quaestiones* e i *dubia* sono infatti collocati nel bel mezzo dell'interpretazione del *textus*, e talvolta sono presi in considerazione proprio nei *notanda*, e cioè nei *considerandum*, negli *sciendum* e così via. Queste parti sono dunque realmente

³⁶ Cf. CHENU, *Introduction à l'étude* cit., pp. 177-183 e in partic. p. 181 dove lo studioso analizza alcuni degli *sciendum* selezionati con il metodo esposto. Avevo promesso che avrei recuperato le indicazioni di Marie-Dominique Chenu, e questa è la forma sotto la quale ho potuto farlo.

³⁷ Cf. per esempio ELDERS, *Aristote et Thomas* cit., pp. 293-349.

³⁸ Cf. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin* cit., pp. 261-283.

³⁹ BAZÁN, *13th Century Commentaries on De anima* cit., p. 176: «The *Expositio litterae* and the *Sententia* are closely and masterfully knitted together: Thomas succeeded so well in incorporating Aristotle's literal expressions in his own thought that he was able to present both in a single discourse».

⁴⁰ Cf. WEIJERS, *Le maniement du savoir. Pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout 1996, pp. 61-66.

molto significative, e dubito che si possa produrre una qualche rappresentazione sul modo in cui Tommaso interpreta Aristotele senza analizzarli.

La mia attenzione si è rivolta in particolare verso gli *sciendum* anche per altre ragioni: in primo luogo, il numero abbondantissimo di casi in cui Tommaso utilizza l'espressione, non solo in luoghi chiave della *Sententia libri de anima*⁴¹, ma anche in altri luoghi degli altri commenti su cui si era concentrata in un primo momento la mia ricerca, in particolare la *Sententia libri Physicorum*⁴², i cui paralleli sono stati spesso analizzati nel corso dell'analisi dei testi; in secondo luogo, il tenore di questi *notandum*, e la loro funzione significativamente 'didascalica', che può assicurare una rappresentazione il più possibile in linea con la natura stessa di questi commenti aristotelici, o almeno con le finalità che ho analizzato nel primo capitolo⁴³. Non ci sono, come detto, dei veri e propri *disclaimer* nei commenti di Tommaso. Tuttavia, i pochi documenti che si hanno a disposizione devono far ipotizzare che una delle finalità, per cui interpreta Aristotele, è perché i *magistri*, o comunque dei *lectores* legati al contesto universitario, gli chiedono di farlo. Ovviamente, con questo non intendo negare l'esistenza di altre finalità, nemmeno quella ipotizzata da James Doig, ma soltanto muovermi in accordo a conoscenze di cui, in particolare grazie agli studi di Olga Weijers, e di Claude Lafleur, e di molti altri studiosi, disponiamo con maggiore certezza, e cioè che questi documenti sono destinati probabilmente a un contesto didattico. La terza ragione riguarda, poi, un altro fatto ancora, ossia non tanto che Averroè si serve, - estremamente di rado -, di questa espressione in accordo alle

⁴¹ Alcuni degli *sciendum* della *Sententia* erano stati già segnalati estesamente da Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *13th Century Commentaries on De anima* cit., pp. 176-177, alla nota 159.

⁴² In dettaglio, gli *sciendum* della *Sententia libri Physicorum*, secondo l'*Index thomisticus*, ammontano a una quarantina (37 totali), ma ce ne sono alcuni, in particolare, la cui importanza è veramente cruciale per analizzare il modo in cui Tommaso interpreta il Filosofo; cf. TOMMASO, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. II, Roma 1884, I, 1, n. 2. *Sciendum* fondamentale sullo statuto epistemologico della *scientia naturalis*; *In Phys.* cit., I, 1, n. 7. *Sciendum* cruciale sulla *demonstratio* delle *scientiae naturales*; *In Phys.*, II, 2, n. 1. *Sciendum* significativo sui presupposti filosofici degli *antiqui philosophi*; *In Phys.*, II, 15, n. 2. *Sciendum* rilevante sulla *necessitas* propria delle *res naturales*; *In Phys.*, III, 5, n. 15. *Sciendum* essenziale sulla *diffinitio* del *motus*; *In Phys.*, III, 6, n. 8. *Sciendum* di cruciale importanza sulle *opiniones* degli *antiqui* concernenti l'*infinitus*; *In Phys.*, IV, 3, n. 6. *Sciendum* relativo all'*opinio* di Platone sulla *diffinitio* del *locus*; *In Phys.*, VI, 5, n. 11. *Sciendum* importantissimo sul valore delle *rationes* impegnate dal Filosofo secondo la *dubitatio* Averroè; *In Phys.*, VIII, 1, n. 2. *Sciendum* in cui l'Aquinate corregge e scarta l'interpretazione del *Commentarium* dell'Andaluso; *In Phys.*, VIII, 13, n. 8. Di nuovo sul valore delle *rationes* del Filosofo. Ne ho elencati solo alcuni. Ma in particolare gli *sciendum* e i *notandum* del terzo libro sono stati impiegati diffusamente nella Seconda parte del lavoro.

⁴³ Si osservi che è lo stesso René-Antoine Gauthier a suggerirlo; cf. GAUTHIER, *Conclusion*, in *Sententia libri de anima* cit., praef., in *Opera omnia*, t. XLV/1, Roma - Paris 1984, p. 288*: «Trop savant pour les débutants, la *Sententia* sera utile aux maîtres qui voudront approfondir cet instrument privilégié de la réflexion théologique sur l'âme».

translationes di Michele Scoto⁴⁴, ma che lo fa in particolar modo Alberto Magno nelle sue parafrasi⁴⁵. Ora, l'esegesi di Alberto è cruciale non solo per Tommaso, ma un po' per tutti i lettori medievali di Aristotele posteriori agli anni '50 del Duecento⁴⁶, come ha evidenziato lo studio sulle biblioteche dei *fratres* condotto da Louis-Jacques Bataillon⁴⁷. Insomma, anche per questo ho avvertito l'urgenza di scegliere in particolare l'espressione *sciendum* per selezionare il materiale.

L'*Index thomisticus* di Roberto Busa commetteva, come nel caso di Mauricio Narváez, delle imprecisioni. A volte si tratta soltanto di reiterazioni di casi per uno stesso *sciendum*, a volte invece Tommaso impiega l'espressione in un altro senso, non per annotare qualcosa. Altre volte, e qui si ha il principale difetto dello strumento, *sciendum* appartenenti al secondo libro *De anima* venivano schedati sotto il terzo libro, contrariamente al testo stabilito dall'*Editio leonina*. In breve, il totale dell'*Index* comprende 62 casi di *sciendum* in 58 luoghi diversi, ma, una volta eliminate le imprecisioni i casi sono 56 talvolta in luoghi contigui. In questo caso, sono stati spesso raggruppati anche nella Seconda parte relativa ai testi. Come detto, di questi 56 *sciendum*, 20 si trovano nel primo libro, 33 nel secondo libro (*scil.* la maggior parte), e soltanto 3 nel terzo libro.

Liber I	20
Liber II	33
Liber III	3
Tot.	56

Questo è un altro aspetto che mi ha indotto a privilegiare gli *sciendum*, piuttosto che i *considerandum*. In effetti, i casi nel terzo libro sono molto ridotti; ed essendo in assoluto il libro più interessato della *Sententia* di Tommaso, per via della critica di Averroè nel primo capitolo, e per via della sua stessa interpretazione dell'*anima intellectiva*, le mie ipotesi sul modo in cui interpreta Aristotele hanno meno

⁴⁴ In particolare, nel *Commentarium magnum in De anima*, edito da Stuart Crawford; cf. AVERROÈ (CORDOVANO), *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachusetts 1953, (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, VI, 1), III, 11, p. 425: «Sciendum est enim».

⁴⁵ ALBERTO MAGNO, *De anima*, ed. C. Stroick, in *Opera omnia*, Editio Coloniensis, t. VII-1, Münster 1968, I, 1, 4, p. 8: «Et ut melius intelligatur, sciendum est»; I, 2, 13, p. 54: «Sciendum igitur»; I, 2, 15, p. 56: «Sed quantum hic sufficit, sciendum est»; II, 1, 5, p. 71: «Sciendum igitur»; II, 3, 19, p. 126: «Ad hoc autem intelligendum sciendum est»; III, 4, 10, p. 241: «Sciendum autem est (...). Sciendum iterum est (...)».

⁴⁶ Interessante sotto questo aspetto lo studio condotto da Paola Bernardini sui probabili rapporti che il *De anima* di Alberto intrattiene con i commenti dei *magistri artium* anteriori al suo, anche se in quel caso è quasi sicuramente lui a riprendere i *magistri* e non viceversa; cf. BERNARDINI, *Introduzione*, in ANONYMI, *Quaestiones super librum De anima* cit., Firenze 2009, pp. LXX-LXXXIII.

⁴⁷ L. -J. BATAILLON, *Le lectures dei maestri dei Frati Predicatori*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Atti del XXXII Convegno Internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto 2005, pp. 117-140.

probabilità di ferire la sensibilità di altri studiosi, o di passare per delle critiche contenutistiche ai loro contributi, che non è assolutamente l'interesse di questa ricerca, tanto più che riguarda il contenuto solo in quanto è indispensabile per identificare il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele dal punto di vista esegetico, in modo tale che il procedimento risulti poi controllabile con il materiale, che è stato citato diffusamente nelle note a piè di pagina, proprio per assicurare le condizioni di replica, e non solo per giustificare le ricostruzioni compiute dall'autore.

Un altro motivo da esplicitare è che gli *sciendum* danno la possibilità di approfondire tematiche spesso poco rilevanti per la letteratura secondaria, ma che sono invece estremamente significative, e su cui, di recente, l'attenzione degli studiosi si è rivolta con sempre maggiore attenzione. In dettaglio, si tratta della teoria dell'*esse spirituale*⁴⁸, della teoria aristotelica del senso della vista e della *lux*⁴⁹, e della teoria dell'*olfactus*⁵⁰. A questi *sciendum* è stato dedicato più approfondimento che agli altri. Per quanto riguarda invece il problema dell'*anima intellectiva*, ho deciso di ridurre al massimo la letteratura, e di ridurre quasi a zero interpretazioni e critiche ad altri studiosi. Interpretare questo aspetto della *Sententia* di Tommaso non rientrava, infatti, nell'interesse della ricerca, e, sebbene abbia maturato, nel corso degli anni di studio, una interpretazione storiografica personale, non intendo né discuterla né dimostrarla né suggerirla nel corso del lavoro. Mi sono quindi attenuto alle ricostruzioni di Bernardo Bazán⁵¹, senza escludere del tutto l'ipotesi di un «primo» e di un «secondo averroismo» proposta da René-Antoine Gauthier, tanto più che è ritenuta ancora valida da alcuni studiosi. Rispetto alle posizioni dei *magistri artium* sul problema, è stata data quindi, in generale, la precedenza alla parola dell'editore, senza aggiungere altro. Di conseguenza, se

⁴⁸ Fondamentali, dal mio punto di vista, sono in particolare i contributi di Rega Wood; cf. R. WOOD, *Spirituality and Perception in Medieval Aristotelian Natural Philosophy*, in *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Century*, a c. di E. Baltuta, Leiden - Boston 2020, pp. 153-178; cf. anche J. OTTMAN - R. WOOD, *Introduction*, 4, in RICCARDO RUFO, *Sententia cum quaestionibus* cit., Oxford 2018, pp. 133-141. Oltre ai contributi più classici di René-Antoine Gauthier e di Bernardo Bazán che verranno citati nella Seconda parte.

⁴⁹ In particolare, tra gli altri, sono stati impiegati fruttuosamente i contributi di Cecilia Panti; cf. C. PANTI, *Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta. Studio ed edizione dei trattati «De sphaera», «De cometis», «De motu supercelestium»*, Firenze 2001 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, 16); cf. ID., *I sensi nella luce dell'anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel secolo XIII*, in «Micrologus», 10 (2002), pp. 177-98; cf. anche sulla teoria della luce grossatestiana e il suo influsso nei *magistri artium*; cf. ID., *La dottrina della luce nelle opere di Roberto Grossatesta*, in ROBERTO GROSSATESTA, *La luce*, Pisa 2011, pp. 1-34 e 36-43.

⁵⁰ Un lavoro pionieristico da molti punti di vista è certamente quello condotto di recente dalla studiosa Katelynn Robinson; cf. K. ROBINSON, *The sense of smell in the Middle Ages*, London - New York 2020.

⁵¹ Potrei citare molti altri contributi, ma mi riferisco al più noto; cf. BAZÁN, *Was There Ever a «First Averroism»?*, in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, a c. di J. Aertsen, Berlin 2000 (Miscellanea Mediaevalia, 27), pp. 31-53.

ci si aspetta sistemazioni storico-filosofiche, questo lavoro risulterà estremamente deludente, perché non vuole costituire una monografia sul problema dell'*anima intellectiva*⁵².

Quanto ai paralleli selezionati per sostenere i suggerimenti sul modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, ma più che altro per effettuare alcune osservazioni di carattere «genetico» su certe interpretazioni che sembrano ripetersi nel corso dell'attività di commentatore aristotelico, ho ritenuto di non doverne abusare più di tanto, specialmente se avessero dovuto ridursi a dei riferimenti a piè di pagina non ulteriormente sviluppabili. In totale, si tratta dunque di non più di 15 paralleli, senza considerare i riferimenti in nota. Del resto, il profilo metodologico del lavoro ha un'altra struttura, e non si basa, per mettere alla prova le ipotesi sostenute, soltanto sui commenti dell'Aquinate. In effetti, questo approccio metodologico è destinato allo scacco, come cercherò di argomentare nel prossimo paragrafo. L'esegesi aristotelica di Tommaso d'Aquino non si può più rappresentare analizzando soltanto i suoi scritti, come se prima di lui non esistesse nulla, e dopo di lui tutto cominci, per un formidabile atto creativo, a essere. Al contrario, gli scritti dell'Aquinate, senza quelli dei suoi predecessori, non sono storicamente intelligibili. E se anche lo fossero, continuerebbero a non esserlo secondo l'autore di questa ricerca, per i motivi esplicitati. Se dunque ci si aspetta un lavoro incentrato unicamente sul Dottore Angelico, strappato alla sua congerie, e a quello che è, nella misura del possibile, il suo contesto storico, questa ricerca non potrà soddisfare le aspettative del lettore. Spazio è stato dato specialmente ai *magistri artium*, e soprattutto a quelli che non hanno un nome, e di cui non conosciamo l'identità. Loro sono i protagonisti della storia, ad avviso di chi scrive, e cioè i cosiddetti «minori», senza cui i «maggiori» semplicemente non sarebbero potuti esistere, come attestano le numerose edizioni di commenti realizzate⁵³. Queste sono, nelle linee fondamentali, le presupposizioni fatte valere per questa ricerca, quelle che hanno determinato il suo metodo di selezione del materiale, e che dominano incontrastate il prosieguo del lavoro.

⁵² A tal proposito, ritengo che i contrinuti di Odon Lottin e di Richard Dales siano ancora attuali e capaci di orientare uno studio monografico sul problema. Particolarmente utile, infine, è l'ultima monografia realizzata da Bernardo Bazán; cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècle. Problèmes de Psychologie*, I, Louvain - Gembloux 1942; cf. R. DALES, *The Problem of the Soul in the Thirteenth Century*, Leiden - New York - Köln 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 65); cf. BAZÁN, *La Noétique de Siger de Brabant*, Paris 2016.

⁵³ In dettaglio, sono notevoli le ultime edizioni critiche realizzate; cf. RICCARDO RUFO, *In Physicam Aristotelis*, ed. R. Wood, Oxford 2004 (Auctores Britannici Medii Aevi, XVI); ID., *In Aristotelis De generatione et corruptione*, edd. N. Lewis - Rega Wood, Oxford 2011 (Auctores Britannici, 21); ID., *Scriptum in Metaphysicam Aristotelis I: Alpha to Epsilon*, edd. R. Wood - J. Ottman - N. Lewis, Oxford 2022; cf. GOFFREDO DI ASPALL, *Questions on Aristotle's Physics Part 1*, edd. S. Donati - C. Trifogli, Oxford 2017 (Auctores Britannici, 26); cf. ID., *Quaestiones on Aristotle's Physics Part 2*, ed. S. Donati - C. Trifogli - E. J. Ashworth, Oxford 2017 (Auctores, 27).

2. Profilo metodologico

a) Geistesstil. *La ricerca di uno stile di pensiero*

L'analisi dei contributi della storiografia novecentesca, in merito ai «problemi difficili» che preoccupano ancora la letteratura secondaria, indica che l'esegesi aristotelica di Tommaso non è né unicamente oggettiva né unicamente soggettiva, né del tutto scientifica né totalmente confessionale, ma un individuo storico che presenta ambedue le caratteristiche. In effetti, in linea di massima, l'esegesi dell'Aquinate, come attestano gli studi di Ceslas Spicq e di Gilbert Dahan, dispone sia di una componente oggettiva, strettamente legata all'esposizione e all'analisi del *textus* aristotelico⁵⁴, sia di una componente teorica, legata alla spiegazione e all'evidenziazione della dottrina da esso veicolata⁵⁵. Le stesse caratteristiche dei commenti, derivanti dalla pratica della *lectio*, evidenziate, tra gli altri, da René-Antoine Gauthier e da Olga Weijers⁵⁶, mettono in luce la presenza di questa doppia componente: ci sono tanto elementi fissi diretti all'analisi della *littera*, quanto elementi fissi incentrati sull'evidenziazione della *sententia*, e ancora più in dettaglio sulla chiarificazione della dottrina, ricavabile dalla *littera*, di contro ai *dubia* e alle *quaestiones* che possono sorgere sia relativamente al *textus* sia relativamente al suo referente extra-testuale.

In breve, la storiografia analizzata suggerisce fortemente che tipo di presupposizione una ricerca sull'esegesi tommasiana debba sottoporre alla prova del materiale. Del resto, per avanzare e mettere alla prova questa presupposizione, occorre, - altro aspetto indicato dalla storiografia⁵⁷ -,

⁵⁴ Cf. G. DAHAN, *Le schématisation dans l'exégèse médiévale*, in *Étudier la Bible au Moyen Âge. Essais d'Herméneutique Médiévale II*, Genève 2021, pp. 255-273; cf. anche ID., *Le commentaire de la bible au Moyen Âge: ses méthodes et son actualité*, in *Commenter au moyen âge cit.*, Paris 2019, pp. 87-104,

⁵⁵ Cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse Latine au Moyen Age*, Paris 1944 (Bibliothèque Thomiste, XXVI), p. 194: «(...) l'orientation théologique de l'exégèse du XIII^e siècle qui accorde moins d'attention aux mots qu'aux idées, et ne s'attache à la lettre que pour en dégager une doctrine».

⁵⁶ Cf. GAUTHIER, *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem, Alberto Fere Interveniente, Thomae Interpretationum, sed praesertim interpretandi viae, fontibus, in Sententia Libri Ethicorum*, praef., in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 244*; cf. ID., *Le Cours Sur L'Ethica Nova d'un Maître Ès Arts de Paris (1235-1240)*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age», 42 (1975), pp. 75-77; cf. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Turnhout 1995, pp. 11-17.

⁵⁷ Le caratterizzazioni delle modalità, delle tecniche, o dei criteri, con cui Tommaso interpreta Aristotele sono state sufficientemente analizzate nel secondo capitolo. Étienne Gilson propone, per esempio, la «teoria del prolungamento», non dissimile dal criterio metodologico dell'attualizzazione delle virtualità tematizzato da Fernand Steenberghen. Inoltre, sono stati analizzati i contributi di Marie-Dominique Chenu, che ha enucleato diversi criteri esegetici impiegati dall'Aquinate; cf. CHENU, *Introduction cit.*, pp. 177-179; cf. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie*

tentare di caratterizzare il modo in cui procede l'Aquinate nell'interpretazione dei testi aristotelici, nella misura in cui l'interesse della ricerca non è soltanto di carattere storico-filologico, ma anche di carattere storico-filosofico, ermeneutico, come vogliono alcuni, o epistemologico, secondo altri. In effetti, è l'interesse, e il punto di vista dell'ambito disciplinare, da cui scaturiscono i «problemi difficili», a determinare l'insufficienza di alcune risposte della storiografia, che di per sé, dal punto di vista del loro ambito disciplinare, basterebbero in realtà a offrire delle soluzioni. Ma l'interesse filosofico, connesso alla ricerca storica, intenziona un aspetto ulteriore nel materiale, che è quello che, in generale, nominiamo appunto il suo carattere «filosofico». Da qui deriva l'ulteriore criticità che mette in imbarazzo il filologo: «quale può mai essere l'informazione che non ho incluso nella mia edizione del testo?». E ancora: «cos'è che, agli altri studiosi, non risulta chiaro?». In realtà, non è un problema dell'insufficienza del lavoro filologico, e neanche di ricostruzione storica del documento edito, ma di formazione del filosofo, e del peculiare ambito disciplinare da cui considera il lavoro del filologo: un fattore, quest'ultimo, che lo induce a intenzionare un aspetto ulteriore nel materiale, che magari il filologo conosce alla perfezione, e a cui ha lavorato con dedizione, ma che, per la diversità dei punti di vista, non gli sa indicare. Sicuramente il filosofo cerca delle cose astratte, e anche l'interesse dello storico del pensiero verso il materiale è astratto, ma non più di tanto, quando lo stesso interesse si rivolge verso un individuo storico determinato. In effetti, in questo caso, ciò che di astratto intenziona il filosofo è, in realtà, molto concreto, come cercherò di suggerire a breve.

Ora, intenzionare il 'modo in cui' un autore interpreta il testo di un altro autore è intenzionare, a livello storico-filosofico, e dunque astratto, la modalità, o le modalità, se sono più di una, con cui l'interprete dà senso, e intende, quello che il testo significa, o che l'autore del testo vuole significare. Sono, cioè, i procedimenti astratti che compie, i modi con i quali un pensatore affronta i suoi problemi interpretativi e filosofici, mettendo in secondo piano la soluzione che a questi problemi viene data. La soluzione è quella che è per ragioni diverse, come la formazione dell'interprete, il contenuto di un'altra interpretazione che ha letto e che lo influenza, - ragioni che, dal mio personale punto di vista, vanno comunque prese in considerazione, pena la vuotezza della ricerca -, ma che non devono mettere in ombra il senso della personalità speculativa di un autore. Di conseguenza, le soluzioni, sul piano contenutistico, possono essere variegata: ciò che interessa è il 'modo con cui' un interprete, e un filosofo, affronta i suoi problemi, e cioè il suo stile interpretativo e speculativo, il suo *Geistesstil*⁵⁸.

Médiévale cit., p. 402; cf. F. STEENBERGHEN, *La Philosophie au XIII^e Siècle*, Louvain - Paris 1966 (Philosophes Médiévaux, IX), p. 329.

⁵⁸ Cf. G. RADETTI, *Recensione di S. von Dunin-Borkowski, Spinoza, Bd. II: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt, I Teil: Das Entscheidungsjahr 1657*, Münster 1933, in «Giornale critico della filosofia italiana, 17 (1936), pp. 171-172.

Probabilmente l'interesse per questo aspetto del materiale, da parte del filosofo, ma anche del filologo talvolta, se per esempio possiede ambedue le formazioni, nasce dalle ricerche filosofiche di Wilhelm Dilthey, da quelle dello storicismo tedesco, da quelle di Hans-Georg Gadamer, o di Martin Heidegger. Ciononostante, quello che viene intenzionato è comunque un individuo storico, e un aspetto del materiale, così che la metodologia con la quale questo stile speculativo deve emergere è di carattere storico-empirico. Altrimenti, non cerchiamo più il modo in cui Tommaso d'Aquino, 'questo pensatore qui', nella sua storicità, risolve i suoi problemi interpretativi e speculativi con Aristotele; e, per conseguenza, non offriamo neanche più una risposta ai «problemi difficili» sollevati.

Da qui, poi, ciascuno vede da sé che non esiste, in realtà, una vera e propria situazione di incomunicabilità tra il filologo e il filosofo. In effetti, se l'obiettivo del filologo è quello di ricostruire criticamente il testo di un autore, e quindi le probabili fonti che ha impiegato, e le probabili dottrine a cui si è ispirato, anche il filologo è perfettamente in grado di indicare, una volta compiuto il suo lavoro, il modo con cui, secondo probabilità, l'autore affronta e risolve i suoi problemi, vale a dire il suo stile interpretativo e speculativo⁵⁹. Dunque, nell'affrontare questo particolare aspetto del materiale intenzionato dallo storico del pensiero puro, filologi e filosofi non sono necessariamente divisi, ma possono stare insieme e aiutarsi reciprocamente l'uno con l'altro. D'altra parte, l'obiettivo che si pone davanti a questa ricerca non è di carattere epistemologico in senso lato, e non è compito di chi scrive effettuare considerazioni generali e generalistiche.

L'obiettivo che si pone davanti a questa ricerca metodologica è infatti già sufficientemente chiaro. Se s'intende mettere alla prova il presupposto assunto, si deve determinare il modo con cui Tommaso interpreta Aristotele, e se si pone questo ulteriore compito, è necessario articolare un profilo metodologico che consenta di delineare e di rappresentare quelle modalità, e quello che, in ultima analisi, ho chiamato, in onore allo storico della filosofia e rinascimentalista Giorgio Radetti, il suo stile speculativo, il suo *Geistesstil*.

b) *Ricognizione dei profili metodologici attuali*

Come ho proceduto nel paragrafo sul metodo di selezione del materiale, intendo ora effettuare un'analisi di alcuni dei profili metodologici di determinazione dei procedimenti dell'esegesi tommasiana di Aristotele, per poi argomentare quale ritengo sia il più adeguato, e quale vorrei

⁵⁹ Come, per esempio, ha fatto René-Antoine Gauthier in diversi suoi contributi; cf. GAUTHIER, *Saint Thomas et l'Ethique*, in TOMMASO, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1972, pp. XX-XXV; cf. ID., *Le Métier de Sage*, in TOMMASO, *Somme Contre Les Gentils. Introduction par René-Antoine Gauthier O. P.*, Paris 1993, pp. 143-164.

articolare nella presente ricerca. Nel corso di quel paragrafo ho distinto due metodi, e cioè il metodo denominato, per brevità, «olistico» e il metodo «specialistico». Incentrandosi sull'esegesi dell'Aquinate, questi metodi possiedono ambedue anche un profilo di analisi del materiale e di determinazione dei procedimenti esegetici tommasiani. Cercherò, dunque, di analizzare i due profili proposti, per poi sottoporre all'attenzione del lettore un terzo profilo, che è quello che ritengo il più interessante e il più adeguato a questa ricerca.

Il profilo del metodo «olistico» è forse il più semplice, ma non per questo il meno rigoroso tra quelli analizzati. In effetti, l'approccio di Leo Elders è estremamente rispettoso sia del testo aristotelico, a cui rimanda attraverso la numerazione di August Bekker, sia delle diverse edizioni dei commenti di Tommaso, compresa l'*Editio leonina*, a cui lo studioso si rifà costantemente nelle note a piè di pagina. Inoltre, le note a piè di pagina sono essenziali all'autore del contributo per segnalare quei punti del testo tommasiano interessati dalla presenza della sua «propria filosofia»⁶⁰. In questo senso, anche Leo Elders segnala spesso la significatività degli *sciendum*. Ma soprattutto utilizza questo strumento di annotazione a piè di pagina, per evidenziare: 1) l'abitudine dell'Aquinate di rigettare le interpretazioni neoplatoniche delle dottrine di Aristotele e le interpretazioni di Averroè, mediante il testo e i principi della filosofia aristotelica⁶¹; 2) l'abitudine egualmente importante di riprendere alcune interpretazioni di Averroè; 3) l'atteggiamento analitico nei confronti delle *rationes* aristoteliche, e la distinzione fra *rationes* solo probabili e *rationes* migliori⁶²; 4) la caratterizzazione disputativa del modo di procedere (*scil.* il «processus») del Filosofo; 5) e ancora, la enucleazione e la determinazione autonoma dei diversi significati delle espressioni impiegate nella *littera*. Questa è, nelle linee fondamentali, l'ottima panoramica che Leo Elders offre dei procedimenti compiuti da Tommaso nel suo significativo contributo⁶³.

Come viene dunque applicato questo profilo? Fondamentale è avere anche un riscontro visuale. Di conseguenza, riporterò adesso un passaggio del volume di Leo Elders che il lettore potrà poi confrontare con uno dei miei studi di occorrenza (cf. Seconda parte, 4, 1c):

⁶⁰ ELDERS, *Aristote et Thomas d'Aquin* cit., p. 24: «Une lecture attentive des commentaires pris individuellement nous fournira cette réponse: les commentaires contiennent également et proposent la propre philosophie de Thomas, qui, apparemment, coïncide pour la majeure partie avec celle d'Aristote».

⁶¹ Cf. *ibid.*, p. 24: «L'habitude de Thomas dans les commentaires d'Aristote est de remplacer une interprétation néoplatonicienne des doctrines d'Aristote - comme Avicenne et Albert les présentent souvent - par une exégèse rigoureuse qui s'appuie sur les textes et les principes d'Aristote lui-même».

⁶² Cf. *ibid.*, p. 25: «Bien souvent, il observe d'Aristote emploie d'abord des arguments probables et ne commence à déterminer la vérité que plus tard (...)».

⁶³ I procedimenti compiuti dall'Aquinate sono dunque discussi estesamente in particolare nell'introduzione del contributo dallo studioso; cf. *ibid.*, pp. 24-26.

Dans la *leçon 2* (chapitre 1, suite: 403a 3-24), la question est soulevée de savoir si les passions et les actes des vertus sont communs au corps et à l'âme. La pensée est une activité du seul intellect, bien qu'elle nécessite des objets présentés à elle par les facultés sensibles du corps. Thomas conclut qu'une faculté qui a une opération par elle-même existe aussi par elle-même⁶⁴.

Il profilo applicato è dunque molto lineare. In alto a sinistra si visualizza la collocazione del testo della *Sententia libri de anima* preso in considerazione, insieme alla numerazione di Bekker per il testo aristotelico corrispondente. Nel corpo del testo, invece, lo studioso riassume il contenuto dello *sciendum* tommasiano, segnalando con una nota a piè di pagina la presenza di un saggio di «filosofia propria» dell'Aquinate. Ora, non c'è nulla da lamentare nell'applicazione di questo profilo metodologico. Chi conosce già i dettagli contestuali, e cioè il testo aristotelico nella *translatio* a disposizione di Tommaso, gli antecedenti storici dell'interpretazione effettuata dall'autore in quel punto preciso, riesce a capire, per sommi capi, che cosa Leo Elders intenda segnalare. D'altra parte, per chi non ha quella stessa preparazione alle spalle, il riassunto dello studioso rimane abbastanza criptico. In effetti, non viene esplicitato del tutto il 'procedimento' compiuto dall'Aquinate. In effetti, si dice «Tommaso conclude» che, ciò che ha una *operatio per se*, ha anche l'*esse per se*, ma l'analisi della 'modalità con cui' «conclude» non viene ulteriormente approfondita. Di conseguenza, si deve essere o lettori molto attenti, o aver imparato a memoria le notazioni che Leo Elders ha effettuato nell'introduzione sui procedimenti esegetici, per cercare di indovinare quale procedimento compia qui l'Aquinate e come stia interpretando Aristotele.

Nel complesso, non c'è allora nulla di scorretto nel profilo metodologico applicato dallo studioso. Al contrario, per molti aspetti, la sua invenzione va apprezzata, perché è estremamente agile ed efficace, e gli permette di includere una quantità estesissima di materiale. Tuttavia, mancano i dettagli di contesto. Per esempio, non c'è la *divisio textus*, non sono presenti le *sententiae*, e non si reperiscono neanche le parti di *expositio textus* così cruciali, per l'Aquinate, in questo particolare *sciendum* (cf. Seconda parte, 4, 1c). Da ultimo, lo studioso non sembra suggerire 'come', in questo luogo preciso della *Sententia*, stia procedendo l'Aquinate. Il lettore lo deve quasi capire da sé, e come intuire dalla lettura dell'introduzione. Per questo, è anche difficile replicare, attraverso il controllo del materiale, alla ricostruzione del modo in cui Tommaso interpreta Aristotele in quel punto, perché non si è sufficientemente sicuri di cosa abbia effettivamente inteso dire Leo Elders. In breve, non potrò

⁶⁴ *Ibid.*, p. 299. Cf. anche la significativa nota a piè di pagina n. 24 introdotta in questo punto dallo studioso: «Quod habet operationem propriam per se, habet etiam esse per se».

servirmi del suo profilo metodologico con profitto, nonostante ne apprezzi in linea teorica l'estrema agilità e funzionalità.

D'altra parte, il profilo del metodo «specialistico» è indubbiamente molto più dettagliato ed elaborato di quello sviluppato da Leo Elders. In primo luogo, si deve considerare che Mauricio Narváez, dovendo analizzare una quantità significativa di materiale, vale a dire tutti i luoghi della produzione commentaria dell'Aquinate in cui viene impiegata l'espressione «intentio auctoris»⁶⁵, ha dovuto raggrupparla secondo lo stesso sistema di categorie e di generalizzazioni che, a suo avviso, formano l'insieme dei procedimenti esegetici compiuti dall'Aquinate nei commenti. Ora, questa soluzione è molto intelligente. Senza questo sistema teorico generale⁶⁶, Mauricio Narváez non avrebbe infatti potuto articolare una ricerca analitica sull'esegesi di Tommaso in 'tutti i luoghi' in cui usa l'espressione «intentio auctoris». In quest'ottica, va inteso anche il ricorso alle opere di Hans-Georg Gadamer, e a questa cruciale «risonanza» tra l'esegesi tommasiana e l'ermeneutica contemporanea⁶⁷. Tutti questi strumenti euristici servono allo studioso per dominare la vastità di una ricerca che avrebbe potuto infatti sommergerlo.

Si deve dunque assolutamente considerare il sistema teorico generale disegnato dallo studioso, perché, in molti casi, può tornare utile alla determinazione dei procedimenti compiuti dall'Aquinate. Intanto, è interessante notare che i «criteri ermeneutici» di Mauricio Narváez si ricavano tutti attraverso un celebre assioma della logica modale: se è possibile che *alpha*, allora è necessario che sia possibile che *alpha*. Ovvero, se è possibile che Tommaso interpreti in un certa modalità fenomenologicamente riconosciuta come tale dallo studioso, allora è necessario che ci sia un «criterio condiviso» a fondamento di quel procedimento che, in ultima analisi, forma parte di un sistema di «pregiudizi fondamentali» che caratterizza non solo l'Aquinate, ma l'«epoca» e la «comunità di pregiudizi fondamentali» in cui lui stesso è immerso⁶⁸. Indubbiamente, questa metodologia è

⁶⁵ Si veda l'enorme quantità di materiale raccolta dallo studioso attraverso l'*Index thomisticus* di Roberto Busa; cf. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur* cit., pp. 31-40.

⁶⁶ Si vedano i numerosi e articolati schemi disegnati dallo studioso nella cosiddetta «Herméneuticométrie» della sua analisi; cf. *ibid.*, pp. 336-350.

⁶⁷ Cf. *ibid.*, p. 17: «Il nous faut mettre cartes sur table et signaler au lecteur qu'une référence a accompagné nos recherches et certainement exercé une influence qui dépasse largement notre conscience de celle-ci. Il s'agit de l'oeuvre de Hans-Georg Gadamer, qui a été décisive dans le questions que nous avons adressées à l'oeuvre de l'Aquinate (...). Il ne s'agit nullement d'une confrontation, d'un dialogue accompli entre les deux penseurs, mais d'une mise en contraste qui veut favoriser des résonances».

⁶⁸ Cf. *ibid.*, p. 174: «La liste des différents critères mobilisés dans les textes interprétatifs nous révèle les a priori, les préjugés à partir desquels les textes reçus devenaient pensables; elle nous ouvre tout un monde où certaines evidences étaient à la base d'un accord possible entre texte et lecteur, auteur et lecteur»; cf. *ibid.*, p. 173: «Les critères qui

interessante e teoreticamente densa di significato. Tuttavia, in storia della filosofia, non si può passare, senza commettere gravi imprecisioni, dal singolare all'universale con così tanta facilità. Al contrario, la concettualizzazione delle discipline storiche richiede sempre il passaggio contrario, vale a dire la sintetizzazione del tipo concettuale universale da una molteplicità il più possibile estesa e diversificata di materiale empirico. Altrimenti, si ritorna alle semplificazioni logicistiche della vicenda storiografica dell'«averroismo latino». Ruedi Imbach è stato estremamente chiaro su questo punto: meno testi consideriamo, meno autori analizziamo e, in ultima analisi, meno materiale contestuale impieghiamo, più risulta stilizzato e impreciso il nostro tipo concettuale. La battaglia dei nomi (*scil.* «noomachia») deriva proprio da questo impulso a dedurre il certo dall'incerto. Rischio che non possiamo più permetterci di correre, data la fatica con cui René-Antoine Gauthier e Bernardo Bazán sono poi giunti alla sintetizzazione di tipi ideali più adeguati a orientare la conoscenza storica del materiale, e cioè il «primo e secondo averroismo» e l'«eclettismo»⁶⁹.

Del resto, si deve sempre tenere a mente che non esiste un unico modo di pervenire alla conoscenza nelle scienze empiriche, ma che, in un certo senso, tutto torna utile alla ricerca, specialmente quelli che consideriamo *a posteriori* degli «errori di concettualizzazione». In effetti, è la tipizzazione erronea quella che permette poi alla ricerca successiva di de-sintetizzarla e di ri-sintetizzarla a mezzo del materiale empirico. Questo accade molto di frequente anche nella storia della scienza, come hanno osservato gli studiosi. Di conseguenza, sebbene non condivida questa metodologia di 'deduzione forzata' dei procedimenti metodologici dell'Aquinate, ritengo che non vada disprezzata in senso assoluto e da tutti i punti di vista.

I criteri ermeneutici distinti da Mauricio Narváez sono dunque, in primo luogo, un «meta-criterio», cioè la «patenza», ossia, per non usare tanti giri di parole, la 'pretesa di evidenza' che pervade le interpretazioni della Scrittura e dei testi aristotelici effettuate dall'Aquinate, segnata dall'impiego del verbo «patēre» e dalla parte indeclinabile del discorso «manifestissime»⁷⁰. Di fatti, argomenta lo studioso, c'è quasi sempre una certa *expositio* della *littera* a fondamento di questo

sont systématiquement évoqués nous permettent de comprendre l'horizon à partir duquel Thomas d'Aquin lit ses sources et parle effectivement à ses lecteurs. Notre hypothèse est que ces critères vont bien au-delà des théories herméneutiques qu'il aurait pu formuler. Bien que Gadamer n'ait nullement évoqué la démarche que nous proposons, il nous semble que c'est justement par l'étude des critères d'interprétation que sera mis à nu ce qu'il appelait «la communauté des préjugés fondamentaux, et plus radicalment la «langue commune», partagée, entre le commentateur et ses destinataires».

⁶⁹ IMBACH, *L'Averroïsme Latin du XIII^e Siècle*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 198 ss; cf. GAUTHIER, *Notes sur Les Débuts du Premier «Averroïsme»*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), pp. 321-374; BAZÁN, *Was There Ever a «First Averroism»?*, pp. 31-53.

⁷⁰ Cf. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur*, pp. 178-182.

«meta-criterio», ma non sembra essere poi così significativo ai suoi occhi. L'uso di queste parti del discorso indica, al contrario, l'esistenza di una certa pretesa di evidenza gadameriana⁷¹.

Ma ci sono anche altri criteri ermeneutici: i «criteri intrinseci», che comprendono le pratiche esegetiche dell'Aquinate rivolte alle caratteristiche materiali del testo⁷², come osservazioni sulla punteggiatura, enucleazioni terminologiche, chiarimenti di carattere linguistico, e infine, principio ermeneutico fondamentale, secondo Narváez, l'*a priori* dell'«unità tematica» del *textus*, determinata ovviamente dalla posizione dell'*intentio auctoris*⁷³. Ora, questo criterio è forse più significativo degli altri per comprendere il tipo di ermeneutica tommasiana, e di ermeneutica medievale, rappresentata dallo studioso. In effetti, le diverse «unità» discusse dallo studioso presuppongono tutte il carattere integrativizzante, soggettivizzante e confessionalizzante di questo tipo di ermeneutica. I medievali pre-determinano, con le loro assunzioni teoriche di principio, il valore sintattico e semantico del *textus* interpretato, generando così delle interpretazioni esclusivamente confessionali.

Molto spazio della mia ricerca è finalizzato a de-sintetizzare questo tipo di concezione dell'esegesi medievale, specialmente quello relativo all'analisi delle *divisio textus*, che rende lecito il dubbio su una simile ricostruzione. In effetti, quel carattere a cui Mauricio Narváez si riferisce con le espressioni di «unità narrativa», «unità logica» e «unità veritativa» non si riesce sempre a trovare nel materiale empirico. Al contrario, ciò che risulta, per esempio da diversi studi di occorrenza (cf. Seconda parte, 4, 2p, 2o, 2u), è che gli interpreti medievali si sforzano soltanto di offrire dei dispositivi euristici di comprensione del *textus* e dell'*intentio auctoris*, e che sono perfettamente coscienti del valore di verità di questi dispositivi di contro alla *littera* del Filosofo, tanto da soppesarne l'adeguatezza o l'inadeguatezza, e di segnalarlo ai loro interlocutori. Di conseguenza, è molto difficile proporre in assoluto questo tipo di visione dell'esegesi medievale, ed è invece più prudente registrare alcuni fenomeni per come si presentano *prima facie*. In effetti, non credo che, fatti salvi alcuni casi in cui ne abbiamo la certezza, l'Aquinate ritenga veramente che l'«unità tematica», o «narrativa», che dispiega, per esempio, in una *divisio textus*, costituiscano sempre una verità assoluta. Del resto, oltre ai «criteri intrinseci» ci sono anche i «criteri estrinseci», e questi sono, dal mio punto di vista, i più

⁷¹ Cf. *ibid.*, p. 180: «Cette patence, au lieu de la rapprocher de l'épistémologie thomiste classique qui nous parle du concept de l'évidence, nous préférons le rapprocher du «il est ainsi» de l'herméneutique gadamérienne, tel que nous venons de le citer et que le philosophe applique d'abord à la compréhension dans la poésie». Interessante è la nota a piè di pagina che rimanda a un celebre testo di Gadamer; cf. *ibid.*, p. 180, alla nota 16: «Nous sommes complètement impliqués dans ce que nous lisons. Nous y sommes et, à la fin, l'impression s'approfondit toujours davantage: «il est ainsi» [ex GADAMER, *Le mot et l'image*, tr. fr., p. 205]».

⁷² Cf. *ibid.*, pp. 182-213.

⁷³ Cf. *ibid.*, p. 198: «L'a priori d'une unité thématique est chez Thomas d'Aquin un critère déterminant dans l'interprétation qui suppose l'a priori d'une unité d'intention au sein d'une construction textuelle».

importanti messi in luce dallo studioso, e quelli che si possono osservare con obiettività nel materiale empirico, e che sappiamo essere di fatto «esistiti» all'epoca, come cercherò di argomentare successivamente. Si tratta del criterio dell'«intertestualità»⁷⁴, per esempio, e dell'uso di testi più chiari per evidenziare testi più oscuri: un principio cardine dell'esegesi agostiniana. Ancora, si tratta del criterio del «contesto storico», forse pretenzioso da attribuire a un'esegesi dottrinale come quella dei commenti aristotelici, ma comunque interessante da valutare⁷⁵. Inoltre, Mauricio Narváez prende in considerazione degli esempi concernenti le «abitudini» dell'interprete con cui vengono spiegate e interpretate caratteristiche della *littera*. In breve, dal mio punto di vista, i «criteri estrinseci» sono quelli più interessanti trattati nel contributo dello studioso. Quanto invece ai «criteri intrinseci», e al «criterio veritativo», ho già detto a sufficienza e non intendo tornare su questo punto. Pasquale Porro ha messo perfettamente in luce i diversi livelli di verità esistenti nei commenti aristotelici di Tommaso, e non credo, ragionevolmente, che si debba aggiungere nulla alle penetranti e illuminanti osservazioni del medievista⁷⁶.

Il contributo di Mauricio Narváez è allora ritenuto estremamente significativo per questa ricerca. Allo stesso tempo, occorre valutare però il profilo metodologico di determinazione dei procedimenti interpretativi dell'Aquinate applicato dallo studioso, e farlo non solo in modo astratto, ma in modo più concreto, dando anche un riscontro visuale al lettore. Torno dunque al «meta-criterio», e cioè alla «patenza», o presunzione di evidenza. In effetti, lo studioso ne giustifica l'esistenza attraverso del materiale proveniente dai commenti aristotelici, e in particolare dal commento di Tommaso al *De generatione et corruptione*.

La mise en «patence» d'une compréhension du texte-cible est *le mouvement vers le travail herméneutique accompli*. Ce «patet» est souvent manifesté par un simple indication textuelle, telle que: «manifeste dicit». *Citer, souligner ou simplement évoquer un texte* suffit quelquefois pour rendre le texte-cible à sa «patence» (...)»⁷⁷.

Questo criterio è descritto dallo studioso come la «messa in patenza» di una comprensione del testo-oggetto d'interpretazione, e come il «movimento verso il lavoro ermeneutico compiuto». L'esistenza del criterio è segnalata da Tommaso per mezzo di una semplice indicazione, per esempio, «manifeste

⁷⁴ Cf. *ibid.*, p. 214: «L'intertextualité intervient très souvent dans le processus herméneutique, c'est-à-dire que l'intention de l'auteur y est déterminée à l'aide d'une pluralité de lieux textuels extérieurs à l'oeuvre objet de l'interprétation. Ce critère n'est nullement exclusif des commentaires des textes bibliques».

⁷⁵ Cf. *ibid.*, pp. 223-233.

⁷⁶ Cf. P. PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, pp. 374-379.

⁷⁷ NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur*, p. 180.

dicit», «patet». D'altra parte, lo studioso aggiunge anche «citare, sottolineare, o semplicemente evocare un testo» è sufficiente per «rendere il testo-oggetto d'interpretazione alla sua patenza». Ora, mi sembra che la descrizione sia sufficientemente chiara. Quello che non è chiaro, invece, è cosa faccia Tommaso, se cioè «metta in patenza», oppure dica che qualcosa è patente, perché il passaggio di un altro *liber* aristotelico, oppure un passaggio della sua *translatio*, rende evidente qualcosa. In breve, delle due l'una: o è evidente perché sostiene che sia evidente, o sostiene che sia evidente perché lo evidenzia qualcosa. Insomma, si fa fatica a capire come stiano le cose, e a quale procedimento esegetico ci si stia riferendo, specialmente se si prendono in considerazione i testi citati dallo studioso:

Et haec fuit opinio Alexandri, ut dicit Averroes in expositione huius loci, quem plures postmodum secuti sunt. *Sed hoc non potest stare cum verbis Aristotelis*, quae hic dicuntur. Dicit enim quod *caro et os et unaquaeque talium partium, est duplex, quemadmodum et aliorum in materia speciem habentium (...)*⁷⁸.

Un testo del commento al *De generatione*, per esempio, dovrebbe confermare l'esistenza di questa «messa in patenza» così descritta. Si tratta però di un luogo estremamente complesso, in cui l'Aquinate si riferisce a una *opinio* di Alessandro di Afrodisia contenuta nel *Commentarium* al *De generatione* di Averroè. E aggiunge anche «quem plures postmodum secuti sunt», ossia questa *opinio* è abbracciata non solo da Alessandro, ma anche da altri. Ora, Mauricio Narváez non dice nulla di questa *opinio*, né della *littera* aristotelica su cui verte il passaggio del commento di Tommaso, né risulta chiaro il senso globale del procedimento ermeneutico in oggetto. Cosa sta facendo l'Aquinate? Sta effettuando una presunzione di evidenza, o sta giustificando che la *intentio* del Filosofo non può coincidere con l'*opinio* di Alessandro, perché la *littera* della sua *translatio* lo mette in evidenza?

Le critère du «manifeste dicit» (...) semble ou prétend donner au lecteur une garantie d'objectivité, c'est à dire de distance entre l'orientation de lecture que l'interprète souhaiterait donner au texte et la consistance du texte lui-même. Le lecteur doit pouvoir percevoir cette objectivité. Le «fait» du texte est construit par cette distance⁷⁹.

Questo criterio ermeneutico, dice lo studioso, «sembra o pretende» di dare al lettore una «garanzia di oggettività», ossia «di *distanza* tra *l'orientamento di lettura* che l'interprete vorrebbe dare al testo» e «la *consistenza* dello stesso testo». «Il *fatto* del testo è costruito da questa *distanza*». Ora, di certo

⁷⁸ TOMMASO, In librum primum Aristotelis De generatione et corruptione Expositio, I, 15, ed. R.-M. Spiazzi, Taurini - Romae 1952, n. 2.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 182.

nessuno conosce l'esegesi tommasiana quanto Mauricio Narváez, ma che un medievale costruisca il «fatto del testo» attraverso una «distanza», e soprattutto che lo stia facendo mentre discute delle *opiniones* di cui non è stato spiegato assolutamente nulla dallo studioso, è estremamente difficile da osservare a mezzo del materiale empirico. Intanto, si presuppone dal lettore non solo una formazione filosofica, ma una formazione sull'ermeneutica di Hans-Georg Gadamer, e in secondo luogo viene confermato uno degli assunti di cui si diceva nel paragrafo precedente. Analizzare i commenti dell'Aquinate a prescindere dal loro contesto storico, e quindi dall'*Aristoteles latinus*, dall'*Averroes latinus* e dai commenti dei *magistri* e di Alberto, rende il profilo metodologico estremamente debole. L'analisi dello studioso è decontestualizzata e decontenutisticizzata. In tal modo, Tommaso può dire tutto e il contrario di tutto, può procedere in accordo a un criterio ermeneutico e al suo esatto contrario. In breve, manca, al profilo metodologico applicato dallo studioso, uno strumento, o anche solo un termine di paragone, per poter ipotizzare, o suggerire, che l'Aquinate stia procedendo così o così.

Pertanto, nonostante riconosca la densità e la pregnanza filosofica del profilo metodologico di Mauricio Narváez, e anche il valore di molte sue intuizioni, specialmente rispetto ad altri criteri ermeneutici da lui descritti, non potrò servirmene, perché espone la ricerca a troppe incertezze, caricandola spesso anche di astrazioni ed elementi teoretici che rendono difficile al lettore la stessa possibilità di replica, e lo stesso controllo delle ipotesi suggerite sui procedimenti compiuti dall'Aquinate a mezzo del materiale empirico.

c) *Sul modello di profilo metodologico da adottare*

Il profilo metodologico che sto ricercando ha dunque delle proprietà precise. Di certo, deve garantire il controllo sul materiale empirico, e un controllo il più possibile agevole per gli altri. In breve, i miei suggerimenti e le mie ipotesi sui procedimenti che compie l'Aquinate nei commenti aristotelici devono essere chiari, e i predicati che si attribuiscono all'individuo storico negli enunciati ipotetici devono poter essere controllati e messi alla prova da qualsiasi altro studioso consideri la cosa. Ciò implica anche che il suggerimento sia solido, ossia giustificabile sul piano storico-empirico. Di conseguenza, il profilo metodologico di cui vado in cerca è un profilo storicizzante e contestualizzante, e ha uno strumento di determinazione dei procedimenti che potrebbe verosimilmente e probabilmente compiere l'Aquinate, vale a dire dei termini di paragone che fungono da attestatori di verosimiglianza del procedimento suggerito. Ora, questo profilo è già a disposizione della ricerca, perché è stato già elaborato e applicato con successo da Sten Ebbesen in un recente

contributo⁸⁰. Qui lo studioso si propone di mettere in evidenza le «strategie esegetiche» impiegate nei commenti del tardo dodicesimo e del tredicesimo secolo agli scritti di logica e ad alcuni scritti non-logici di Aristotele, indicando dei procedimenti osservabili nel materiale, generalizzati e categorizzati in modo semplice, e soprattutto rispettoso delle caratteristiche intrinseche dell'esegesi medievale, per come la si può conoscere sulla base delle opere e degli enunciati riflessi degli autori. Si tratta delle strategie già note come «Homerum ex Homero», «Homerum ex Aristarcho», «Homerum ex Hesiodo», «Homerum ex modernis», di cui possiamo avere per lo meno un probabile riscontro storico-empirico⁸¹. In effetti, i medievali spesso interpretano *litterae* più oscure attraverso *litterae* più chiare, *litterae* di un *liber* mediante *litterae* di un altro *liber*. Inoltre, si servono delle *auctoritates* che hanno a disposizione, come quelle dei commentatori più autorevoli di una *littera*, per interpretarla, e ancora utilizzano le *disciplinae* del *trivium* e del *quadrivium*, i *libri* che fanno parte delle loro *ratio studiorum*, come strumento di spiegazione del *textus* sia filosofico sia teologico. E ancora, stabiliscono relazioni di similarità, analogie e similitudini tra il loro tempo e quello passato. Questo è, senza troppe teoretizzazioni, un'ottima rappresentazione del modo in cui procedono nei commenti aristotelici. E un modo, come sottolinea lo studio di Sten Ebbesen, che è in grado di mostrare il livello di confessionalità, o di scientificità, della loro esegesi⁸².

D'altra parte, è lo stesso profilo metodologico applicato dallo studioso a essere significativo. In effetti, Sten Ebbesen non suggerisce mai che, in un dato punto del *textus* aristotelico, e in un dato commento, è attestabile l'esistenza di uno di questi procedimenti, senza aver prima analizzato comparativamente i commenti di più autori su quello stesso punto. In altre parole, lo studioso dimostra il possesso di uno strumento di attestazione. D'altra parte, l'attestatore di verosimiglianza di cui si sta facendo ricerca non è nuovo: è lo stesso impiegato da qualsiasi editore per realizzare un'edizione critica e un apparato delle fonti. Quello che sta facendo Sten Ebbesen non è altro che esplicitarlo e dispiegarlo, sotto l'interesse e il punto di vista di una ricerca sull'esegesi, e sul modo di interpretare Aristotele dei medievali. Di conseguenza, come mi ero riproposto di chiarire all'inizio della ricerca, ciò che indica il filosofo è soltanto un aspetto dello stesso materiale. La richiesta del filosofo è solo leggermente più astratta, ma il filologo sa bene, e conosce alla perfezione, ciò che il filosofo gli sta domandando dal punto di vista della sua formazione. Si tratta soltanto di cambiare punto di vista, e di modificare lo sguardo, astraendo, dai casi singolari lavorati criticamente, la 'probabile' regola universale di quella molteplicità. Non si naviga, dunque, a vista, e non servono né

⁸⁰ Cf. S. EBBESEN, *Exegetic Strategies in Late XIIth and XIIIth Century Logical Commentaries (and a few non-logical ones)*, in *Commenter au Moyen Âge* cit., Paris 2019, pp. 49-67.

⁸¹ Cf. *ibid.*, pp. 54-62.

⁸² Cf. *ibid.*, in partic. pp. 53-54 e 62-67.

Gadamer né Dilthey né Heidegger, per indicare il modo in cui un autore interpreta Aristotele. In effetti, questi teoreti non sono *magistri*, e nemmeno *doctores*, nel senso storico dell'espressione. Di conseguenza, non possono indicare nulla di come Tommaso interpreti Aristotele. Ma la storia della filosofia, la medievistica, e tutte le discipline a essa collegate, possono dire come un *magister* o un *doctor* del dodicesimo e del tredicesimo secolo lo interpretano. E questo è un presupposto non modificabile dell'autore della presente ricerca.

Al di là degli obiettivi costitutivi di questa ricognizione del profilo metodologico, occorre però avere anche un riscontro visuale del profilo applicato da Sten Ebbesen. Lo studioso intende sostenere la presenza del procedimento «Homerum ex modernis», in base al quale gli scolastici tentano di assicurare una migliore comprensione di Aristotele, assumendo che il suo ambiente intellettuale non fosse poi così diverso dal loro. Prende dunque come materiale di analisi, per suggerire la sua ipotesi, un luogo del *De sophisticis elenchis* e i commenti di più interpreti riguardanti lo stesso:

At one place in the *Sophistical Refutations* (12. 172b 30-32) Aristotle says that participants in a dialectical disputation may belong to one or another *genos*, each of which has its own set of particular opinions not shared by common folks, and that it may give an advantage in the disputation if one pays attention to the *genos* of the person one is discussing with (...). It seems obvious that such a *genos* must be a school in some sense of the word 'school'.

Late XIIth century and very early XIIIth century commentators simply assumed that in Aristotle's Athens there were competing masters with competing lists of counter-intuitive theses (*positiones*) and each their devoted following just as there were in contemporary Paris with its *Nominales*, *Parvipontani*, *Porretani* etc.⁸³

In primo luogo, dunque, viene ampiamente contestualizzato e contenutisticizzato il luogo interpretativo attraverso l'*Aristoteles latinus*, e in secondo luogo viene suggerita la presenza del procedimento interpretativo effettuato dai medievali, attraverso una molteplicità di testimonianze provenienti dai commenti di diversi *auctores* sul medesimo punto. Di fatto, le interpretazioni di questi *auctores* attestano la verosimiglianza del procedimento esegetico *Homerum ex modernis* di cui lo studioso rivendica la presenza nei commenti del tardo-dodicesimo e primissimo tredicesimo secolo. In tal modo, vengono soddisfatte tutte le proprietà ricercate dal profilo metodologico in oggetto. Infatti, i procedimenti a cui ci si riferisce sono chiari e storicamente fondati, ed è assicurata la possibilità di controllo sul materiale empirico. Inoltre, l'ipotesi sulla presenza del procedimento è estremamente solida, perché l'analisi del materiale è ampiamente contestualizzata, e vengono

⁸³ *Ibid.*, pp. 57-58.

utilizzati più commenti aristotelici in qualità di attestatori di verosimiglianza dell'ipotesi sulla modalità esegetica indicata dallo studioso.

Di conseguenza, il profilo metodologico ricercato esiste, ed è già a disposizione della ricerca. Non è necessario ricostruirlo da zero. Ma dev'essere ora soltanto applicato e adattato alla selezione di materiale illustrata nel paragrafo precedente, ossia alla selezione degli *sciendum* della *Sententia libri De anima* di Tommaso d'Aquino⁸⁴.

d) *Adozione e applicazione del modello di profilo metodologico ricercato alla selezione di materiale*

L'autore di questa ricerca non intende dunque proporre nessun nuovo profilo metodologico, e nessun «nuovo approccio» di lettura delle «pratiche ermeneutiche» medievali. Al contrario, il profilo metodologico adottato in questa ricerca non vorrebbe costituire niente di nuovo, ma coincide essenzialmente con ciò che, in generale, già si fa, portando ora l'attenzione e l'interesse dell'analisi sui probabili procedimenti esegetici compiuti dall'Aquinate nei commenti aristotelici.

Ora, è stato osservato che il limite principale degli attuali profili metodologici, a differenza di quello applicato da Sten Ebbesen, è che, oltre a non suggerire spesso con precisione le modalità esegetiche impiegate dall'Aquinate, non hanno uno strumento adeguato di determinazione dei procedimenti. Mancano, cioè, di quei termini di paragone, e di quegli strumenti di attestazione, che sarebbero realmente necessari in una ricerca sulle caratteristiche dell'esegesi tommasiana. D'altra parte, Sten Ebbesen sottolinea con estrema chiarezza quali siano questi strumenti: sono i commenti aristotelici appartenenti a una stessa congerie e a uno stesso contesto storico. Confrontandoli e comparandoli tra loro, ci si può fare un'idea del modo in cui viene interpretato Aristotele nel tardo dodicesimo e nel primo tredicesimo secolo.

Di conseguenza, il profilo metodologico di questa ricerca, per ipotizzare e suggerire quali siano i procedimenti esegetici compiuti dall'Aquinate, procederà semplicemente sull'esempio di questo modello. Selezionerà un campione di attestatori, o «campione di testimoni», la cui confrontazione e comparazione con la *Sententia* dell'Aquinate potrà indicare come probabile e come verosimile che, in un certo *sciendum*, Tommaso proceda così o così. Del resto, è stato osservato che, se non si hanno a disposizione dei termini di paragone, il Dottore Angelico può fare tutto e il contrario di tutto, e potremmo attribuirgli qualsiasi tipo di «criterio ermeneutico», meno quello che, sotto il profilo storico-empirico, è per lo meno ragionevole supporre che stia seguendo, sulla base di una comparazione con i commenti di altri *auctores* che fanno parte del suo stesso contesto storico.

⁸⁴ TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri De Anima*, ed. R.-A. Gauthier, in *Opera Omnia*, t. XLV/1, Ed. Leonina, Roma - Paris 1984.

Insomma, se non sono i *magistri artium* e Alberto Magno, che hanno commentato i *libri* del Filosofo prima di lui, a poterci indicare come Tommaso interpreta Aristotele, chi altri sarà in grado di farlo? E allora, selezionerò un campione di commenti aristotelici al *De anima* di Aristotele, confrontabili con quelli dell'Aquinate, per tentare di suggerire quale procedimento esegetico l'autore stia compiendo per ciascuno dei luoghi di *sciendum* selezionati. Ora, non potendo prenderli in considerazione tutti, ho deciso di selezionarne alcuni, e i più significativi, in modo che potessero dare al lettore una rappresentazione schematica, ma efficace, di come si commenta Aristotele tra il 1240 e il 1250-60, prima che lo stesso Tommaso intraprenda la sua attività di commentatore aristotelico:

- (1238-1240 ca.) RICCARDO RUFO (DI CORNOVAGLIA), *Sententia cum quaestionibus in libros De Anima Aristotelis*, ed. J. Ottman - R. Wood - N. Lewis - C. J. Martin, Oxford 2018.
- (1240-1245 ca.) ADAMO DI BUCKFIELD, *In De Anima*, Bologna, Biblioteca Universitaria 2344, ff. 24^r - 53^v, tr. a c. di J. Ottman (<http://rrp.stanford.edu/BuckfieldDAn1.shtml>).
- (1246-1247) ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Sententia super II et III De anima* (Oxford Bodleian Libr., Lat. Misc. c. 70, f. 1ra-25b Roma Bibl. Naz. V. E. 828, f. 46^{vb}, 48^{ra}-52^{ra}), ed. B. C Bazán - K. White, Louvain - Paris 1998 (Philosophes Médiévaux, XXXVII).
- (1246-1247 ca.) ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Lectura in Librum De Anima a quodam discipulo reportata*, Roma, Biblioteca Nazionale V. E. 828, ed. R.-A. Gauthier, Grottaferrata 1985 (Spicilegium Bonaventurianum, XXIV).
- (1250-1260 ca.) ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Quaestiones super librum De anima* (Siena, Biblioteca Comunale, ms. L.III.21, ff. 134^{ra}-174^{va}), a c. di P. Bernardini, Firenze 2009 (Corpus Philosophorum Medii Aevi, Testi e Studi, XXIII).
- (1254-1257 ca.) ALBERTO MAGNO, *De Anima*, ed. C. Stroick, in ID., *Opera Omnia*, t. VII/1, ed. Coloniensis, Münster 1968⁸⁵.

Ci sono anche altri motivi, oltre a quelli cronologici, per cui ho selezionato questi commenti e non altri che erano disponibili. Il primo motivo concerne ovviamente la comparatività del materiale. Infatti, quella di Tommaso è una *Sententia*, e dunque era necessario che la precedenza fosse data ai commenti che presentano questa stessa forma. Di qui, la selezione di un solo commento in forma questionativa, e cioè l'ultimo edito nel 2009 da Paola Bernardini, tanto più che era il testimone di un periodo a cavallo tra gli anni '50 e '60 del Duecento. Con questo, non si deve sottovalutare la significatività storica di questi commenti. Al contrario, i commenti in forma questionativa sono i più

⁸⁵ Estraggo la citazione intra-testuale dalla sezione Fonti della Bibliografia. D'ora in poi il genitivo «Anonymi» nelle note è considerata una parte non declinabile e non traducibile della citazione del nome dell'autore. Cf. sulla cronologia OTTMAN, *Introduction*, in RICCARDO, *Sententia cum quaestionibus* cit., pp. 45-47.

cruciali, perché indicano il probabile *status quaestionis* su un determinato *liber* aristotelico in un certo periodo storico, e in una certa epoca. Dunque, era necessario che includessi uno di questi commenti, tanto più che le soluzioni interpretative e dottrinali di questo anonimo *magister* sono estremamente significative per capire tanto quelle del *De anima* di Alberto, quanto quelle della *Sententia* di Tommaso (cf. per esempio, Seconda parte, 4, 1c, 2p), esattamente come aveva suggerito la studiosa nella sua introduzione all'edizione del testo⁸⁶. Ancora, in questo campione di attestatori è del tutto assente Pietro Ispano⁸⁷: e la cosa non deve stupire. In effetti, come ha evidenziato Jennifer Ottman, non siamo sicuri di chi sia, e dunque nemmeno a quale periodo appartenga, e come si debba collocare cronologicamente⁸⁸. Di conseguenza, non si è voluto rischiare comprendendolo nell'analisi.

Quanto invece alle criticità espresse da Silvia Donati sull'effettiva appartenenza della *Sententia cum quaestionibus* a Riccardo Rufo⁸⁹, è necessario osservare che la *Sententia* ormai è stata edita sotto il suo nome (2018). Di conseguenza, cercherò di basarmi sulle ricostruzioni di Rega Wood e di Jennifer Ottman, considerando quest'opera come appartenente a Riccardo Rufo⁹⁰. D'altra parte, per quanto riguarda Adamo di Buckfield, non essendo ancora disponibile l'edizione critica del suo commento, ho scelto di impiegare l'ottima trascrizione offerta da Jennifer Ottman al link indicato. In effetti, questa trascrizione è estremamente pregevole. Segnala tutte le omissioni per omoteleuto e presenta anche un proto-apparato delle fonti, in cui la studiosa segnala con precisione quasi tutti i debiti che Adamo contrae dal *Commentarium magnum in De anima* di Averroè⁹¹. Oltretutto, sempre l'edizione critica della *Sententia* di Riccardo Rufo, con il suo possente e dettagliato apparato delle fonti, offre una panoramica senza precedenti dello stato dell'arte relativo all'interpretazione del *De anima* di Aristotele tra gli anni '40 e '50-'60 del Duecento. Costituisce, cioè, una vera e propria svolta per gli studi sul periodo, e, a mio avviso, uno strumento essenziale per la comprensione del commento

⁸⁶ Cf. BERNARDINI, *Introduzione*, in ANONYMI, *Quaestiones* cit., Firenze 2009, p. XLII: «L'intento con cui ci siamo avvicinati a questo testo è stato quello di restituire la testimonianza di un *magister artium* che scrive in un momento storico cruciale per quanto riguarda lo sviluppo dottrinale sull'anima umana, il decennio 1250/60».

⁸⁷ Cf. PIETRO ISPANO, *Comentario al 'De anima' de Aristóteles*, in ID., *Obras Filosóficas*, ed. M. Alonso, II, Madrid 1944 (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía Luis Vives, A3).

⁸⁸ Cf. J. OTTMAN, *Introduction*, 2.4, in RICCARDO, *Sententia cum quaestionibus* cit., p. 55; cf. *ibid.*, pp. 38-39 sulla collocazione cronologica proposta dalla studiosa.

⁸⁹ Cf. S. DONATI, *Goffredo si Aspoll (m. 1287) e alcuni commenti anonimi ai Libri naturales nei mss. London, Wellcome Hist. Med. Libr., 333 e Todi, BC, 23 (Qq. super I de gen. et corr., Qq. super Phys. V, VI). Parte II*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 24 (2013), p. 348 alla nota 110.

⁹⁰ In dettaglio, l'ampia introduzione dell'edizione critica fornisce delle ragioni interessanti e significative per l'attribuzione a Rufo; cf. OTTMAN, *Introduction* cit., 3, pp. 63-132.

⁹¹ Cf. ADAMO DI BUCKFIELD, *In De Anima*, Bologna, Biblioteca Universitaria 2344, ff. 24^r - 53^v, tr. a c. di J. Ottman (<http://rrp.stanford.edu/BuckfieldDAn1.shtml>).

di Tommaso. In virtù di questo straordinario ausilio metodologico, mi sono talvolta riferito anche ad altri commentatori, le cui interpretazioni riportetò in nota nella Seconda parte del lavoro.

Del resto, il motivo di selezione più importante rimane quello di comparatività. E siccome i commenti in forma di *Sententia* dispongono reciprocamente, e in linea definitoria, delle stesse parti e degli stessi elementi fissi, allora sotto l'indicazione di un elemento fisso ho deciso di sussumere l'analisi comparativa di più commenti. In altre parole, se si dispone, in più commenti, oltre a quello di Tommaso, di una *divisio textus*, di una *sententia*, di una *expositio*, di un *notandum*, di un *dubium*, o di una *quaestio*, sotto le indicazioni «(Div.text)», «(Sent.)», «(Exp.)», «(Not.)», «(Quest.)», la mia analisi affronterà comparativamente più commenti, per meglio contestualizzare, contenutisticizzare e, in ultima analisi, determinare il procedimento compiuto dall'Aquinate nel materiale selezionato, ossia nell'espressione di *notandum* selezionata.

Diverse critiche si possono rivolgere a questo tipo di applicazione del profilo metodologico. Per esempio, come rientrerà in uno degli indici il *De anima* di Alberto Magno, che non condivide gli elementi fissi della *Sententia*? *Di fatto*, non può rientrarci, è ovvio, così come non può rientrare *di fatto* un commento in forma questionativa in un tipo di indicizzazione simile a questa. Cionondimeno, *di diritto* sia una parafrasi di Alberto Magno sia un commento in forma questionativa possono essere indicizzati, perché ambedue, e cioè il Teutonico e l'anonimo *magister*, vogliono decorticare la *sententia* del Filosofo, o la *sententia* dei peripatetici. Di conseguenza, sarebbe un errore non includere anche commenti di questa forma nell'analisi, tanto più che riescono, per la loro comunità, ma anche e soprattutto per la loro diversità, a indicare delle caratteristiche macroscopiche dell'esegesi nelle *sententiae*. Del resto, questo tipo di espediente metodologico, ne sono cosciente, rimane imperfetto per molti altri motivi e molti altri difetti che avrei dovuto correggere.

Questo è dunque il profilo metodologico applicato nella ricerca. Non vuole costituire una «novità», e non è nemmeno perfetto. Per questo non si devono proporre «nuovi approcci» di lettura delle pratiche interpretative dell'Aquinate, o di qualsiasi altro autore, e cioè semplicemente perché un unico «approccio» non esiste. Ne esistono diversi possibili, e tutti comportando delle limitazioni, delle imprecisioni e degli errori. In passato, l'autore di questa ricerca ha provato ad adottare profili metodologici simili a quelli di Leo Elders e di Mauricio Narváez, ma quei metodi non analizzavano le *divisio textus*, non enucleavano le *sententiae*, e sembravano tradire le caratteristiche intrinseche del materiale. Oltretutto, né il riassunto né la 'deduzione forzata' riuscivano a garantire alla ricerca il risultato sperato, e cioè la determinazione delle modalità con cui Tommaso interpreta Aristotele. Anche per questi motivi, ho deciso, da ultimo, di articolare e di applicare, a titolo di esperimento, un simile profilo storico-comparativo. Ma è ovvio che semplificazioni sono state compiute, ed errori commessi. Ciò che rimane di significativo, dall'applicazione di questo profilo, è lo scontro di

Tommaso e di più commentatori sull'interpretazione di uno stesso punto del testo aristotelico. Questo è il vero dispositivo metodologico importante, perché dà la possibilità allo studioso di considerare i commenti dell'Aquinate in modo sempre diverso, e dal punto di vista di un commentatore diverso, rendendo così l'analisi e la caratterizzazione dell'esegesi, ma anche del pensiero dell'autore, potenzialmente inesauribile e, al contempo, storicamente probabile.

e) *Etiam si probabiliter illud sciamus. Limiti del profilo metodologico adottato*

Per concludere, in virtù dell'altissimo prezzo dei contributi della ricerca medievistica, non si naviga più a vista, e non è necessario riferirsi a Gadamer, o a Heidegger, per articolare un'analisi sul modo in cui Tommaso interpreta Aristotele. Al contrario, si possono benissimo radere al suolo gli approcci metafisicizzanti e teoreticizzanti, per apprezzare, o almeno tentare di apprezzare, il *Geistesstil*, e cioè lo stile interpretativo e speculativo non solo dell'Aquinate, ma di tanti altri autori la cui conoscenza è irrinunciabile e profondamente significativa sia per la storia della filosofia sia per le scienze e le discipline della cultura in senso lato. Infatti, lo stile speculativo e il paradigma interpretativo che emergono da questi documenti possono essere sottoposti a confronto con i nostri, dopo essere stati rappresentati in un modo storicamente adeguato. Altrimenti, il rischio è quello di confrontare nuovamente un *Geistesstil* contemporaneo con un altro *Geistesstil* contemporaneo, in una spirale del tutto auto-referenziale che non è capace di indicare nulla di diverso e di culturalmente significativo.

Del resto, è chiaro, all'autore di questa ricerca, che il *Geistesstil* prodotto dall'analisi comparativa dei testi è soltanto una rappresentazione storico-filosofica e storiografica del materiale, e cioè un'altra rappresentazione, epistemologicamente parlando. Ciononostante, questa critica si spinge al di là della comprensione di una ricerca storico-empirica, verso il suo referente ontologico, che spetta ad altre discipline caratterizzare. Compito di questa ricerca è dunque soltanto quello di suggerire, o di ipotizzare, la caratterizzazione di un fenomeno e di un individuo storico sulla base di un materiale selezionato. Questa caratterizzazione, o anche rappresentazione storico-filosofica, il *Geistesstil*, è poi funzionale a mettere alla prova un presupposto, come detto, ossia che l'esegesi di Tommaso presenti tanto caratteristiche scientifiche quanto caratteristiche confessionali. Il residuo ontologico, invece, resta al di là della ricerca storico-filosofica, come oggetto di altre discipline.

3. Risultati della ricerca

a) *Funzione generale degli sciendum nella Sententia libri De Anima dell'Aquinate*

La selezione degli *sciendum*, tra le altre espressioni di *notandum* segnalate da Bernardo Bazán, si è rivelata estremamente utile nel mettere alla prova le presupposizioni sulla finalità dei commenti aristotelici di Tommaso esplicitata nel primo capitolo del lavoro. In effetti, la funzione principale degli *sciendum* è risultata, nel complesso, quella di richiamare delle conoscenze ritenute necessarie dall'interprete, per conseguire un'*intelligentia* adeguata della *sententia* del Filosofo. Nella maggior parte dei casi, sulla scorta di Alberto, dei *magistri artium* e di Averroè, le conoscenze richiamate consistono in assiomi, regole di deduzione, o teoremi alla luce dei quali risulta più agevole, per l'interprete, capire l'*intellectus* dell'*auctor* presente nella *littera*.

Avendo complessivamente questa funzione, gli *sciendum* vengono introdotti dall'interprete particolarmente in relazione alla chiarificazione dei *dubia*, delle *quaestiones*, e di tutte le altre incertezze che, sulla *littera* del Filosofo, ha sollevato la tradizione commentaria precedente. In molti casi, si tratta di problemi sollevati dal *Commentarium* di Averroè (cf. per esempio, Seconda parte, 4, 1b, 1c, 1d, 1i, 2a, 2h, 2r, 2v ecc.), altre volte, tra i casi più significativi, dai commenti dei *magistri artium* e dal *De anima* di Alberto Magno (cf. in partic., 2c, 2d). In altri casi, invece, può accadere anche che il *dubium* derivi dal confronto tra il *Commentarium* averroiano e il *liber de anima* di Avicenna (cf. in partic., 2s). In breve, tutte queste fattispecie sembrano evidenziare l'estrema significatività, e anche la completezza, delle definizioni di *notandum* offerte dagli editori di commenti e, più in generale, dalla storiografia medievistica⁹². Difficile, se non impossibile, è in effetti trovare uno *sciendum* in cui l'Aquinate non si comporti come indicato dalle definizioni di Bernardo Bazán, o di Olga Weijers. Anzi, fondamentalmente anche nei casi in cui è difficile ipotizzare una ricostruzione storica adeguata (cf. in partic. 3c), risulta tuttavia probabile ricollegare le notazioni effettuate dall'Aquinate, in presenza di uno *sciendum*, ai *dubia* e alle *quaestiones* sollevati precedentemente dai commentatori della *Vetus*. Del resto, questo rilievo è ragionevole anche sotto il profilo teorico puro. Se infatti *sciendum*, in linea di massima, indica una chiarificazione conoscitiva della *sententia* del Filosofo, questa espressione di *notandum* viene comprensibilmente introdotta laddove si presentano delle incertezze relative alla sua corretta intellesione, e all'intellessione della *littera*. A tal proposito, è

⁹² Cf. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris* cit., p. 12: «La plupart des commentaires de cette époque ajoutent des sections, introduites par *Nota* ou *Notandum quod*, dans lesquelles ils discutent des problèmes issus de la lecture du texte»; cf. BAZÁN, *13th Century Commentaries on De anima* cit., pp. 125-126.

opportuno rilevare inoltre che non mancano, analogamente ai commenti di Alberto Magno, delle notazioni operate dall'Aquinate sul *textus* della sua *translatio* (cf. in partic., 2u), o ancora dei semplici moniti, e dei richiami, a passaggi già spiegati del *textus* del *De anima* (cf. per esempio, 1i, 1j).

In conclusione, la configurazione funzionale dei luoghi della *Sententia* dell'Aquinate, corrispondenti a questa particolare espressione di *notandum*, non sembra smentire l'ipotesi di una destinazione didattica e di un probabile carattere 'didascalico' dei commenti. D'altra parte, ciò non implica una riproposizione delle ipotesi di Marcel de Corte⁹³. Infatti, la *Sententia* non sembrerebbe, in molti casi, un ausilio destinato a chi frequenta per la prima volta lo *studium philosophiae*, ma probabilmente a chi già dispone di una certa preparazione filosofica, come attestano gli *sciendum* verosimilmente più tecnici dell'Aquinate (cf. per esempio, 2j, 2l, 2m, 2n, 3a). Per quanto riguarda invece le altre ipotesi, specialmente quelle relative a una destinazione 'ad uso dottrinale' dei commenti, dove con dottrina intendo ora la *sacra doctrina*, direi che tutti gli studi di occorrenza riguardanti l'*anima intellectiva* (cf. in partic., 1c, 1o, 2d) suggeriscono che non è possibile escludere questa finalità, tanto più che Umberto di Romans è estremamente chiaro, nel corso della sua produzione, sull'*utilitas* delle *disciplinae philosophicae* nell'*ordo* dei *praedicatores*⁹⁴. Tornerò, tuttavia, più avanti su questo punto. Per ora, mi sembrano sufficienti i presenti rilievi. D'altra parte, relativamente all'ipotesi formulata da James Doig, vale a dire che i commenti abbiano una destinazione sostanzialmente «polemica», o «missionaria», per usare un'espressione più in linea con i contributi della storiografia del Novecento, i rilievi, dal mio punto di vista, sono più delicati, e la questione va forse discussa sul piano del *Geistesstil* tommasiano, su cui dunque occorre ora spendere il resto delle considerazioni finali sui risultati.

b) *Qual è il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele? Passaggio al Geistesstil tommasiano*

Dall'analisi dell'esegesi negli *sciendum*, condotta mediante lo strumento storico-comparativo dei commenti dei *magistri artium* e di Alberto Magno, non risulta che Tommaso interpreti Aristotele in un solo modo, ovvero secondo un unico procedimento esegetico. Al contrario, i risultati della ricerca suggeriscono di concludere che interpretare si dice in molti modi. Del resto, questa acquisizione è in

⁹³ Cf. GAUTHIER, *La Paraphrase de Thémistius*, in TOMMASO, *Sententia libri de anima* cit., pp. 276*-281*.

⁹⁴ Cf. UMBERTO DI ROMANS, *Expositio regulae* cit., cap. CXLIV, in ID., *Opera de vita regulari*, ed. J. J. Berthier, Romae 1888, I, pp. 436-437: «Unum est fidei defensio (...). Aliud est destructio errorum eorum (...). Aliud est intelligentia Scripturarum (...). Aliud est fidei corroboratio (...). Aliud est acuitio ingenii ad sciendum parietem Sacrae Scripturae (...). Aliud est virtus motiva (...). Aliud est proprii ministerii honorificatio, de quo erat Apostolus sollicitus (...). Aliud est philosophicae scientiae contemptus (...). Propter haec igitur et alia multa concedi potest studium philosophicum».

linea con i contributi sull'esegesi tommasiana offerti dalla storiografia analizzata, in particolare con quelli di Ceslas Spicq, di Marie-Dominique Chenu, di René-Antoine Gauthier, di Bernardo Bazán, di Gilbert Dahan, di Sten Ebbesen, di Leo Elders e di Mauricio Narváez. Nel complesso, ciò che si può osservare, sul piano fenomenologico della ricerca, è che tutti i contributi convergono nell'attribuire all'Aquinate, in misura maggiore o minore, uno stesso insieme di modalità e di procedimenti esegetici diversi. Questo è un risultato, a prima vista, scontato, ma in realtà significativo per qualsiasi ricerca sul modo in cui Tommaso interpreta Aristotele. Ora, sulla base del profilo metodologico storico-comparativo adottato, sono riuscito, nel complesso, a individuare almeno cinque modalità, o cinque procedimenti, negli *sciendum* della *Sententia libri de anima*:

1. *Homerum ex Homero: Tommaso interpreta il textus di Aristotele e ne spiega la sententia ricorrendo a passaggi più chiari presenti in altri trattati del corpus aristotelicum, in altri liber dell'opera aristotelica interpretata, o nello stesso liber interpretato.*
2. *Homerum ex Hesiodo: interpreta Aristotele ricorrendo a conoscenze scientifiche anteriori ad Aristotele e/o presupposte dall'auctor (per esempio, gli Elementa Euclidis, l'aritmética, la musica, il Timaeus Platonis con il commento di Calcidius.*
3. *Homerum ex Aristarcho: impiegando interpretazioni provenienti dai commentatores autorevoli del Filosofo (per esempio, i Commentatores tardo-antichi, Averroes, Avicenna); e ancora, talvolta impiegando le interpretazioni già effettuate dai magistri artium e da Alberto.*
4. *Homerum ex modernis: stabilendo delle analogie e delle similitudini tra gli usi degli antiqui e quelli dei moderni e tra le opinionones degli antiqui e quelle dei moderni (scil. officium sapientis).*
5. *Homerum ex argumentatione: ricavando argomentativamente un altro sensus con cui determina la sententia del Filosofo.*

(1). Le prime quattro modalità corrispondono sostanzialmente a quelle distinte da Sten Ebbesen nel suo contributo sulle strategie esegetiche dei commentatori di Aristotele del tardo-dodicesimo e tredicesimo secolo⁹⁵. In effetti, Tommaso, analogamente ai *magistri* e ad Alberto, interpreta la *littera* di Aristotele mediante altre *litterae* di Aristotele che ne chiariscono il *sensus*, mettendo così in luce la *sententia* del Filosofo. In questo senso, è interessante notare che, nella pratica interpretativa dei commenti aristotelici, non si trova un'assunzione per la quale ci sia un qualche tipo di alterità, in senso contemporaneo, tra la *littera* e *l'id quod auctor senserit*. Al contrario, per i *magistri*, per Alberto e per Tommaso, è fondamentalmente possibile intendere, a partire dalla *littera*, e dalle *litterae*, la *sententia*

⁹⁵ Cf. EBBESEN, *Exegetic strategies* cit., pp. 49-67.

dell'*auctor*. Assiomi di principio riguardanti l'alterità tra *intentio* e *verba scripta*, *intentio* dell'*auctor* e *intentio* del *lector*, *sententia* dell'*auctor* e *sententia* spiegata dal *lector* non sono, nel complesso, operanti nei commenti aristotelici. Al contrario, il *lector* sembrerebbe essere persuaso del fatto che, dall'esplicazione della *littera*, risulti l'*intellectus* dell'*auctor*, e dunque anche ciò che ha sentito. In particolare, anche l'espunzione delle *divisiones*, delle *sententiae* e delle *expositio textus* altrui sembra basarsi su questa assunzione di fondo. Come ha evidenziato René-Antoine Gauthier, non sembrerebbe trattarsi dunque, per Tommaso, o per Alberto, o per gli *artista*, di svolgere un'attività di pura edificazione privata, di integrazione personale, o di allegorismo spiritualizzante. Piuttosto, si tratta di mettere in luce, secondo le proprie possibilità, e attraverso gli strumenti testuali a disposizione, la *vera sententia* del Filosofo. In altre parole, per riprendere direttamente l'espressione dell'editore leonino, il significato complessivo dell'impresa esegetica è «ex datis verbis optimam sententiam eruere»⁹⁶. Di conseguenza, nessun interprete sembrerebbe essere caratterizzato dalla disillusione di una «impossibilità di principio», nel pervenire a una «ricostruzione», né interessato a effettuare una hegeliana «integrazione». Ma dalla *littera*, e dalle *litterae*, si perveniva alla conoscenza della *sententia* dell'*auctor* e non a una comprensione integrativa.

Allo stesso tempo, gli interpreti medievali considerati sembrano manifestare un'attenzione allo stato delle loro *translationes*, e sembrano anche controllare, nella misura del possibile, le annotazioni effettuate dal traduttore del loro *textus* aristotelico. Non solo: sono perfettamente coscienti, come dimostra anche Ruggero Bacone⁹⁷, della qualità delle loro *translationes*. Ciononostante, nella pratica, non avvertono questo come un limite a fornire un'interpretazione il più possibile oggettiva e competente della *littera* e della *sententia* dell'*auctor*.

(2-3). «Spiritualizzazione», «allegorizzazione», «cristianizzazione», e altre pratiche del caso, argomentate sulla base della frapposizione tra il nostro Aristotele e il loro, sono poi estremamente difficili da rintracciare nell'analisi del materiale. Viceversa, il procedimento «Homerum ex Hesiodo» sembra mettere in luce la competenza degli interpreti medievali nell'affrontare l'interpretazione di Aristotele sul terreno della ragione filosofica e delle *philosophicae disciplinae*: logica, retorica, aritmetica, musica, geometria, astronomia e fisica sono soltanto alcune delle *disciplinae* con cui sistematicamente il *magister* medievale interpreta il Filosofo. Mentre, per poter suggerire che una

⁹⁶ Cf. GAUTHIER, *Num Guillelmus de Moerbeke*, in TOMMASO, *Sententia Libri Ethicorum*, Roma 1969, p. 234*.

⁹⁷ Cf. RUGGERO BACONE, *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages: A Critical Edition and Translation of Bacon's Perspectiva*, I, 1, 4-5, ed. D. Lindberg, Oxford 1996, p. 16: «Quoniam autem non potest textus Aristotelis, propter perversitatem translationis, intelligi ibi sicut nec alibi quasi ubique; et Avicenna fuit perfectus imitator et expositor Aristotiles atque dux et princeps philosophiae post eum, ut dicit Commentator super capitulum de yride; propter quod sententia Avicenne, que plana et perfecta est, adherendum est».

data interpretazione sia «cristianizzante», sarebbe spesso necessario andare a verificare: 1) lo stato delle *translationes* a cui gli interpreti si riferiscono nell'*Aristoteles latinus*; 2) le possibili interferenze delle interpretazioni e delle dottrine veicolate dall'*Avicenna latinus*; 3) le interpretazioni dei *Commentaria* di Averroè; 4) le lezioni comuni del *textus* dei *magistri* della prima metà del tredicesimo secolo; 5) le possibili interferenze provocate dalle dottrine dei *theologi* (per esempio, Filippo il Cancelliere, Giovanni de la Rochelle, Alessandro di Hales, ecc.); 6) le interpretazioni di Alberto Magno (nel caso specifico per Tommaso, e per molti altri autori); 7) e infine, le eventuali interpretazioni dei commentatori tardo-antichi a disposizione dell'interprete.

In breve, per poter concludere, dal punto di vista storico-filosofico, a una interpretazione «cristianizzante» in senso proprio, il ricercatore deve affrontare un'analisi vasta e complessa, che la maggior parte delle volte porta semplicemente a un'interpretazione corrispondente alla modalità esegetica «Homerum ex Aristarcho». Dunque, il variegato e intricato universo di questa modalità interpretativa ingloba talvolta anche quello del primo procedimento «Homerum ex Homero». In effetti, l'*Aristoteles latinus* risulta, in molti casi, insufficiente a rendere conto dell'effettivo significato di un'*auctoritas* aristotelica richiamata (cf. per esempio, 2c, 2f, 2h, 3c). Ma è, come attestano di fatto tutte le edizioni critiche considerate, ad Avicenna, ad Averroè, e ai *magistri* che ci si deve riferire, per valutare in modo pertinente l'*auctoritas* richiamata. Per questo motivo, il materiale analizzato poteva rientrare, in alcuni casi, in più di una delle generalizzazioni, ma è stato rispettato lo stato di cose presente nel materiale, oppure data la precedenza al motivo di comparatività, nella misura in cui rendeva più probabile il suggerimento relativo al procedimento esegetico svolto da Tommaso.

(4). Per quanto riguarda invece il procedimento esegetico più notevole tra quelli distinti da Ebbesen, e rintracciati nel corso dell'analisi dei testi, si tratta sicuramente della modalità denominata «Homerum ex modernis». Come ha osservato lo studioso, questo procedimento esegetico, stabilendo delle analogie tra gli *antiqui* e i *moderni*, e in particolar modo tra le *opiniones* degli *antiqui* e quelle dei *moderni*, come rivela in special modo il *De anima* di Alberto Magno, determina la presenza di interpretazioni di carattere anacronistico e squisitamente confessionale (cf. in partic. 1r). In alcuni casi, si tratta semplicemente, come osserva anche Leo Elders (cf. in partic. 1p), dell'attribuzione ad Aristotele del *processus* secondo i dettami della *disputatio* medievale, altre volte invece il tema risulta essere estremamente delicato, specialmente se ci si rivolge al Teutonico e all'Aquinate. In effetti, per ambedue, sembrerebbe vero dire che, se le *opiones* erronee degli *antiqui* sono analoghe a quelle sostenute dai *moderni*, la loro refutazione, da parte del Filosofo nel *textus*, costituisce il luogo opportuno per evidenziare e stabilire una *veritas* ancora attuale. Beninteso, anche i *magistri artium* risolvono delle *quaestiones* e dei *dubia* attualizzanti nei loro commenti. Ciononostante, mentre i *magistri* non sempre sembrano interessati a determinare perentoriamente le *quaestiones*, offrendo una

solutio definitiva (cf. in partic. 2d), Alberto e Tommaso sembrerebbero avvertire il dovere di farlo. L'urgenza, come emergerebbe da Alberto, sembra motivata dal fatto che alcuni contemporanei commettono gli *errores* degli *antiqui philosophi*, contrari alla *sententia* dei *peripatetici*, mentre, nell'Aquinate, non si trova alcun riferimento a *socii*, o ad altri autori *moderni* riconoscibili. In altre parole, Tommaso sembrerebbe interessato a risalire semplicemente alla radice *antiqua* dell'*error*, estirpata la quale, viene rimosso qualsiasi altro *error* analogicamente collegato al precedente. In breve, in alcuni casi, risulta difficile, se non estremamente arduo, analizzare storicamente il modo in cui procede l'Aquinate in alcuni *sciendum*, senza lo strumento euristico elaborato da René-Antoine Gauthier, vale a dire l'«*officium sapientis*».

L'analisi comparativa con i *magistri*, ma specialmente con Alberto Magno, rivelerebbe in effetti che l'Aquinate svolge, nei commenti aristotelici, questo tipo di procedimento esegetico, e che questo procedimento è diretto non solo, come accade nelle parafrasi del Teutonico, e in dettaglio nelle lunghe *digressio* articolate dal Dottore Universale, a evidenziare la *vera sententia* del Filosofo, ma automaticamente anche a stabilire la *veritas*, di contro alle misinterpretazioni e agli *errores* commessi dagli *antiqui*, e, caso quantomai emblematico per la storiografia medievistica, da Averroè. D'altra parte, il lettore può agevolmente controllare da sé lo studio di questi *sciendum* particolari, per apprezzare il carattere insieme dottrinale, confessionale, ma anche estremamente rigoroso e scientifico di questi luoghi interpretativi (cf. 2d, 3a). In effetti, e paradossalmente, è nel momento in cui vengono svolti questi procedimenti, che l'interprete ricerca una giustificazione testuale 'forte', diversamente da come accade quando procede secondo la generalizzazione «*Homerum ex Homero*».

(5). Del resto, questa caratteristica è attribuibile anche all'ultima generalizzazione individuata, e cioè a quella che ho deciso di nominare «*Homerum ex argumentatione*», sulla base di un enunciato riflesso di Tommaso, presente nelle *Quaestiones de quodlibet* (cf. per esempio, 1c). Ora, questa generalizzazione non è nuova, e coincide sostanzialmente con quelle la cui esistenza era suggerita da Marie-Dominique Chenu, Étienne Gilson e Fernand Steenberghen, per esempio. In breve, sulla base della comparazione e del confronto con il campione di testimoni selezionato, ho ritenuto non inverosimile suggerire che l'Aquinate interpreta Aristotele secondo un *sensus* ricavato «per *argumentationem*» da premesse filosofiche la cui paternità è, di fatto, attribuita al Filosofo, ed è giustificata *ex Homero*, o ancora mediante una *expositio textus* che interessa la *littera* interpretata.

Quando l'Aquinate e i *magistri*, in particolar modo, procedono secondo questa modalità interpretativa, è agevole quindi osservare anche una 'giustificazione testuale forte', e significativamente più forte, rispetto a quando si tratta unicamente di chiarificare una *littera* del Filosofo attraverso un'altra *littera* che, come detto, potrebbe invece coincidere semplicemente con il passaggio corrispondente del *Commentarium* di Averroè. E allora, *ex circumstantia litterae*, - per

come possiamo verbalizzare questa modalità di giustificazione -, oppure ancora, mediante un *auctoritas* considerata affidabile, l'interprete giustifica e, per così dire, 'fonda' epistemologicamente la sua interpretazione, caratterizzandola, infine, come il vero *sensus*, e la *vera sententia*, del Filosofo.

Ora, quando è probabile suggerire la presenza di questa modalità esegetica, non si è forse soltanto di fronte a una semplice 'presunzione di verità', né a una semplice 'presunzione di evidenza', ma anche a un certo tipo di comprensione della *littera* che conferma l'interprete, perché sostanzialmente coincide con il modo di leggere e di concepire la *littera* caratteristico della sua congerie e della tradizione commentaria precedente. In breve, l'esegesi argomentativa dei passaggi dei *libri* di Aristotele che effettua Tommaso lo precede, e ne influenza le possibilità di comprensione del testo. Per questo, è così necessaria un'analisi comparativa dei suoi commenti, perché il Dottore Angelico non è mai il primo, e non è quasi mai il solo, ad aver articolato l'interpretazione di una determinata *littera*: subisce quel tipo di impostazione dalla sua congerie. Con questo, non s'intende dire nulla relativamente al contenuto e alla soluzione speculativa abbracciata dall'Aquinate. Infatti, gli studi di occorrenza rivelano ampiamente l'unicità e la singolarità delle sue soluzioni ai problemi e ai temi considerati dalla storiografia (cf. 1c, 2d, 3a). Si tratta della dottrina filosofica della *forma subsistens*, della risolta *destructio* dell'*opinio* delle *formae* nella *materia*, e nella conseguente posizione dell'unicità della *forma substantialis*. Ancora, è il caso della dottrina aristotelizzante dell'immanentizzazione dell'*obiectum* intellettuale, che rade, *eo ipso*, al suolo, e senza rimedio alcuno, le opzioni platonica e averroiana.

Del resto, relativamente alle soluzioni più «personali» dell'Aquinate, è necessario osservare che, nel corso dell'analisi storico-comparativa, non è stato possibile rilevare che l'autore proceda ad argomentare le sue soluzioni speculative a partire dalle *veritates fidei*. Al contrario, come indica John Wippel, Tommaso procede sempre a partire dai *principia philosophiae*, e, come rivelano i paralleli in altre sue opere, non esiste veramente mai una tensione, o una dicotomia, tra fede e ragione, ma sempre tra 'ragione e ragione'. Si potrebbe quasi dire che, per l'autore, è privo di interesse che, per esempio, l'opzione speculativa di Averroè sia contraria alla *fides*. Chiunque è in grado di capirlo. Viceversa, non tutti sono in grado di capire che l'opzione ipostatizzante e unificazionista dell'*intellectus* sono contrarie agli stessi *principia philosophiae* e alla *vera sententia* del Filosofo (cf. in partic. 3a). E allora, è questo il vero e proprio terreno di scontro, e di ufficio sapienziale, a cui devono rivolgersi le energie e le competenze razionali, filosofiche e scientifiche del *doctor-lector* dell'*ordo fratrum praedicatorum*.

c) *Oggettività, soggettività, fedeltà, originalità, scientificità e confessionalità: rappresentazione quantitativa del Geistesstil tommasiano*

L'analisi qualitativa del *Geistesstil* tommasiano è dunque estremamente significativa in relazione agli interrogativi, e ai «problemi difficili», che sono stati posti di fronte a questa ricerca. D'altra parte, non trattandosi in nessun modo di un confronto fede-ragione, nei commenti aristotelici, ma soltanto di ragione e ragione, rimane soltanto un problema a cui occorre ora tentare di fornire una risposta, e cioè il problema di Martin Grabmann, e di Jean-Pierre Torrell: com'è l'esegesi di Tommaso nei commenti aristotelici? Si tratta di un'esegesi oggettiva o di un'esegesi soggettiva? Oppure ancora è fedele, od originale, scientifica, o confessionale?

L'analisi qualitativa da sola non può rispondere. In effetti, sebbene l'analisi storico-comparativa, suggerendo la caratterizzazione epistemica dei procedimenti e delle modalità esegetiche compiute dall'Aquinate, indica anche la presenza di diversi gradi di oggettività e di soggettività, così come di scientificità e di confessionalità, a seconda della modalità esegetica analizzata, non dà tuttavia una visione sinottica, e integrale, capace di rispondere a questo interrogativo. In effetti, per garantire questa visione sinottica, è necessaria un'analisi di tipo quantitativo. Si è dunque proceduto a conteggiare, tramite un foglio di calcolo Excel, quante volte Tommaso procede in accordo a una modalità esegetica, piuttosto che a un'altra, in modo da fornire al lettore una rappresentazione quantitativa del *Geistesstil*, che sia in grado di illustrare una probabile risposta agli interrogativi da cui ha preso avvio questa ricerca.

D'altra parte, occorre sottolinearlo, non s'intende deprezzare, in tal modo, il valore dell'analisi storico-filosofica. In effetti, solo l'analisi storico-filosofica può indicare, come esplicitato nel paragrafo precedente, il grado di oggettività dei procedimenti e delle modalità esegetiche probabilmente rilevate nel materiale. Quando, per esempio, la modalità esegetica svolta dall'Aquinate è «Homerum ex Homero», e dunque la *littera* aristotelica è enucleata ed evidenziata mediante un'altra *littera* aristotelica, è infatti estremamente ragionevole dire che il procedimento compiuto da Tommaso è più oggettivo, e cioè fondato sul *textus* del Filosofo, piuttosto di quando sembrerebbe procedere secondo la generalizzazione «Homerum ex Aristarcho», o secondo la modalità «Homerum ex modernis», che è eminentemente soggettiva, e confessionale. Similmente, l'analisi storico-filosofica indica in maniera abbastanza esplicita che, quando Tommaso 'ricava' un *sensus* argomentativamente, non sarà agevole suggerire che l'interprete proceda solo scientificamente, e in special modo perché è lui che, raziocinativamente, ha individuato il *sensus* e quella che, secondo lui, è la *vera sententia* del Filosofo. Del resto, l'analisi qualitativa della storia della filosofia, sotto il suo profilo, l'interesse e la strumentazione euristica del suo ambito disciplinare, indica anche che non è

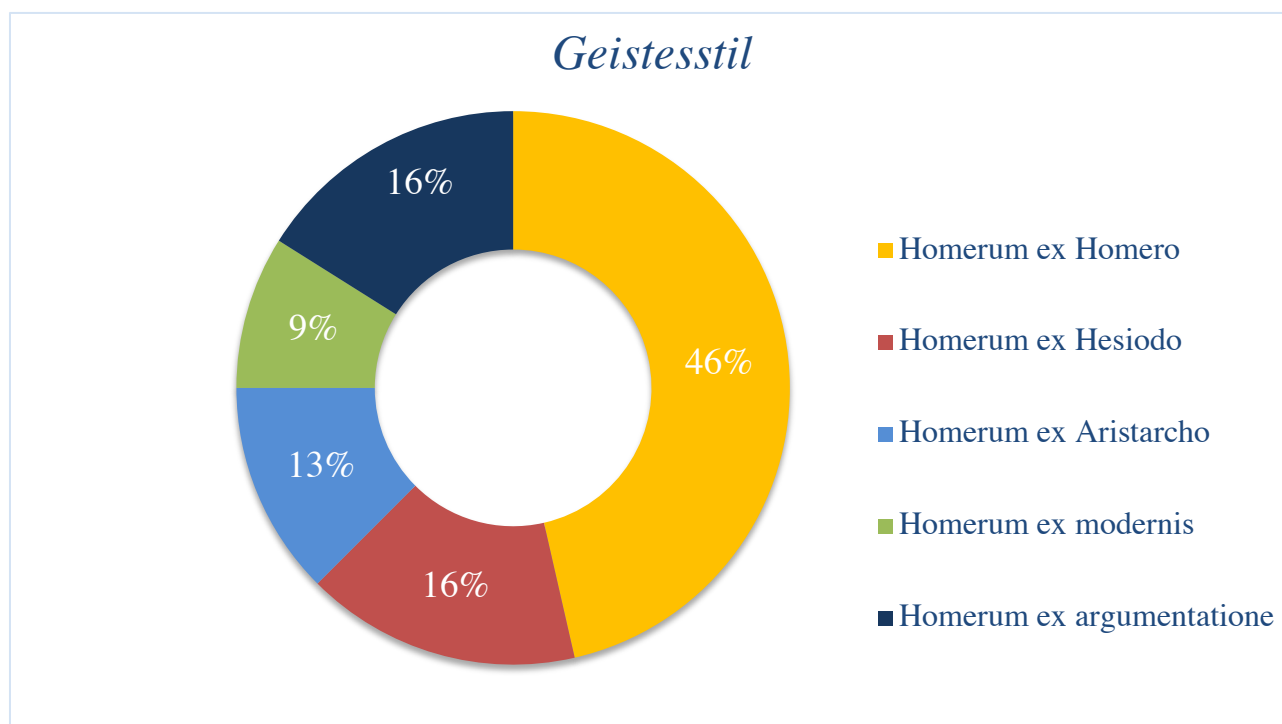
sempre possibile 'decretare' un procedimento come semplicisticamente solo oggettivo, o solo soggettivo. Dipende dal caso particolare, e dalla selezione singola di materiale: universalizzare, e sinottizzare, come fa l'analisi quantitativa, con le sue rappresentazioni, non è veramente mai un'operazione senza conseguenze. Ma, come detto, si ha, in molti casi, una proporzione inversa tra qualità e quantità negli studi umanistici, e nell'oggettualità tutta 'noetica' delle discipline della cultura.

Compiute queste fondamentali precisazioni, che servono per analizzare con spirito critico il *Geistesstil* tommasiano prodotto da questa ricerca, occorre dunque domandare quante volte Tommaso procede in un modo, e quante volte in un altro. In tal modo, infatti, si avrà quello sguardo sinottico, e integrale, con cui è agevole poi farsi un'idea complessiva di come l'Aquinate procede in alcuni dei luoghi «più personali», e significativi, come dice Bernardo Bazán, dei suoi commenti aristotelici.

Ora, in base ai conteggi effettuati, il quadro quantitativo è che, nella maggior parte dei casi, e cioè in 26 sui 56, Tommaso procede secondo la generalizzazione «Homerum ex Homero». In 7 casi, invece, procede secondo la generalizzazione «Homerum ex Aristarcho», mentre in 9 casi totali, secondo la generalizzazione «Homerum ex Hesiodo». Procede, infine, secondo la generalizzazione «Homerum ex modernis» in 5 casi, mentre secondo la generalizzazione «Homerum ex argumentatione» in 9 casi totali.

Homerum ex Homero	1, 4, 5, 6, 8, 9, 10, 19, 20, 21, 23, 25, 26, 31, 32, 35, 37, 39, 41, 43, 48, 50, 52, 54, 55, 56 <i>Tot. 26</i>
Homerum ex Aristarcho	2, 38, 40, 42, 44, 45, 53 <i>Tot. 7</i>
Homerum ex argumentatione	3, 14, 15, 16, 23, 33, 34, 36, 47 <i>Tot. 9</i>
Homerum ex Hesiodo	7, 11, 12, 13, 18, 27, 28, 29, 30 <i>Tot. 9</i>
Homerum ex modernis	17, 24, 46, 49, 51 <i>Tot. 5</i>

Di conseguenza, in termini percentuali, si potrebbe dire che, nel 46% dei casi, l'Aquinate interpreta Aristotele con Aristotele, nel 13% dei casi interpreta il Filosofo mediante l'interpretazione di un commentatore autorevole, nel 16% dei casi lo interpreta con l'ausilio delle *disciplinae philosophicae*, in un altro consistente 16%, invece, interpreta Aristotele argomentativamente, e soltanto nel 9% dei casi in base al procedimento anacronistico e sapienziale.



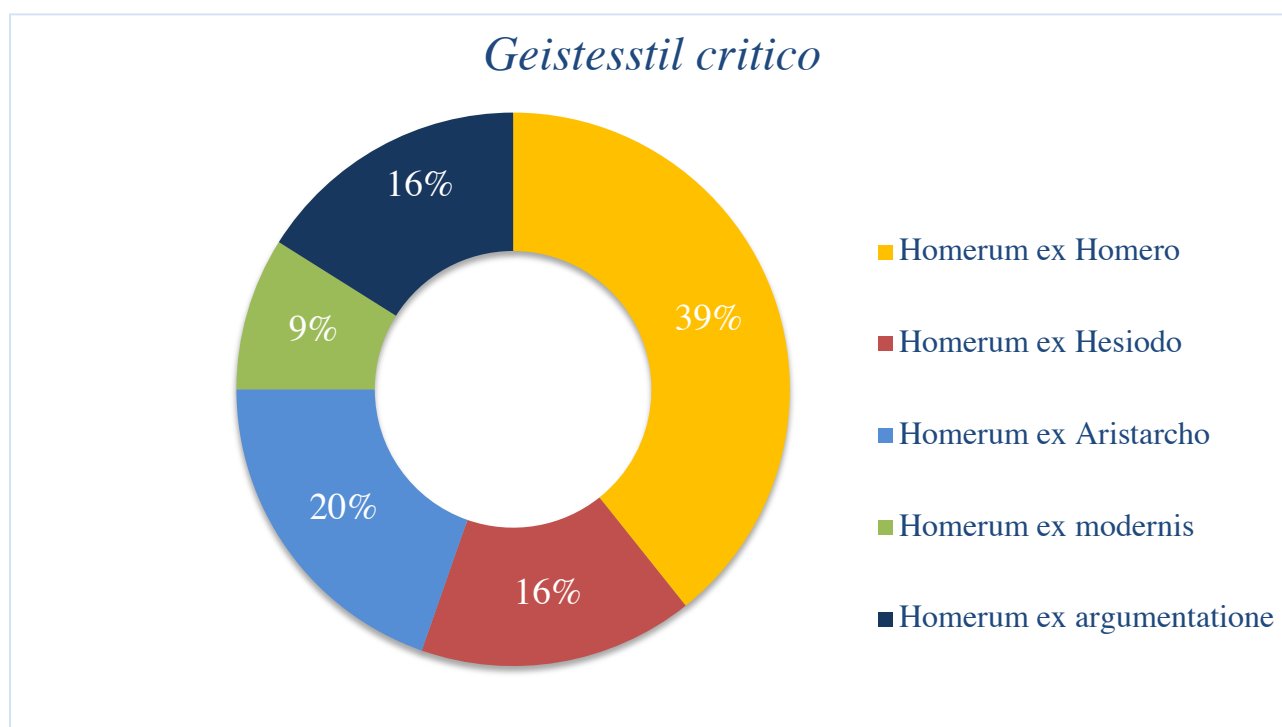
Le percentuali così ripartite mettono sufficientemente in evidenza, dal punto di vista dell'autore di questa ricerca, la doppia componente dell'esegesi tommasiana nei commenti aristotelici, ossia, come chiarisce Umberto di Romans nell'*Expositio regulae*, il doppio compito del vero *doctor* e del vero interprete domenicano: quello di esporre il pensiero dell'*auctor*, ma anche quello di metterci del suo⁹⁸. In effetti, la parte sinistra e la parte destra del grafico sono quasi perfettamente bilanciate, e si può così riconoscere tanto la componente oggettiva dell'interpretazione basata sulla *littera* del Filosofo, quanto l'intervento autonomo del commentatore nella determinazione della sua *sententia*.

D'altra parte, è possibile anche effettuare delle osservazioni e dei calcoli più critici e approfonditi. Da almeno quattro studi di occorrenza, risulta infatti che l'Aquinate stia interpretando *ex Aristarcho* piuttosto che propriamente *ex Homero*, e la percentuale può essere valutata ancora più criticamente in base ai rilievi dell'editore leonino⁹⁹, che ha elencato tutti i passaggi della *Sententia* in

⁹⁸ Si veda in particolare il capitolo relativo alle *reprehensibilia* nei *doctores* dell'*ordo*; cf. UMBERTO, *Expositio regulae* cit., CLI, [pp. 457-459], in partic. pp. 458-459: «Sunt iterum aliqui qui sensui suo nimis innituntur in docendo quae a se habent; contra illud *Prov. 3*: Ne innitaris prudentiae tuae. Alii vero nimis alienis, nihil de suo proferentes, contra quod dicit sapiens: Illum eruditorem elige quem magis in suis miseris quam alienis. Nihil magnificum docebit qui a se nihil didicit: falso magistri vocantur auditorum narratores; sic audiendi sunt ut qui recensent rumores». Di conseguenza, il vero *magister* deve essere in grado di trovare una giusta *medietas*; cf. *ibid.*, p. 459: «inter dicendum de suo et alieno».

⁹⁹ Cf. GAUTHIER, *Le Commentaire d'Averroes*, in TOMMASO, *Sententia* cit., pp. 225*-235*.

cui l'Aquinate sembrerebbe di fatto riprendere l'interpretazione di un *Commentarium* di Averroè, piuttosto che l'*auctoritas* del *textus* aristotelico citato.



In questo caso, la ripartizione si fa ancora più interessante, perché la quantità della generalizzazione «Homerum ex Aristarcho» passa dal 13% al 20%: un risultato, quest'ultimo, abbastanza sintomatico delle difficoltà storico-critiche elencate sopra. E si potrebbe continuare, valutando anche più approfonditamente i risultati dell'analisi quantitativa, e conteggiando alcuni dei casi che rientrano sotto la generalizzazione *ex modernis* e *ex argumentatione* anche sotto la generalizzazione *ex Homero*, dato che presentano, in ultima analisi, quella che ho chiamato la giustificazione testuale 'forte' ricercata ed effettuata dall'interprete. In questo modo, la rappresentazione quantitativa del *Geistesstil* si sbilancerebbe nuovamente sulla parte destra del grafico, offrendoci un altro risultato interessante. Ciononostante, continuerebbe ad essere solo una rappresentazione storiografica e storico-filosofica, esattamente come tutte le altre e, in ultima analisi, soltanto come una tra le molte possibili.

d) *Considerazioni finali: il senso della personalità speculativa di Tommaso*

Valore filosofico, valore teologico, scientificità, confessionalità: nessuna di queste caratteristiche si oppone veramente nell'esegesi dei commenti aristotelici del XIII secolo. I *magistri artium* degli anni '40 e '50 del Duecento sanno infatti perfettamente distinguere su quale piano si colloca la loro attività interpretativa dei testi aristotelici. Del resto, non è proprio l'Anonimo maestro del ms. della Biblioteca

Nazionale di Roma V. E. 828 a rivelare la piena consapevolezza che «Aristotiles non erat catholicus», e quindi che non avrebbe mai potuto alludere alla condizione dell'*anima intellectiva* «post mortem, set ante *resurrectionem*»?

Si autem [*scil.* Aristotiles] fuisset catholicus, aliter posset exponi quod post <mortem, set ante> resurrectionem habebit homo intellectivam animam, set non alias differencias anime, tunc tamen erit incorporalis. Istud tamen non intellexit, quod non erat catholicus¹⁰⁰.

Di che stupirsi, allora, se Alberto Magno e Tommaso d'Aquino curano sempre di procedere sul terreno della ragione filosofica nei loro commenti aristotelici? E ancora, dov'è la meraviglia, nel leggere le stesse distinzioni epistemiche tra *fictio*, *ratio* e *fides*, nella *Sententia libri Physicorum* del *doctor angelicus*¹⁰¹? «Facile est videre»! Sono considerazioni semplici, quasi banali, quelle con cui ci si accorge che le *opiniones* di alcuni *philosophi* sono contrarie alla *fides catholica*¹⁰². Difficile, invece, è vedere che quelle stesse *opiniones* sono contrarie ai *principia philosophiae* e alla *sententia* stessa del Filosofo, al contempo *auctoritas* scientifica, e *auctor* dei *libri* che quella scienza contengono.

Fedeltà, originalità. Dove si possono opporre nella produzione commentaria e interpretativa, laddove Umberto di Romans, autorevolissimo maestro generale dell'*ordo fratrum praedicatorum*, dice che unico vero *doctor*, e unico vero *sapiens*, è chi dispone secondo *medietas* di tutte le virtù possibili immaginabili? O forse il vero *doctor* non è colui che sa sempre come collocarsi tra la *brevitas* e la *prolixitas*, tra la *tarditas* e la *velocitas*, tra la *sollicitudo* e l'*ornamentum*, tra il dire secondo il suo *ingenium* e l'*ingenium* altrui? Da questo punto di vista, anche i *magistri artium* rivelano il possesso di eccezionali virtù, tanto che ci si potrebbe legittimamente domandare quale sia il senso della personalità speculativa dell'Aquinate. Qual è? Cosa c'è di proprio, di caratteristico, di personale, di unico e di irripetibile in questo autore, le cui fonti biografiche hanno decantato come grande

¹⁰⁰ ANONYMI, *Lectura in Librum de anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V. E. 828, II, 3, ed. Gauthier, Grottaferrata 1985 (Spicilegium Bonaventurianum, XXIV), p. 171, 158-161.

¹⁰¹ Cf. TOMMASO, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, VIII, 3, in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. II, Romae 1886, p. 374: «(...) sicut dixerunt Empedocles et Anaxagoras: sic enim dicere sicut ipsi posuerunt, assimilatur cuidam *figmento*, quia scilicet *absque ratione* hoc ponebatur; omne enim quod ponitur *absque ratione* vel *auctoritate divina*, *fictitium* esse videtur. *Auctoritas* autem *divina* praevallet etiam *rationi humanae*, multo magis quam *auctoritas* alicuius *philosophi* praevaleret alicui *debili rationi* (...). Non ergo assimilantur *figmento* quae per *fidem* tenentur, licet *absque ratione* credantur: credimus enim *divinae auctoritati* (...)

¹⁰² Cf. ID., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 9, sol., in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XXIV/2, Roma 2000: «Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre (...). Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera *principia philosophie* (...). Manifestum est etiam quod haec positio repugnat *verbis Aristotilis*»; cf. anche ID., *De unitate intellectus* cit., in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XLIII, Roma 1976, p. 291.

innovatore nei commenti aristotelici? Tolomeo di Lucca non ha forse detto questo? Non ha suggerito la *novitas*, e il genio, del «novo modo tradendi»?

Se si scorrono le generalizzazioni del *Geistesstil*, si fa fatica a scorgere qualcosa di nuovo. Tommaso interpreta Aristotele con Aristotele esattamente come Alberto e i *magistri artium*, impiega e suppone Avicenna e Averroè come loro, utilizza le *humanae institutiones* non meno di loro e come loro, ricava *sententiae* raziocinative al pari dei suoi predecessori, e più o meno negli stessi punti del *textus* aristotelico in cui lo fanno i suoi predecessori. In breve, chi è Tommaso d'Aquino? Qual è il senso della sua personalità speculativa? L'unico dettaglio della sua esegesi che lo smarca dai *magistri* è l'ufficio sapienziale, quando interpreta *ex modernis*. Ma non era forse Alberto Magno già l'araldo, e il campione indiscusso, di questo modo di fare? In parte sì, e in parte no. Sì, perché è lui ad additare, negli *errores* degli *antiqui*, e dei platonizzanti, quelli dei suoi contemporanei, e dei suoi *socii*, di cui ci fa capire spesso anche troppo della loro identità. No, invece, perché Tommaso non ha bisogno di fare nomi, non deve «indicare i responsabili». Al *doctor angelicus* è sufficiente estirpare la causa dell'*error*, per scuotere dalle fondamenta chiunque lo compia, a prescindere dall'*hic et nunc*. E allora, invano James Doig e Alain de Libera¹⁰³ cercheranno i bersagli di Tommaso d'Aquino nei commenti aristotelici e nel *De unitate intellectus*; e questo perché il *doctor angelicus* non è il *doctor universalis*, non si perde in additate triviali, e non si gonfia di una presunta sapienza. Ma è l'errore, non l'errante, e sono gli *averroistas*, non lo sventurato Sigieri, verso cui il frate predicatore deve rivolgere la sua attenzione. Perciò, non si deve neanche andare troppo lontano. Questo è il senso della personalità speculativa dell'autore: Tommaso è un *lector*, e un *doctor*, dell'*ordo fratrum praedicatorum*.

¹⁰³ Cf. A. DE LIBERA, *Introduction*, in TOMMASO, *Contre Averroès. L'Unité de l'Intellect Contre les Averroistes suivis des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, tr. fr., Paris 1994, pp. 9-73; cf. J. DOIG, *Aquinas' Philosophical Commentary on the Ethics*, Dordrecht 2001, p. XVI: «Aquinas's commentary will be seen as intended to propose the correct interpretation of the *Ethics* that had eluded earlier commentators».

PARTE SECONDA

Testi

CAPITOLO 4

GLI SCIENDUM DELLA SENTENTIA LIBRI DE ANIMA

1. L'esegesi negli *sciendum* del primo libro *De anima*

a) *Homerum ex homero*¹: *passaggi più chiari per passaggi più oscuri*

1. Circa primum sciendum est quod omnis sciencia bona est, et non solum bona, verum etiam honorabilis, nichilominus tamen in hoc una sciencia superexcedit aliam. Quod autem omnis sciencia sit bona, patet, quia bonum rei est illud secundum quod res habet esse perfectum, hoc enim unaqueque res querit et desiderat; cum igitur sciencia sit perfectio hominis in quantum homo, sciencia est bonum hominis².

Il modo più diffusamente impiegato dai maestri delle arti, da Alberto e da Tommaso, nella spiegazione della *sententia Aristotelis*, è il ricorso a passaggi più chiari dei *libri* aristotelici³. Questo ricorso è per lo più motivato dalla presenza, nel passaggio impiegato, di un principio, di una definizione, o in genere di una conoscenza scientifica, necessaria alla comprensione del significato della *littera* del Filosofo. In quanto tale, questo modo di interpretare potrebbe essere giudicato come puramente letterale. Tuttavia, ciascun commentatore, in alcuni casi, ricorrendo agli stessi identici passaggi dei *libri* del Filosofo, trae conclusioni diverse, spiegando così autonomamente il significato del testo aristotelico. Di conseguenza, secondo questa modalità, la fedeltà e l'autonomia esegetica dei

¹ Nel corso dell'analisi di occorrenza mi riferirò di frequente alle espressioni impiegate da Sten Ebbesen per descrivere l'esegesi di Aristotele dei commentatori medievali; cf. S. EBBESEN, *Exegetic Strategies in Late XIIth and XIIIth Century Logical Commentaries*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon - I. Moulin, Paris 2019, pp. 49-67.

² TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri De Anima*, I, 1, in *Opera Omnia*, Ed. Leonina, t. XLV/1, Roma - Paris 1984, p. 4, 43-53 ss.

³ Si tratta di una pratica esegetica di carattere eminentemente interdisciplinare nel XIII secolo; cf. per esempio BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Breviloquium*, in *Opera Omnia*, prolog., cap. 6, t. V, ed. PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1893, p. 207: «Cum enim ipsa sub una littera multiplicem tegat intelligentiam, expositor debet abscondita producere in lucem et illam eductam manifestare per aliam Scripturam magis patentem»; cf. anche L.-J. BATAILLON, *Les Conditions de Travail des Maîtres de l'Université de Paris au XIII^e siècle*, in «Revue de Sciences Philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 417-433.

commentatori sono in certi casi inseparabili, nonostante il criterio sembri puramente letterale. Per stabilirlo, occorre dunque valutarne l'impiego caso per caso.

(*Div. text.*). Il primo libro *De Anima* della *Translatio vetus* viene inizialmente diviso dai diversi commentatori in una parte proemiale e in una parte esecutiva (403 b 24)¹. Questa macrodivisione, introdotta da Riccardo Rufo, da Adamo di Buckfield e dall'Anonimo di Gauthier, comprende l'intero primo capitolo del testo, in cui il Filosofo annovera la scienza dell'anima tra le discipline buone e degne di onore, chiarisce il soggetto del trattato, ossia la conoscenza della natura e dei principi propri dell'anima, ed espone una serie di difficoltà che caratterizzano questa disciplina filosofica nello specifico².

La parte proemiale viene ulteriormente divisa e suddivisa in diversi modi dai diversi commentatori. La suddivisione di Riccardo Rufo descrive un movimento di progressiva specificazione dell'intento aristotelico. In effetti, la prima parte si divide in due: nella prima Aristotele chiarisce la sua intenzione, mentre nella seconda chiarisce ciò che è secondario ad essa. La prima si suddivide ulteriormente in due parti, e mentre nella prima chiarisce ciò che rientra principalmente nel suo intento, nella seconda determina la sua appartenenza alle discipline della natura. Infine, nella prima, Aristotele determina, in ultima analisi, la sua intenzione chiarendo perché si deve trattare dell'anima (*de quo*), e per quale motivo l'anima rientra tra le scienze buone e degne di onore (*ad quid*). Anche le *divisiones* e le *subdivisiones* dell'Anonimo di Gauthier descrivono questa progressiva specificazione. Mentre però Riccardo si serviva di un altro schema nella divisione, l'Anonimo di Gauthier impiega, non senza riserve, lo schema delle quattro cause, per descrivere complessivamente ed esaustivamente l'intenzione di Aristotele:

Pars prima dividitur in quatuor partes, quoniam in proemio tangit Aristoteles quatuor causas sui operis, et secundum hoc dividitur in quatuor partes penes causas quatuor. In prima tangit causam finalem; in secunda, materialem, cum dicit: *Inquirimus autem considerare* (402 a 7); in tercia, formalem, cum dicit: *Primum autem fortassis necessarium* (402 a 22); in quarta, efficientem, ibi: *Dubitaciones autem habent* (403 a 3)³.

¹ RICCARDO RUFO, *Sententia cum quaestionibus in libros De anima Aristotelis*, I, I, Pars prima, ed. J. Ottman - R. Wood, Oxford 2018, p. 197, 4-5: «Iste liber de anima dividitur in duas partes, scilicet in partem prooemiale et executivam; cf. anche ADAMO DI BUCKFIELD, *In De Anima*, I, I, Pars 1, ms. Bologna, Biblioteca Universitaria 2344, f. 24^r, tr. lat. a c. di J. Ottman, n. 3: «Dividitur autem illa scientia quae est de anima in duas partes primo, scilicet in prooemium et tractatum. Et incepit tractatus ibi, «Principium autem quaestioni» etc (403 b 24)»; cf. anche ANONYMI MAGISTRI, *Lectura in Librum De Anima*, I, 1, ed. R.-A. Gauthier, Grottaferrata 1985 p. 4, 95 ss.

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio Vetus, versio deterior*, in *Ibid.*, 402 a 1-403 b 24, pp. 1-15 e 34-35.

³ ANONYMI, *Lectura*, I, 1, p. 4, 97-107; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, Pars Prima, p. 97, 10-25.

L'Anonimo non è però soddisfatto dell'applicazione di questo schema, perché la *causa efficiens* non viene particolarmente toccata dal Filosofo, se non in maniera incidentale, in quanto cioè l'*artifex* parla in prima persona; e dunque, pone, in ultima analisi, una semplice divisione in una parte principale e una parte incidentale, in cui vengono comunque inserite le quattro cause, sebbene in una modalità che è ora più in linea con quella di Riccardo¹.

D'altra parte, Adamo di Buckfield si impegna in una divisione del proemio essenzialmente quadripartita, anche se non mediante lo schema delle quattro cause. In dettaglio, Adamo riconosce una speciale significatività al *Commentarium* di Averroè, citandolo di frequente nel corpo della sua *Sententia*, e ancora riprendendone e valutandone le interpretazioni principali. In questo senso, il Maestro inglese sottolinea l'importanza della nota del Commentatore arabo sulla 'portata retorica' del testo aristotelico. In effetti, il Filosofo intende inizialmente muovere il lettore all'*amor* per la *scientia de anima*, conferendo così all'attestazione della *necessitas* di questa disciplina scientifica. In secondo luogo, invece, Aristotele dà l'intenzione di questa disciplina scientifica ed espone le difficoltà circa l'intento e il modo. E ancora, in terzo luogo, determina a quale parte della filosofia appartenga, vale a dire la *Physica*, e infine il modo di procedere nella trattazione dell'anima².

Ora, l'influsso della comprensione testuale dei Commentatori della *Vetus* sulla lettura di Tommaso della *recensio moerbekana* è particolarmente evidente e significativo, non solo sul piano della macro-divisione in parte proemiale ed esecutiva, ma anche in relazione alla suddivisione più specifica e interna della parte proemiale. In effetti, come evidenzia la *divisio textus* del terzo capitolo della *Sententia*, il Filosofo «supra» ha posto il proemio, nel quale ha dato la sua intenzione e il soggetto della trattazione, e le difficoltà conesse a quest'opera, ma «hic», vale a dire da 403 b 24 in poi, prosegue con il trattato vero e proprio:

Principium autem questionis etc. Supra posuit Philosophus prohemium in quo et intentionem suam et quid agendum et difficultatem huius operis ostendit; hic vero prosequitur tractatum secundum ordinem repromissum³.

¹ Cf. *ibid.*, pp. 4-5: «Set quia causa efficiens non multum tangitur in sciencia nisi incidenter secundum quod artifex loquitur in prima persona, ideo aliter dividimus prohemium in partes duas (...)».

² Si noti che l'interpretazione tendenzialmente retorica dei commentatori medievali potrebbe derivare da Averroè; cf. ADAMO, *In De Anima*, l. 1, Pars 1, f. 24^r, n. 4: «In prooemio quattuor facit. Primo dat necessitatem huius scientiae, et incipit ab hoc, ut vult Commentator, ut inducat nos «ad amorem scientiae» (...)»; cf. AVERROÈ DI CORDOVA, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima*, I, 1, ed. S. Crawford, Cambridge 1953, (CCAA, VI/1), pp. 3-4: «Et incepit sermocinari ita inducendo homines ad amorem scientie».

³ TOMMASO, *Sententia*, I, 3, p. 13, 1-5.

Inoltre, l'influsso della comprensione della *Vetus* dei maestri delle arti si palesa particolarmente nella suddivisione interna della parte proemiale, in cui Tommaso sembra di fatto riprendere e applicare, come ha evidenziato Jennifer Ottman, una notazione proveniente dalla *Rethorica ad Herennium*, presente in Riccardo Rufo. In accordo al testo pseudo-ciceroniano, tre cose sono richieste alla completezza di un proemio, vale a dire: 1) l'*illud de quo* che produce l'attenzione dell'uditore; 2) l'*illud ad quid*, per renderlo benevolo; 3) e l'*illud qualiter*, al fine di ammansirlo¹. Tommaso si serve chiaramente di questo schema proveniente dai commentatori della *Vetus*. Tuttavia, diversamente dal campione di testimoni preso in considerazione, lo applica e se ne serve continuamente nel corso del primo capitolo, dopo averne giustificato sul piano circostanziale la presenza nella *littera* delle prime linee del *De Anima*. In effetti, chi scrive un proemio fa tre cose che sono necessarie in qualsiasi proemio, vale a dire: 1) rende l'uditore benevolo, evidenziando l'*utilitas* della *scientia*; 2) lo rende docile, premettendo l'*ordo* e la *distinctio* del trattato; 3) e lo rende attento, attestando le *difficultates* che lo caratterizzano.

Que quidem tria Aristoteles facit in prohemio huius tractatus: primo enim ostendit dignitatem huius sciencie; secundo vero ordinem huius tractatus, quid sit scilicet et qualiter sit tractandum de anima, ibi: *Inquirimus autem*; tercio vero ostendit difficultatem huius sciencie, ibi: *Omnino autem et penitus difficillimorum* etc. Circa primum duo facit: primo enim ostendit dignitatem huius sciencie; secundo utilitatem eius, ibi: *Videtur autem et ad veritatem* etc².

Aristotele dunque, scrivendo un proemio, fa queste tre cose: 1) evidenzia la *dignitas* della *sciencia de anima*; 2) l'*ordo* di questo trattato, su quale soggetto verba e in che modo tratti dell'anima; 3) e dimostra le *difficultates* di questa *sciencia*. Ora, però, il Filosofo, in primo luogo, dichiara che la *sciencia de anima* rientra tra le *bona laudabilia* e le *bona honorabilia*. Di conseguenza, per prima cosa chiarirà perché la *sciencia de anima* vi rientri, e dunque disponga di una sua *dignitas* che deve suscitare la *benivolentia* dell'*auditor*.

(Not.). Pertanto, il Filosofo comincia il primo libro del *De Anima* includendo la *sciencia de anima* non solo tra le scienze che giudichiamo buone e lodevoli (*scil.* «laudabilia»), ma anche tra le

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, I, p. 197, 15-20: «Et exiguntur haec tria in omni prooemio quod est complete prooemium, ut scilicet per illud de quo fiat auditor intentus, per illud autem ad quid fiat benevolens, per illud autem qualiter fiat docilis»; cf. anche PS.-CICERONE, *Herennium libri IV De Ratione Dicendi*, I, IV, 7, ed. E. Page, Cambridge 1964, p. 12: «Quoniam igitur docilem, benivolum, adentum auditorem habere volumus, quo modo quidque effici possit aperiemus»; cf. l'apparato critico di R.-A. GAUTHIER, in *Sententia libri De Anima*, I, 1, p. 4, alla nota 24-32.

² TOMMASO, *Ibid.*, I, 1, p. 4, 30-40.

scienze che giudichiamo degne di onore (*scil.* «honorabilia»)¹. Già nelle *Sententiae cum quaestionibus* e nei commenti in forma questionativa, come quello dell'Anonimo di Bernardini, il testo suscita delle perplessità tra i maestri delle arti². In effetti, lo stesso Averroè, nel *Commentarium magnum*, notava la necessità di distinguere lo statuto epistemologico della *sciencia de anima* da quello di un'altra delle *scientiae* nobili e degne di onore, la *Metaphysica*³. Di conseguenza, i maestri compresi tra gli anni 40' e 50' del duecento, cercano di stabilire principalmente in che senso la *sciencia de anima* rientri tra le *bona e honorabilia*, pur non essendo nobile, ammirevole e degna di onore come la *Metaphysica*. E le *rationes* addotte dai maestri hanno certamente un peso considerevole sullo *Sciendum* aperto da Tommaso. Tuttavia, la sua spiegazione generale (*scil.* «sententia in generali»), del perché la *sciencia de anima*, per il Filosofo, vada annoverata non solo tra le *laudabilia*, ma anche tra le *honorabilia*, appartiene a un *milieu* già posteriore, ossia quello dominato dall'influentissimo *De Anima* di Alberto Magno (1254-57 ca.), che, come ha sostenuto René-Antoine Gauthier, l'Aquinate tiene di frequente sotto gli occhi, mentre lavora alla redazione della sua *Sententia*.

In effetti, è l'elegante capitolo del *De Anima* di Alberto, in cui la sintassi accorciata del testo aristotelico entra a far parte di un periodare in stile ciceroniano, - lontano dall'immediatezza e dalla scarna logicità dei maestri delle arti -, quello in cui si rintracciano le principali analogie argomentative con lo *sciendum* tommasiano, specialmente per il ricorso, nella spiegazione, a passaggi paragonabili dell'*Ethica Nicomachea*. Nessuno deve meravigliarsi, spiega il Teutonico, se diciamo che ogni *scientia* rientra nel numero delle cose buone e degne di onore, perché ci sono alcune *scientiae* che non cerchiamo per sé (*propter se*), ma perché ci conducano ad altre (*ad alia*), come le *sermocinales*,

¹ ARISTOTELE, *Translatio nova, versio S. Thomae*, in *Ibid.*, 402 a 1-4, p. 3: «Bonorum et honorabilium noticiam opinantes, magis autem alteram altera aut secundum certitudinem aut ex eo quod meliorum quidem et mirabiliorum est, propter utraque hec anime ystoriam rationabiliter utique in primis ponemus».

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, I, p. 199, 80: «Item, dubitatur super hoc quod dicit scientiam esse meliorem, quia est de subiecto meliori»; cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 1, p. 5, 140-145: «Hic solet queri de hoc quod vult actor quod scincia de anima sit melior et honorabilior aliis scienciis, quia metaphisica melior est et honorabilior, cum sit de meliori subiecto et honorabiliori»; cf. anche ANONYMI MAGISTRI, *Quaestiones super Librum De Anima*, I, qq. 5-6, ed. P. Bernardini, Firenze 2009, pp. 25 e 28-29: «Queritur utrum scientia sit de numero bonorum (...). Queritur utrum hec scientia habeat preminenciam ad alias (...). Dicendum secundum Commentatorem quod non est intencio Aristotilis comparare istam scienciam in preminencia ad metaphisicam, quia illa est de nobiliori subiecto, et per causas altiores procedit, et ideo istam precedeit utroque modo; set ad omnes alias comparat».

³ AVERROÈ, *Commentarium magnum*, I, 1, p. 4, 30-35: «(...) sicut invenimus in scientia de anima, scilicet quia superat in his duobus alias scientias, preter scientiam Divinam, necessarium est opinari quod scientia anime antecedit alias scientias»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, f. 24^r, n. 12: «Adhuc ut vult Aristoteles in libro *Posteriorum*, scientia certior est quae est de simpliciori quam est de compositorum; cum igitur anima simplicior sit subiecto alicuius scientiae *praeter divinam*, merito erit (...) certior aliis».

che non sono vere *scientiae*, ma *scientiae* del *modus* di tutte le altre *scientiae*. E la *scientia* dei modi di conoscere di tutte le altre *scientiae* non rientra nel numero delle *bona honorabilia*, ma piuttosto nel numero delle *scientiae* e delle *bona utilia*.

Honorabile quippe est, quod *propter seipsum* querimus, utile autem, quod volumus *propter alterum*. Adhuc autem, 'honor premium virtutis est' et praecipue virtutis, quae *hominis ut homo* est, quae est *contemplativa* virtus, ut *scientia et sapientia et intellectus et prudentia et ars*, ut dicit Philosophus in VI suorum *Ethicorum*; utile autem, quod est sicut instrumentum, quo aliquid praeter ipsum intenditur per ipsum adipisci¹.

Infatti, degno di onore è ciò che cerchiamo «propter seipsum», utile invece ciò che vogliamo per conseguire un «alterum». E ancora, come chiarisce Aristotele, nel primo libro dell'*Ethica*, «honor premium virtutis est»², e dunque non coincide con lo strumento, ma con il 'fine', che nel caso dell'«homo ut homo est» corrisponde al premio della *virtus contemplativa*, e dunque alla *sapientia* e alla *scientia* e all'*intellectus* e alla *prudentia* e all'*ars*, come conferma nuovamente il Filosofo nel sesto libro. Soltanto utile è invece «quod est sicut instrumentum», vale a dire ciò che desideriamo ottenere unicamente in vista del conseguimento di qualcosa che è di fatto «praeter ipsum». Poiché dunque la *scientia de anima* ha un *subiectum* contemplativo, in quanto cioè è più nobile delle altre *scientiae* che si occupano dei *corpora*, e più ammirevole, perché ogni *sapiens* ammira la *causa* della *lux intellectus* dell'anima e delle sue *passiones*, mediante le quali tutte le cose divengono in certo modo *intelligibilia*; dunque, la *scientia de anima* va posta «in prioritare dignitatis»³.

Ora, l'argomentazione con cui Tommaso perviene a chiarire la *dignitas* conferita da Aristotele alla *scientia de anima* è molto simile a quella impiegata dal suo maestro, soprattutto in relazione all'impiego dell'*Ethica Nicomachea*, al fine di chiarire, per mezzo della definizione aristotelica delle *bona laudabilia* e delle *bona honorabilia*, l'inclusione della *noticia de anima* nel novero di entrambe⁴. Bisogna infatti sapere (*scil.* «sciendum est») che ogni *scientia* è buona, e non solo buona, ma anche

¹ ALBERTO MAGNO, *De Anima*, l. I, tr. 1, cap. 2, ed. C. Stroick, in *Opera Omnia*, t. VII/1, Ed. Coloniensis, Aschendorff 1968, pp. 3-4, 55-5. Il corsivo è mio.

² ARISTOTELE, *Ethica Nichomachea: Translatio Roberti Grosseteste Lincolnensis*, IV, 1123 b 35, Leiden - New York, p. 213, 5-6 (AL, XXVI, fasc. 3): «Virtutis enim praemium honor et attribuitur bonis»; cf. anche *Ibid.*, VI, 4, 1139 b 16-17, p. 255, 14-15: «Haec autem sunt ars scientia, prudentia, sapiencia, intellectus».

³ Cf. ALBERTO, *De Anima*, l. I, tr. 1, cap. 2, p. 4, 5-10 ss.

⁴ Si noti che Tommaso non ricorre esplicitamente al primo libro dell'*Ethica* (1101 b 10-27), e nemmeno agli stessi identici luoghi richiamati per adagio da Alberto Magno; tuttavia le premesse delle *rationes* impiegate dall'autore e l'apparato delle fonti dell'Ed. Leonina lo attestano irrefutabilmente; cf. R.-A. GAUTHIER, in *Sententia libri De Anima*, I, 1, p. 4, alla nota 51-56.

degnata di onore, e che è proprio quanto alla sua *honorabilitas* che una *scientia* supera l'altra. D'altra parte, che ogni *scientia* sia buona risulta chiaro dal fatto che il *bonum* della *res* è ciò per cui ha l'*esse perfectus*; e l'«homo in quantum homo» ha il suo *esse perfectus* nella *scientia*¹.

Inter bona autem quedam sunt laudabilia, illa scilicet que sunt *in ordine ad finem aliquem* (...), quedam vero sunt et honorabilia, illa scilicet que sunt *propter se ipsa*, honoramus enim fines. In scienciis autem quedam sunt practice et quedam *speculative*, et hec differunt quia practice sunt propter opus, *speculative* vero *propter se ipsa*; et ideo sciencie speculative et bone sunt et honorabiles sunt, practice vero laudabiles tantum².

Tuttavia, tra le *bona* alcune sono soltanto *laudabilia*, cioè quelle che sono ordinate a un qualche fine, altre invece sono anche *honorabilia*, perché sono «propter se ipsa», e onoriamo infatti i «fines», vale a dire non ciò che è in ordine ad altro, ma ciò che è per se stesso, e a cui dice ordine tutto ciò che è ordinato ad altro, come la *felicitas*, a cui sono ordinate tutte le *potentie* necessarie al suo conseguimento³. E le *science practice* e *speculative* hanno tra loro questo rapporto; dunque, saranno le *science speculative* quelle sia *laudabilia* sia *honorabilia*.

Vi è però una gerarchia, un certo *gradus* quanto alla *laudabilitas* e alla *honorabilitas* delle *science speculative*. Infatti, come attesta nuovamente Aristotele nello stesso luogo dell'*Ethica* impiegato da Tommaso, «universaliter bonum et virtutem laudamus propter opera et actus». Di

¹ Cf. *supra*, alla nota 2.

² *Ibid.*, p. 4, 50-60.

³ Si veda il testo del primo libro dell'*Ethica* con la *Sententia* del 1271-72 di Tommaso, in cui la distinzione tra i *bona laudabilia* e i *bona honorabilia* è più esplicita; cf. ARISTOTELE, *Ethica: Translatio Lincolnensis*, I, 1101 b 10-27, p. 159, 1-15 (AL, XXVI, fasc. 3): «Determinatis autem hiis, scrutemur de felicitate utrum *laudabilium* est, vel magis *honorabilium*. Manifestum enim quoniam *virtutum non est*. Videtur autem *omne laudabile in quale quid esse; et ad aliquid qualiter habere, laudari*. *Iustum enim et virilem et universaliter bonum et virtutem, laudamus propter opera et actus*. Et fortem et currem et aliorum unumquemque in qualem quendam natum esse, et habere aliquantulum ad bonum et studiosum. Manifestum autem est hoc et ex hiis quae circa deos sunt, laudibus. Derisibiles enim videntur ad nos relati. Hoc autem contigit, quia sunt laudes per relacionem, ut diximus. Si autem est laus talium, manifestum quoniam *optimorum non est laus, sed maius aliquid et melius*, quemadmodum et videtur. *Deos enim beatificamus et felicitamus, et virorum divinissimos beatificamus. Similiter autem et bonorum*. Nullus enim felicitatem laudat quemadmodum iustum, sed ut divinius aliquid et melius beatificat»; cf. anche TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, I, 18, pp. 65-66, 90-95: «*Laus est eorum quorum bonitas consideratur in ordine ad aliquid aliud; sed optima non ordinantur ad aliquid aliud, quin immo alia ordinantur in ipsa; ergo optimorum non est laus, sed aliquid melius laude*. *Sicut etiam in speculativis principiorum non est scientia, sed aliquid scientia altius, scilicet intellectus, scientia vero est conclusionum que cognoscuntur propter principia; et similiter laus est eorum quorum bonitas est propter alia, honor autem quasi aliquid melius laude est eorum ad quae alia ordinantur*». I corsivi sono miei.

conseguenza, le *sciencie* si lodano per l'*actus* duplicemente, o secondo l'oggetto, o secondo il modo e la certezza della *sciencia*. E per entrambi gli aspetti del suo proprio *actus*, la *sciencia de anima* ha la massima *honorabilitas*. Ma soprattutto perché verte sull'oggetto più nobile e più ammirevole. E Aristotele chiarisce, nel I *De Animalibus*, che preferiamo generalmente sapere poco delle cose *honorabilia* e *altissima*, anche se con probabilità, che sapere molto e con certezza delle cose meno nobili e ammirevoli¹. Per queste ragioni, conclude l'Aquinate, la *sciencia de anima*, sia perché è certa, sia perché verte sulle cose più nobili ed ammirevoli, rientra dunque tra le *bona* e le *honorabilia*, ed è dotata di una *dignitas* che deve suscitare la *benivolentia* dell'*auditor* del trattato aristotelico².

(-). In conclusione, sulla base dei dati analizzati, del raffronto con il campione di testimoni considerati, e specialmente con le *rationes* del capitolo corrispondente del *De anima* di Alberto, è ragionevole supporre che, in questo luogo, Tommaso impieghi, in maniera implicita ed esplicita, passaggi più chiari dei *libri* aristotelici per evidenziare la *sententia* del Filosofo in 402 a 1-4. In dettaglio, è particolarmente evidente il ricorso all'*Ethica*, nel *sillage* di Alberto, ma anche, in alcuni

¹ Il riferimento dell'Aquinate a un altro luogo del *corpus aristotelicum* è ora esplicito; cf. ID., *Sententia*, I, 1, p. 5, 85: «Cuius ratio est quia, sicut dicit Philosophus in libro XI De animalibus, magis concupiscimus scire modicum de rebus honorabilioribus et altissimis, etiam si topice (...) quam scire multum et «per certitudinem» de rebus minus nobilibus»; cf. anche ARISTOTELE, *De Animalibus. Trans. Guillelmi*, I, 644b 24-25, in ID., *Sententia*, p. 5, alla nota 85-90: «Accidit autem circa illas quidem honorabiles existentes et divinas, minores nobis existere theorias (...). Habent autem utraque gratiam. Hec quidem enim, etsi secundum modicum attingamus, tamen propter honorabilitatem cognoscendi delectabilius quam que apud nos omnia, quemadmodum et amatorum quamcunque et modicam particulas considerare delectabilius est quam multa alia et magna per certitudinem videre»; cf. anche ALBERTO, *De Anima*, l. I, tr. I, cap. 2, p. 3, 40-41: «Talia enim omnis sapiens miratur et inquirat, sicut in mathematicis videmus astronomiam omnes alias scientias mathematicas excellere, eo quod incorruptibilis est subiecti, cuius passiones et passionum causas omnes mirantur, ut lunae et solis eclipses»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 1, p. 3, 15-20: «(...) quoniam Geometria excedit Astrologiam per confirmationem demonstrationis, Astrologia autem excedit illam nobilitate subiecti».

² Le *rationes* impiegate da Tommaso per giustificare che l'anima è *certior* e *nobilior* sono paragonabili a quelle dei maestri delle arti; e l'uso dell'espressione «inferiores creaturas», che l'Aquinate in generale impiega per le *substantiae corporales*, non deve indurre all'errore: come per i maestri, così per lui l'*anima intellectiva* è una *substantia spiritualis*; cf. *ibid.*, p. 5, 90-96: «Hec autem sciencia, scilicet de anima, utrumque habet, quia et certa est (hoc enim *quilibet experitur in se ipso*, quod scilicet habeat animam et quod anima vivificet) et quia est nobiliorum (anima enim est nobilior inter *inferiores creaturas*); cf. ADAMO, *In De An.*, I, f. 24^r, n. 10: «Est etiam certior aliis, quia sicut propositio verissima est in qua idem de se praedicatur, sic cognitio ipsius animae certior est, eo quod scit per reflexionem sui supra se (...)»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, I, q. 6, p. 29, 35-40: «Et sic cum anima sit nata redire supra essenciam suam et sic cognoscere, et sic est idem cognoscens et cognitum, sic ista cognitio nobilior est omnibus aliis scienciis»; cf. anche R. DEFERRARI - M. BARRY - I. MCGUINES, s. v. *Substantia inferior and superior*, in *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Baltimore 1948, p. 1065. I corsivi sono miei.

casi, dei maestri delle arti¹. Sempre in dipendenza del suo *milieu*, che, in ultima analisi, discende dal *Commentarium* di Averroè, Tommaso ricorre direttamente al primo libro *De animalibus* di Aristotele. D'altra parte, le *rationes* formulate dall'Aquinate nella spiegazione del significato generale del testo evidenziano comunque un impiego autonomo delle *auctoritates*, né più né meno di come già fanno i commentatori della *Vetus*.

b) *Homerum ex Homero e Homerum ex Aristarcho: esegesi «storica» o «dottrinale»?*

2. Quod autem circa hoc dicit: *animal autem universale aut nichil est aut posterius*, sciendum est quod de animali universali possumus loqui dupliciter, quia aut secundum quod est universale (quod scilicet est unum in multis aut de multis), aut secundum quod est animal; (...) universale, et hoc vel secundum quod est in rerum natura, vel secundum quod est in intellectu².

Il ricorso a passaggi più chiari dei *libri* aristotelici è dunque, in certi casi, caratterizzato da un impiego autonomo del commentatore. Questo fenomeno rende abbastanza problematica la possibilità di considerare il criterio *Homerum ex homero* puramente letterale, o, come vuole Mauricio Narváez, talvolta un'interpretazione della *littera* dell'*auctor* secondo il «contesto storico»³. Come vedremo, è impossibile negare l'utilizzo, da parte del commentatore medievale, delle discipline narrative, cronologiche e storiche, nell'esegesi dei *libri* di Aristotele - specialmente nel caso dell'Aquinate che rivela, in questo senso, un'attitudine esegetico-scritturale che è assente, per esempio, nei maestri delle arti. Tuttavia, anche ammettendo che, talvolta, la modalità esegetica di Tommaso costituisca un'interpretazione secondo il «contesto storico», bisogna riconoscere degli elementi caratteristici della formazione e delle conoscenze scientifiche proprie del commentatore. In particolare, il suo ricorso a dottrine esterne ai *libri* aristotelici, ma appartenenti alla congerie dei commentatori autorevoli del Filosofo. A tal proposito, Sten Ebbesen individua la «strategia» esegetica «*Homerum ex Aristarcho*», per indicare l'uso di *commentatores* ed *espositores* nell'evidenziazione della *littera* e della *sententia* di Aristotele. Adamo di Buckfield, per esempio, si riferirà particolarmente ad Averroè, per chiarire la *littera*, Alberto Magno, invece, alla dottrina neoplatonica degli intelligibili, mentre

¹ Si noti che anche l'Anonimo di Gauthier, sebbene in forma questionativa, e in una argomentazione diversa, riprende nella *solutio* l'*Ethica Nova*; ANONYMI, *Lectura*, I, q. 2, pp. 7-8, 200-210: «Item in moralibus dicitur honorabile cui debetur reverencia, secundum quod dicitur: Honor est exhibitio reverencie in testimonium virtutis. Hoc autem modo dicitur anima nobilior: est enim principium omnium bonarum operationum propter quas homini debetur reverencia».

² TOMMASO, *Sententia*, I, 1, p. 7, 214 ss.

³ Cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lector*, Louvain - Paris - Walpole 2012, pp. 223-233.

Tommaso ricorrerà alla sua comprensione avicenniana della duplice intellesione dell'*universale*, un *pattern* che, come cercherò di mostrare nel corso dell'analisi, si ripete anche nei commenti posteriori dell'Aquinate (1271-1273).

(*Div. text.*). Secondo la *Vetus*, la *translatio* di Michele Scoto, e la *recensio* moerbekana a disposizione dell'Aquinate, Aristotele, dopo aver chiarito il principale obiettivo della *scientia de anima*, vale a dire la determinazione della sua natura e dei suoi principi propri, comincia a sollevare alcune *difficultates*¹. La prima è di carattere epistemologico, se cioè sia una la *via*, cioè la *methodus*, per conseguire la *diffinitio* in tutte le *scientiae*, oppure si debba ricercare una *via propria* per ricavare la *diffinitio* in ciascuna disciplina scientifica². Le seguenti, invece, sono relative, secondo la *divisio textus* e la comprensione dei commentatori della *Vetus*, rispettivamente alla *substancia* dell'anima, e ai suoi *accidencia*, cioè alle sue *passiones*³. Quelle relative alla *substancia*, sono: 1) in quale genere dell'*ens* vada collocata l'anima, se nel *genus* della *substancia*, oppure nel *genus* degli *accidencia*, ossia la quantità, la qualità o uno degli altri *praedicamenta*; 2) e, se nel *genus* della *substancia*, si domanda ancora, in accordo alla comprensione di Averroè, se secondo l'*actus*, o secondo la *potentia*, che attraversano tutti i *praedicamenta*⁴; 3) inoltre, relativamente alla *substancia* dell'anima, per i commentatori, il Filosofo domanda, se sia *partibilis*, secondo la partibilità del soggetto, come riteneva Platone⁵, secondo cui l'anima razionale è nel cervello, la vegetativa nel fegato e la sensitiva nel cuore, oppure *inpartibilis*, e cioè una secondo il soggetto e molteplice solo secondo le sue *potentiae*; 4) e

¹ ARISTOTELE, *Traslatio Vetus, versio deterior*, 402 a 7- 403 a 2, in *Lectura in Librum De Anima*, ed. R. -A. Gauthier, Grottaferrata 1985, pp. 15-16.

² ID., *Translatio vetus*, 402 a 13 - 16, p. 15: «Fortassis utique videbitur alicui una quedam sciencia de omnibus de quibus volumus cognoscere substanciam, sicut est et que secundum accidens. Item proprium est demonstratio. Quare querendum si sit secundum scienciam istam».

³ ADAMO, *In De An.*, I, Pars Prima, ff. 24^{r-v}, nn. 21-23: «Pars principalis dividitur in duas, in quarum prima dat modum circa intentum de substantia animae. In secunda, ut ibi, «Considerandum» (402 b 16-17), dat modum circa intentum de eius accidentibus (...), tangens quinque quaestiones vel sex circa intentum de ipsis accidentibus (...); cf. anche ANONYMI, *Lectura*, I, 2, p. 21, 149-153: «In prima determinat modum procedendi secundum quam procedit intellectus, scilicet <a> cognitione substanciae in cognitionem accidencium; in secunda determinat processum secundum quem procedit sensus, scilicet a cognitione accidencium deveniendo ad cognitionem substancie et principiorum substancie. In prima parte procedit per quaestiones, et ponit vel tangit septem quaestiones: et secundum hoc potest hec pars dividi in septem partes».

⁴ Cf. ADAMO, *In De An.*, I, Pars Prima, ff. 24^r, n. 22; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, I, 6, pp. 9-10: «Deinde, cum sciverimus genus in quo collocatur, necesse est ei scire utrum sit in illo genere secundum potentiam, aut est in eo secundum quod est endelechia, idest in actu».

⁵ ID., *Commentarium*, I, 7, p. 10: «Plato enim dicebat quod virtus intelligibilis est in cerebro, et concupiscibilis in corde, (...). Aristoteles autem opinatur eam esse unam subiecto, et plures secundum virtutes».

ancora, se ogni anima sia della stessa specie in tutti gli animali, come ritenevano gli Antichi Filosofi¹; 5) e, posto che non sia della stessa specie, se ogni anima differisca nella specie, o nel genere; 6) e dunque, se la stessa *diffinitio* dell'anima sia comune a tutti gli animali, oppure diversa, come è diversa la definizione dell'animale in ciascuna delle sue diverse specie.

(*Exp.*). L'ultima difficoltà è particolarmente problematica per i commentatori, dal momento che Aristotele, come osserva Averroè, aggiunge, rispetto a questa difficoltà, quella che suona, nella *translatio* di Michele Scoto, e non solo, come una nota significativa:

Et debemus preservare nos ne ignoremus utrum diffinitio eius sit eadem ut diffinitio vivi, aut sit alia in quolibet, v. g. diffinitio equi, et canis, et hominis, et dei. *Vivum autem universale aut nichil est, aut postremum est*, sicut etiam et si est hic aliud de quo predicatur universale².

In effetti, il Filosofo afferma che dobbiamo fare attenzione a non tralasciare, se la *diffinitio* dell'anima sia come la «diffinitio vivi», oppure sia diversa per ciascuna delle diverse *species* di animati, vale a dire il cavallo, il cane, l'uomo e il dio. D'altra parte, il «vivum universale» o è nulla («aut nichil est»), o è posteriore («aut postremum est»). Ora, in accordo al Commentatore andaluso, avendo precisato che, chi intende diventare *dominus* di questa disciplina deve porre la sua considerazione sull'anima in universale, Aristotele comincia a chiarire che occorre non ignorare se la *diffinitio* di anima ricercata si abbia al modo delle definizioni dei generi, o al modo delle definizioni delle specie, come avevano ignorato gli Antichi («sicut ignoraverunt Antiqui»). Infatti, spiega Averroè, gli Antichi, seguiti da Platone, avevano ritenuto che le anime di tutti gli animali fossero della stessa specie; e dunque, che fosse sufficiente determinare l'anima dell'uomo, per comprendere quella di tutti gli altri. Di conseguenza, per non commettere l'errore di Platone, e perché non capiti che, parlando della sola anima umana, giudichiamo di parlare di ogni anima, è necessario non tralasciare questo quesito³.

Quanto invece alla nota «vivum autem universale», lo stesso Aristotele non giudica che le definizioni dei generi e delle specie siano definizioni di *res universales* che esistono al di fuori

¹ ANONYMI, *Lectura*, I, 2, p. 22: «Quarta questio est, dato quod non sit omnis anima similis speciei, utrum omnis anima differat specie vel secundum genus»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 7, p. 11: «(...) est causa propter quam Antiqui non consideraverunt nisi tantum de anima hominis, (...). Et hoc esset verum, si anime essent eedem in specie (...)».

² ARISTOTELE, *Translatio arabica*, 402b 5 - 402 b 9, in AVERROÈ, *Commentarium magnum*, I, 8, ed. S. Crawford, Cambridge 1953, p. 11; cf. anche *Ibid.*, *Translatio vetus*, p. 15: «Videndum autem est quatenus non lateat utrum una ratio ipsius sit, an sicut animalis est secundum unumquodque altera, ut equi, canis, hominis, deque. *Animal autem universale aut nichil est, aut posterius*. Similiter autem et si aliquod commune aliud predicetur»; cf. Alberto Magno sulle discrepanze tra le due *translationes*; cf. ALBERTO, *De Anima*, I, I, 1, cap. 4, pp. 8-9.

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum*, I, 8, pp. 11-12.

dell'anima; piuttosto, che siano definizioni di *res particulares* che esistono al di fuori dell'*intellectus*, ma è l'*intellectus* che agisce in loro l'*universalitas* («agit in eis universalitatem»)¹.

Et quasi dicit: et non attribuitur esse diffinitionum speciebus et generibus, ita quod ille res universales sint existentes extra intellectum. Vivum enim universale aut nichil est omnino, aut esse eius est posterius ab esse rerum sensibilium, si est aliquid universale ens per se. Et dixit hoc, quia apparet hic quod diffinitiones sunt de istis rebus sensibilibus existentibus extra intellectum. Et tunc aut non sunt res universales existentes per se, ut Plato dicebat, aut, si sunt, esse earum non est necessarium in intellegendo substantias rerum sensibilium. Et quasi dicit quod non curat in hoc loco quomodocumque sit, cum apparet quod iste diffinitiones non sunt nisi in rebus particularibus existentibus extra animam; sed quod apparet hic est quo aut non sunt omnino, aut, si sunt, postremum sunt; idest, sunt posteriores a rebus sensibilibus. Quoniam, si prederent eas, ita quod essent cause earum, non possemus intelligere substantias rerum sensibilium, nisi postquam habuissemus fidem sui esse; sicut est dispositio de aliis causis rerum existentibus in eis, scilicet forma et materia².

L'esposizione di Averroè è densa e complicata. Da un lato, è evidente il ricorso alla dottrina delle idee di Platone, al fine di chiarire la nota. Il Filosofo starebbe avvertendo di non attribuire l'*esse* delle *diffinitiones* alle specie e ai generi, in modo tale che siano concepite come *res universales* che esistono al di fuori dell'*intellectus*. E questo perché le *diffinitiones* si riferiscono soltanto alle *res particulares* che esistono al di fuori dell'anima, e non sono *res universales* esistenti *per se*, come aveva sostenuto Platone. Dall'altro, riprendendo forse le confutazioni alla dottrina delle idee nella *Metaphysica*, Averroè aggiunge: «oppure, se sono *res universales* che esistono per sé, non sono necessarie nell'intellezione delle *res sensibiles*». E con questa ulteriore osservazione, spiega la nota «postremum est». In breve, Aristotele direbbe, non solo che le *res universales* non sono nulla «extra animam», ma anche che, se sono qualcosa, sono *posteriores* alle *res sensibiles*. In quanto, se fossero anteriori alle *res sensibiles*, cioè se fossero *cause* di quelle, non potremmo intendere le loro *substantias*, senza aver prima dimostrato la certezza del loro *esse*, esattamente come accade per le altre cause, come la *forma* e la *materia*, che sono necessarie per conoscere non sofisticamente le *res sensibiles*.

(*Quaest.*). Ora, però, osserva Riccardo Rufo, intorno agli anni 40' del duecento, sollevando una specifica *quaestio* a ridosso della *sententia*, gli universali sono necessari per conoscere le *res*

¹ Cf. ADAMO, *In De An.*, I, f. 24, n. 29: «Et notandum quod vult hic Commentator quod «definitiones sunt rerum particularium» et sensibilium rerum «extra intellectum», et quod «intellectus agit universalitatem in ipsis».

² AVERROÈ, *Commentarium magnum*, I, 8, p. 12.

sensibiles. Di conseguenza, la conoscenza con gli universali non è affatto posteriore; e dunque, gli universali non sono *posteriora*, come spiega Averroè. Al contrario, sono *priora*¹.

Per risolvere la *quaestio*, Riccardo articola una *solutio* in cui vengono riassunti alcuni dei principali significati in cui si predica la *substantia* secondo il settimo libro della *Metaphysica*². Tutto ciò che è in sé una *natura absoluta*, e si congiunge con qualcos'altro, è anteriore per natura in quanto è assolutamente in sé. Ora, la forma anteriore per natura è una natura in sé *absoluta*, e in quanto tale si dice *substantia* o *essentia* (i). Poi si unisce alla materia, completandola e perfezionandola, e in quanto tale si dice *forma* (ii). Conseguentemente, perfeziona il composto e l'individuo, e si dice *quiditas* (iii). Infine, la forma che l'*intellectus* reperisce in un individuo è reperibile anche in altri individui; e dunque, si costituisce un'altra forma, che è la *forma universalis* (iv). Dunque, nell'ordine della natura la *quiditas* del composto e dell'individuo è anteriore alla *forma universalis*, così che l'universale, propriamente parlando è «*posterius*» all'individuo, e in quanto è universale non è «*nihil*» della *substantia* dell'individuo. Ed è quindi solo *per accidens*, e nell'ordine della conoscenza, che l'universale è anteriore, perché secondo l'ordine della natura, e assolutamente, è posteriore³.

La *solutio* di Riccardo sembra molto chiara ed esaustiva. Ma non soddisfa gli altri maestri, tanto che, intorno agli anni 45', l'Anonimo di Gauthier lamenta che esistono molte esposizioni di questa nota aristotelica, e quella di Riccardo è solo una delle tante che riassume («*ah hoc sunt multe expositiones*»). In primo luogo, dunque, l'Anonimo si mette ad analizzare logicamente e grammaticalmente l'espressione del Filosofo. Quel «*posterius*», infatti, può essere un *nomen* o un *adverbium*. Se è un *nomen*, allora la proposizione è vera, perché significa che l'universale è qualcosa di posteriore per essenza. E in questo senso, Aristotele ce l'ha con Platone, che ha sostenuto che gli universali fossero oltre i loro *supposita*, e avessero un *esse* separato dai singolari (i). Poiché la posizione di Platone non è vera, allora Aristotele ha detto o è *nihil*, o è posteriore, come *adverbium*, per dire che l'universale è in atto nella specie individuale e nel *suppositum* (ii). Un'altra esposizione possibile, che ricorda molto una di quelle suggerite da Adamo di Buckfield⁴, è invece che dipende dalla considerazione epistemologica, e cioè il filosofo naturale considera la *res*, il logico invece le

¹ RICCARDO, *Sententia*, I, 1, q. 2, p. 208: «Dubitatur super hoc quod dicit quod «universale aut nihil est aut posterius est. Quia cognitio est ex prioribus; sed est ex universalibus cognitio; ergo universalia priora sunt, non ergo posteriora».

² Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*, *Translatio Michaeli Scoti*, VII, 13, 1038b 1-1039 a 20, in AVERROÈ, *Comment. magn. in Metaph.*, ff. 197^v ss. Si veda anche l'apparato critico di Jennifer Ottman, e l'introduzione sulle variazioni della dottrina di Rufo; cf. RICCARDO, *Sententia*, I, 1, q. 2, pp. 208-209; cf. *ibid.*, pp. 118-125.

³ Cf. RICCARDO, *Sententia*, I, 1, q. 2, pp. 209-210.

⁴ Cf. ADAMO, *In De An.*, I, f. 24^v, n. 30: «(...) *quoad logicum* inter substantiam et accidens non sit medium, tamen quantum ad metaphysicum vel quantum ad naturalem inter ea est medium, ut vult Commentator in multis locis».

intentiones radicate dall'intelletto sopra la *res*: e quindi, per il filosofo naturale l'universale è posteriore, mentre per il logico è anteriore (iii). La quarta esposizione, infine, è una sinossi della *solutio* di Riccardo Rufo (iv)¹.

(*Notand.*). Insomma, quando l'Aquinate si cimenta nella spiegazione della *sententia* del Filosofo, questo passaggio è già stato attenzionato dai commentatori della *Vetus*, che si sforzano, attingendo alla loro formazione personale e alle loro conoscenze dell'ontologia aristotelica della *substantia*, di risolvere le incongruenze e le asperità dell'interpretazione del Commentatore andaluso². Lo *sciendum*, esattamente come dimostra Alberto, serve dunque per determinare, in un commento che non prevede la forma questionativa, una questione sorta nell'interpretazione di una *littera* problematica del Filosofo, mediante una conoscenza scientifica che viene richiamata «personalmente», secondo la terminologia di Bernardo Bazán, ma meglio autonomamente e indipendentemente, dal commentatore, in accordo alla sua formazione e alle sue conoscenze scientifiche³. In questo senso, Alberto richiama la dottrina platonica, trita e ritrita nelle sue parafrasi e nei suoi commenti scritturali, del triplice *status* dell'universale: l'universale *ante rem*, che era la *causa formalis*, anteriore secondo l'*esse*, di cui Platone ha sostenuto l'*esse* separato (i); l'universale *in re*, vale a dire la *forma adhaerens* una in molti e predicabile di molti, che Platone ha separato e ha sostenuto essere nella natura e nella forma di tutte le cose, mentre Aristotele, viceversa, ha sostenuto essere una solo *secundum rationem*, e molteplice *secundum rem* (ii); l'universale *post rem*, che è l'intenzione universale nell'anima (iii).

Et sic dixit etiam, quod anima communis et universalis erat ante omnes animas et erat causa ipsarum, per quam habent diffiniri et esse, et secundum hoc erit universalis illius ratio de omni anima. Et hoc esse non potest, quia in Philosophia Prima habet ostendi illud universale omnino nullum esse, sed omne universale ut universale sumptum esse aut nihil rei praecedens rem aut esse post rem, sicut est intentio universalis abstracta de particularibus⁴.

¹ Cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 2, q. 4, pp. 31-32, 450 ss.

² Si veda ancora l'Anonimo di Bernardini con la sua triplice accezione dell'universale; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, I, q. 12, p. 41, 25-35: «uno modo dicitur forma communis existens in multis (...). Secundo modo dicitur eius intentio abstracta ab intellectu ab illis multis (...). Tercio modo dicitur quoddam universale constructum et confectum a duobus (...); cf. anche AVICENNA, *Liber De Philosophia Prima*, V, I, ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1980, p. 227.

³ ALBERTO, *De Anima*, I, tr. I, cap. 4, p. 8, 80-90: «Et ut melius intelligatur, *sciendum est*, quod Plato in omni re triplex dixit esse universale: unum quidem *ante rem* (...); secundum *in re*, quod erat forma adhaerens (...); tertium autem dixit esse *post rem*, quod est intentio universalis in anima». Cf. sulle fonti di Alberto si veda specialmente A. DE LIBERA, *La querelle des universaux*, Paris 2014, pp. 313-335.

⁴ *Ibid.*, pp. 8-9, 90-10.

Siccome Platone ha sostenuto non solo rispetto al primo *status*, ma anche rispetto al secondo, che l'universale è separato e partecipato dalla natura e dalla forma di tutte le cose; dunque, ha sostenuto che l'«anima communis» fosse anteriore a tutte le anime particolari e causa di esse. Di conseguenza, anche causa della loro definizione e del loro essere. Tuttavia, per Aristotele, questo è impossibile, e infatti dimostrerà nella *Philosophia prima* che l'universale o è nulla, o è posteriore, in quanto è l'intenzione universale «abstracta» dai particolari.

Lo *sciendum* di Tommaso perviene a un'interpretazione paragonabile a quella di Alberto. Mentre però Alberto aveva impiegato la dottrina del triplice *status* dell'universale, come Riccardo cercato di riassumere la distinzione dei significati della *substantia* del settimo della *Metaphysica*, o l'Anonimo di Gauthier profuso tutto il suo impegno per analizzare grammaticalmente e logicamente il testo del Filosofo, così Tommaso attinge alle sue conoscenze specifiche. E allora, per capire cosa intende dire Aristotele, si deve sapere («sciendum est»), che «animal universale» si può intendere duplicemente, secondo la duplice intellesione dell'universale che, in realtà, è quella del quinto libro del *Liber de philosophia prima* di Avicenna.

Ergo universale ex hoc quod est universale est quiddam, et ex hoc quod est quiddam cui accidit universalitatis est quiddam aliud; ergo de universali, ex hoc quod est universale constitutum, significatur unus praedictorum terminorum, quia, cum ipsum fuerit homo vel equus, erit hic intentio alia praeter intentionem universalitatis, quae est humanitas vel equinitas¹.

L'universale in quanto universale è un conto, e l'universale in quanto ciò a cui accade l'*intentio universalitatis* un altro. Nel primo caso, l'universale non è nulla *in rerum natura*, perché non esiste l'universale in quanto universale, come non esiste l'«umanità» o l'«equinità». Nel secondo invece l'universale, in quanto «subest intentioni universalitatis», è ciò che è imposto dall'intelletto a significare la *substantia* della *res* di cui è predicato, come «uomo» o «cavallo». E in questo secondo caso di certo non è nulla, ma è *posterius*, perché significa la natura con l'*universalitas* in questi particolari *signati*, che sono invece gli unici ad essere *in rerum natura*.

Tommaso riassume efficacemente queste distinzioni nello *sciendum*, evidenziando la

¹ AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima*, V, I, p. 228, 25-30; cf. anche *ibid.*, V, 2, pp. 244-245, 65-82: «Cum ergo dicimus quod natura universalis habet esse in his sensibilibus, non intelligimus quod ex hoc quod est universalis, scilicet secundum hunc modum universalitatis, sed intelligimus quod natura cui accidit universalitas habet esse in istis signatis. (...) Si autem accipitur hic respectus ex intentione universalitatis, tunc haec natura cum universalitate erit in signatis; universalitas autem de qua hic agimus non est nisi in anima. His autem cognitis, facile est cognoscere differentiam quae est totius et partis ad universale et particulare. Totum enim, ex hoc quod est totum, non est nisi in his rebus; universale vero, ex hoc quod est universale, non est nisi in formatione». Il corsivo è mio.

posizione di Aristotele rispetto a quella di Platone:

Secundum quod est in rerum natura, Plato voluit animal universale aliquid esse et esse prius particulari, quia, ut dictum est, posuit universalia separata et ydeas; Aristoteles autem quod nichil est in rerum natura; et si aliquid est, dixit illud esse posterius. Si autem accipiamus naturam animalis *non secundum quod subiacet intentionem universalitatis*, sic aliquid est et prius, sicut quod in potencia prius est quam illud quod est in actu¹.

L'«animal universale», in quanto è considerato *in rerum natura*, Platone ha voluto che fosse qualcosa e fosse anteriore al particolare, perché, come spiega Aristotele in *Metaphysica* 987 b², ha posto gli universali separati e le idee; Aristotele, invece, che non fosse nulla *in rerum natura*, e che, se è qualcosa, lo è in quanto soggiace all'*intentio universalitatis*, vale a dire come predicato imposto dall'intelletto alla significazione di questi particolari *signati*; dunque, *posterius*. In ultima analisi, invece, se non assumiamo la «natura» dell'animale neanche in quanto «subiacet» all'*intentio universalitatis*, allora è qualcosa ed è anche *prius*, ossia come ciò che è *in potencia* alla costituzione del particolare *signatus*, che è l'unico ad essere propriamente *in actu*.

(-). Il ricorso a conoscenze scientifiche provenienti da altri *commentatores* autorevoli, come Avicenna, o comunque a conoscenze che rientrano nella formazione personale del commentatore, è abbastanza evidente. Inoltre, l'Aquinate riprenderà, più tardi, la duplice intellesione avicenniana dell'universale, per evidenziare uno dei capitoli chiave del settimo libro della *Metaphysica* di Aristotele («ad evidentiam huius capituli»)³. Di conseguenza, la modalità interpretativa è certamente «personale», come vuole Bernardo Bazán, ma i commentatori sono originali e autonomi sempre 'come interpreti di Aristotele', dal momento che queste loro dottrine vengono richiamate *ad*

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 1, p. 7, 225-230. Il corsivo è mio.

² Si veda l'apparto critico della Leonina sugli ulteriori riferimenti ai testi aristotelici; cf. *ibid.*, p. 7; cf. anche R.-J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism*, Netherlands 1970, pp. 140-141.

³ TOMMASO, *In duodecim libros Methaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. M. R. Cathala - R. M. Spiazzi, Taurini - Romae 1971, VII, 13, nn. 1570-71 : «Sciendum est autem, *ad evidentiam hujus capituli*, quod universale dupliciter potest accipi. [1] Uno modo pro *ipsa natura, cui intellectus attribuit intentionem universalitatis*: et sic universalia, ut genera et species, *substantias rerum significant, ut praedicantur in quid*. Animal enim significat substantiam ejus, de quo praedicatur, et homo similiter. [2] *Alio modo potest accipi universale in quantum est universale*, et secundum quod natura praedicta subest intentioni universalitatis: *idest secundum quod consideratur animal vel homo, ut unum in multis*. Et sic posuerunt Platonicus animal et hominem in sua universalitate esse substantias. Quod Aristoteles in hoc capitulo [cf. 1038 b 5 - 1039 a 20] intendit reprobare, ostendens quod animal commune vel homo communis non est aliqua substantia in rerum natura. *Sed hanc communitatem habet forma animalis vel hominis secundum quod est in intellectu*, qui unam formam accipit ut multis communem, *in quantum abstrahit eam ab omnibus individuantibus*».

avidentiam, e cioè per evidenziare la *littera* del Filosofo. D'altra parte, l'interpretazione secondo il «contesto storico» di cui parlava Mauricio Narvæz, è, per certi aspetti, e in un senso complessivo, presente, ma prodotta attraverso una 'comprensione dottrinale' che fa capo al commentatore, alla sua sensibilità e, in una parola, alla sua formazione scientifica. Di conseguenza, è forse conveniente, in alcuni casi, supporre l'esistenza di un'esegesi «storico-dottrinale», o semplicemente «dottrinale», come hanno osservato Ceslas Spicq e René-Antoine Gauthier.

c) *Homerum ex argumentatione: l'esegesi argomentativa e le sue caratteristiche tommasiane*

3. Sciendum est igitur quod aliqua operatio anime est aut passio que indiget corpore sicut instrumento et sicut obiecto; sicut videre indiget corpore sicut obiecto quia color, qui est obiectum visus, est corpus, item sicut intrumento quia visio, etsi sit ab anima, non est tamen nisi per organum visus, scilicet per pupillam que est ut instrumentum (...)¹.

La caratteristica distintiva dell'esegesi medievale è l'interpretazione secondo una molteplicità di sensi possibili. Nel *De genesi ad litteram*, Agostino chiarisce di aver cercato, per quanto possibile, di enucleare molteplici *sententiae* dalle parole della Scrittura, per evitare di pregiudicare, restringendo le parole del testo sacro a un unico senso possibile, una *expositio* migliore, così che ciascuno *pro modulo suo* scelga ciò che è in grado di capire². Ora, questa pratica esegetica ha certamente, nell'opera agostiniana, una funzione partecipativa e comunitaria del sapere, finalizzata anche al raggiungimento di una conoscenza condivisa sempre più completa dei *libri* sacri. Tuttavia, ha però soprattutto, come chiarisce il proseguo del I libro del *De genesi*, una funzione difensiva dell'ortodossia della *fides catholica* (*scil.* «defensio fidei»)³. In effetti, lasciare il testo scritturale aperto a una molteplicità di *sensus* e di *sententiae*, come attesta anche l'Aquinate⁴, permette al *doctor sacrae scripturae* di

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 2, p. 9, 50 ss.

² AGOSTINO, *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245-486, I, I, 20, ed. J. Zycha, Wien 1899 (CSEL, 28/1), pp. 29-30, 1-5: «Ad hoc enim considerandum et observandum libri Geneseos multipliciter, quantum potui, enucleavi protulique sententias de verbis ad exercitationem nostram obscure positis, non aliquid unum temere adfirmans cum praeiudicio alterius expositionis fortasse melioris, ut pro suo modulo eligat quisque quod capere possit: ubi autem intellegere non potest, scripturae dei det honorem, sibi timorem».

³ Cf. *ibid.*, I, 21, pp. 30-31, 1-24.

⁴ TOMMASO, *Quaestiones disputatae de potentia*, q. IV, a. 1, in *Quaestiones disputatae*, t. 2, ed. M. Pession, Taurini - Romae 1965, pp. 117-118: «Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, ut unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire

ricorrere a un altro *sensus*, quando le pretese di una *falsa philosophia* intendessero rivendicare la presenza di una contraddizione tra i *libri* sacri e le affermazioni a cui perviene la *ratio naturalis*. Dunque, l'esegesi molteplicitarista medievale ha certamente, tra le altre funzioni, più o meno remote, a seconda dell'interesse e dal punto di vista disciplinare da cui la giudichiamo, una finalità refellendaria e anti-eretica. Permette, in ultima analisi, di evidenziare l'incontraddittorietà e l'unità della *veritas*. D'altra parte, se questa pratica appartiene di per sé alla *littera* del testo sacro, il cui *auctor* è il *Mediator*, nel quale sono nascosti tutti i tesori della *sapientia* e della *scientia*¹, non si vede, e non risulta, per lo meno *a priori*, come l'esegesi molteplicitarista sia possibile per *scripturae* altre dai *libri* sacri. Tommaso esce da quest'*impasse* richiamando l'adagio ricavato da Alberto Magno nel settimo libro della *Metaphisica* di Aristotele: «qui dicit unum quodammodo dicit multa»². La *diffinitio* è *in actu* unitaria, perché si riferisce unitariamente alla *substantia* di cui è *diffinitio*, ma è *in potencia* molteplice, perché *sub predicato* possono essere assunte molte proprietà («multa accipi possunt»)³. Di conseguenza, da una *propositio* possono essere inferite molteplici *conclusiones*. E dunque, non in quanto non solo i *signa*, ma anche le *res*, hanno un significato, è possibile interpretare secondo un altro *sensus* le *aliae scripturae*, ma puramente, e razionalmente, in quanto da un *principium* possono seguire *multae conclusiones*; e quindi, non per *adaptatio*, o *allegorice*, o in generale secondo il *sensus spiritalis*, ma argomentativamente («per argumentationem»). E allora, l'esegesi molteplicitarista è possibile, anche per le *aliae scripturae*, e anche per i *libri* del Filosofo, perché si colloca, ultimamente, sul piano razionale puro e filosofico puro. Come detto nella Prima parte, non è un allegorismo, e non è un «salto ermeneutico» nel buio, svincolato dalle leggi della logica, o consegnato al beneplacito del *doctor sacrae scripturae*, per il gusto di una *philosophie chretienne*, ordinata a «teologizzare» e «cristianizzare» qualsiasi forma di *scientia*, ma un procedimento puramente razionale di derivazione,

veritatem quam mente conceperit; et per hoc etiam *contra infideles facilius defendatur*, dum si aliquid, quod quisque ex sacra Scriptura velit intelligere, falsum apparuerit, ad alium ejus sensum possit haberi recursus».

¹ Cf. AGOSTINO, *De Genesi*, I, 21, p. 31, 10; cf. anche TOMMASO, *Ibid.*, q. IV, a. 1, p. 118: «(...) non est dubium quod Spiritus sanctus intellexerit, qui est principalis auctor divinae Scripturae. Unde omnis veritas quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, est ejus sensus».

² Cf. ID., *Quaestiones de quodlibet*, VII, q. 6, a. 3, ad. 3, in *Opera omnia*, t. 25/1, ed. R. A. Gauthier, Roma - Paris 1996, p. 32, 50-60: «Qui dicit unum quodam modo dicit multa, scilicet in potencia, secundum quod conclusiones sunt potencia in principiis; ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur; et non quod in aliis scienciis per modum significationis quod dicitur de una re simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem»; cf. su Alberto l'apparato delle fonti del Padre Gauthier, alla nota 15-16.

³ TOMMASO, *Expositio libri Posteriorum*, I, 43, ed. Leonina, t. I*/2, Roma - Paris 1989, p. 163: «Et dicit quod principia non multum sunt pauciora conclusionibus. Sunt quidem pauciora, quia (...) una propositione potest quis uti ad inferendum plurimas conclusiones, secundum quod sub subiecto aut sub predicato multa accipi possunt».

di una *conclusio*, da un *principium*.

Che poi questo sia funzionale, come attesta Umberto di Romans, alla *defensio fidei*, alla *destructio errorum*, all'*intelligentia* della Scrittura, all'*acuitio* dell'ingegno, piuttosto che all'ausilio stesso della *fides*, è evidente¹, ma il modo in cui queste finalità sono conseguite è puramente razionale, filosofia pura e scienza pura. D'altra parte, Bernardo Bazán, in uno dei suoi ultimi saggi, sostenendo l'incoerenza strutturale dell'antropologia di Tommaso d'Aquino, ha voluto definire la posizione della *forma subsistens* la «tesi teologica» che Tommaso vuole «fondare sulla ragione»². Niente di più lontano dal dato empirico dei commenti ad Aristotele. Per l'Aquinate, infatti, ma anche e specialmente per i maestri delle arti, il *sensus* secondo cui interpretano la *littera* del Filosofo è la sua *vera sententia*; e dunque, da ultimo, una conoscenza puramente scientifica, nel loro contesto storico. Tuttavia, oltre agli aspetti comuni e rintracciabili dell'esegesi di Tommaso condivisi dagli altri maestri, occorre anche mettere in luce, se ce ne sono, gli aspetti propri e caratteristici dell'esegesi dell'Aquinate. Come cercherò di mostrare, infatti, oltre all'esegesi argomentativa condivisa, Tommaso mostra la tendenza a voler 'chiudere' l'interpretazione 'aperta' sul piano circostanziale della *littera*: un tratto che sembrerebbe caratterizzare anche le sue interpretazioni dei *libri* della *Physica*.

(*Div.text.*) Nella *divisio textus* dei commentatori della *Vetus*, specificata in precedenza, dopo aver sollevato le *difficultates* relative alla *substancia* dell'anima, Aristotele si concentra sulle *difficultates* relative alle *passiones* dell'anima³. L'*intentio auctoris*, come osserva Adamo di Buckfield, in questa *tertia pars proemialis*, è però quella di dichiarare a quale *pars philosophiae* appartenga questa disciplina scientifica, cioè alla *philosophia naturalis*. Per conseguenza, trattando principalmente delle *passiones* dell'anima, il Filosofo arriva per via di ragionamento a chiarire perché la disciplina dell'anima appartenga alla considerazione del *physicus*. In questo senso, Adamo offre anche un'analisi logica dello schema argomentativo con cui Aristotele evidenzia il suo *propositum*:

In parte principali ostendit propositum sic: Si omnes passiones animae sint communes animae et etiam corpori physico habenti animam, est physici de anima considerari. Necessitas consequentiae satis patet. Circa hanc rationem sic procedit: Primo probat antecedens. Secundo ex ipso probato infert consequens⁴.

¹ Cf. UMBERTO DI ROMANS, *Expositio super Constitutiones*, XIII, in *Opera de Vita Regulari*, ed. J.-J. Berthier, Romae 1889, pp. 43-44.

² B. C. BAZÁN, *Les Questions 75 et 76 de la Première Partie de la Somme de Theologie. Esquisse d'une Anthropologie Philosophique selon Thomas d'Aquin*, in TOMMASO, *L'âme et le corps*, a c. di J.-B. Brenet, Paris 2016, pp. 90-91: «C'est la thèse théologique qu'il veut fonder sur la raison».

³ ARISTOTELE, *Traslatio Vetus*, 403 a 3- 403 b 19, in *Lectura*, pp. 34-35.

⁴ ADAMO, *In De An.*, I, f. 24^v, n. 42.

L'argomento segue la legge logica del *modus ponens*: se tutte le passioni dell'anima sono comuni all'anima e al corpo fisico che ha l'anima, allora appartiene al *physicus* considerare l'anima. Provato l'*antecedens*, Aristotele inferisce il *consequens*. Ora, per provare l'*antecedens*, e quindi evidenziare che le *passiones* dell'anima sono comuni all'anima e al corpo fisico, solleva una *dubitatio*, se cioè le passioni dell'anima siano tutte comuni all'anima e al corpo fisico avente l'anima, oppure ci sia una qualche *passio appropriata* dell'anima, che non comunica né con il corpo né con l'avente il corpo¹.

La *divisio textus* e, nel complesso, la comprensione strutturale del testo di Tommaso non è così diversa da quella di Adamo e degli altri maestri. Anche per l'Aquinate, di fatto, questa *pars* è *proemialis*, e anche per la sua *subdivisio*, in questa *pars* il Filosofo si occupa delle *difficultates* «ex parte passionum et accidencium animae».

Et circa hoc duo facit: primo movet dubitationem circa passiones anime et solvit eam; secundo ex huius solutione ostendit quod cognitio de anima pertinet ad philosophum naturalem seu ad phisicum, ibi: *Et propter hec iam phisici* (403 a 27)².

Aristotele fa due cose: muove una *dubitatio* e la risolve; dalla sua *solutio* dimostra che la conoscenza dell'anima appartiene al *physicus*. Pertanto, da 403a 3 a 403a 15, il Filosofo solleva la *dubitatio* relativa alle *passiones* e alle *operationes* dell'anima, se siano cioè proprie dell'anima senza *communicatio* con il corpo, oppure nessuna sia *propria* dell'anima, ma tutte le *passiones* e *operationes* siano comuni al corpo e al composto di anima e corpo³.

Inoltre, secondo Tommaso, e in accordo alla comprensione dei Commentatori della *Vetus*, questa *pars* dubitativa si divide ulteriormente in due, una in cui il Filosofo chiarisce la *difficultas* della *quaestio*, e un'altra in cui ne dichiara la *necessitas*⁴. La comprensione del testo è adeguata. In effetti, sia nella *Translatio vetus* sia nella *Nova*, l'*auctor* specifica che la difficoltà della *quaestio* risiede nel fatto che, sul piano fenomenico, nessuna *passio* o *operatio* dell'anima sembra prodursi senza il *corpus*. Adirarsi, sperare, desiderare, e in generale sentire, implicano una stretta connessione con il *corpus*. Dunque, «accipere hoc necessarium est, non autem leve», e cioè è necessario fare i

¹ Cf. *ibid.*, nn. 43-44: «Dicit dubitationem esse de passionibus animae utrum sint omnes communes animae et corpori habenti animam, an aliqua passio sit ipsi animae appropriata, quam nec communicet corpori nec habenti corpus».

² TOMMASO, *Sententia*, I, 2, p. 9, 5-10.

³ Cf. *ibid.*, p. 9, 10-15.

⁴ *Ibid.*, p. 9, 15-20: «Et circa hoc duo facit (primo enim ostendit difficultatem huius questionis, secundo vero necessitatem)»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 1, p. 213: «Oportet enim scire hoc, quamvis sit difficile».

conti con questo problema, ma non è lieve, o «facile», come riporta la *Vetus*, risolverlo¹.

(*Sent.*). Tutte le *passiones* dell'anima sembrano dunque *communes et habentis*, vale a dire comuni all'anima e al corpo avente l'anima. Ma, spiega Tommaso, se una qualche *operatio* fosse propria dell'anima, questo risulterebbe soprattutto nel caso dell'*intelligere*, cioè nel caso dell'intellezione². Di fatti, il Filosofo soggiunge: «maxime autem videtur proprium intelligere». Di conseguenza, quella dell'Aquinate non è semplicemente una *sententia in generali*, vaga e svincolata dal testo, ma una *sententia in speciali*, o comunque una forma di *sententia* che si giustifica immediatamente, o in forma abbreviata, per mezzo delle parti antecedenti e conseguenti del testo. Lo stesso vale per Alberto. Specialmente in questo luogo, l'aderenza del testo del *De anima* alla *Vetus* è forse anche maggiore di quella dei commenti in forma di *sententia* dei Maestri delle arti³.

Se però, osserva ancora Aristotele, l'*intelligere* coincide con la *fantasia*, o comunque non è «sine fantasia», allora non accade senz'altro che l'intellezione sia senza il *corpus* («non contiget utique neque hoc sine corpore esse»). Ricorrendo alle sue conoscenze⁴, l'Aquinate identifica questa posizione con quella degli «antiqui Naturales» e degli «Stoici». Come spesso avviene nei suoi commenti⁵, per Tommaso, questi filosofi non sono stati in grado di elevarsi, dal piano della considerazione dei processi fisici particolari, e della *causa materialis*, alla considerazione dei processi più universali e degli altri generi di *causae*. Pertanto, anche nel caso dell'anima, non hanno saputo

¹ ARISTOTELE, *Traslatio Vetus*, 403 a 3 - 403 a 5: «Dubitationem autem habent et passiones anime, utrum sint omnes communes et habentis, aut sit aliqua propria ipsius anime. Hoc autem accipere quidem necessarium est, non autem leve. Videtur autem pluribus nichil sine corpore pati neque facere, ut irasci, confidere, desiderare, omnino sentire»; cf. anche ARISTOTELE, *Traslatio nova*, 403 a 3-403 a 10, in op. cit., p. 8: «Hoc enim accipere quidem necessarium est, non autem leve. Videtur autem plurimorum quidem nullum sine corpore pati neque facere, ut irasci, confidere, desiderare, omnino sentire. Maxime autem videtur proprium intelligere. Si autem est et hoc fantasia quedam aut non sine fantasia, non contiget utique neque hoc sine corpore esse».

² Si noti che questa lezione, condivisa da tutti i commentatori, deriva da Averroè, e si veda che la nozione di «indigentia» di Tommaso ha un'origine ben precisa; cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum*, I, 12, p. 18, 55-60: «Et ideo dixit: *Et quod videtur proprium ei est intelligere*, etc. Idest, et quod videtur esse passio aut actio anime sine indigentia instrumenti corporalis et intelligere».

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, l. 1, tr. I, cap. 6, p. 12, 35-45; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 1, p. 213, 330-345; cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, f. 24^v, nn. 44-45.

⁴ Si veda l'apparato delle fonti della Leonina; cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 2, p. 9, alla nota 32, 37.

⁵ ID., *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. P. R. Cai, Taurini – Romae 1952, cap. I, l. I, 2-3, n. 65, p. 16: «Quidam enim philosophorum antiqui, scilicet naturales, ponebant mundum non ex aliquo intellectu, neque per aliquam rationem, sed a casu fuisse; et ideo a principio rationem non posuerunt seu intellectum aliquam causam rerum, sed solam materiam fluitantem, utpote athomos, sicut Democritus posuit, et alia huiusmodi principia materialia, ut alii posuerunt»; cf. anche ID., *In Metaphysicam* cit., I, 4, nn. 74-76.

distinguere l'*intellectus* dal *sensus*, e gli stessi Stoici, per questa limitazione, sono stati indotti a identificare l'*intellectus* con la *fantasia*.

Fuerunt enim quidam sicut antiqui Naturales qui dicebant quod intellectus non differebat a sensu, et si hoc esset, tunc intellectus in nullo differret a fantasia, et ideo Stoici moti sunt ad ponendum intellectum esse fantasiam - cum ergo fantasia indigeat corpore, dicebant quod intelligere non est proprium anime, set commune anime et corpori¹.

Siccome dunque la *fantasia* necessita del corpo, questi filosofi sostenevano che l'*intelligere* non fosse una *operatio* propria dell'anima, ma comune all'anima e al corpo. Se invece si dà che l'*intellectus*, prosegue l'Aquinate parafrasando il testo aristotelico, non coincida con la *fantasia*, ma non sia «sine fantasia», poiché la *fantasia* necessita del corpo, non accade che l'*intelligere* sia «sine corpore».

(Not.) In questo luogo, è interessante notare che l'Aquinate si senta in dovere di dire qualcosa, nonostante Aristotele risolva apertamente la *difficultas* nel terzo libro del *De anima*:

Quamvis autem hoc Aristotiles satis aperte manifestet in III huius, nichilominus tamen quantum ad hoc aliquid exponemus. Nam intelligere *quodam modo* est proprium anime, *quodam modo* est coniuncti².

In effetti, spiega, in un certo modo l'*intelligere* è una *operatio propria* dell'anima, e in un certo modo è del *coniunctus*, cioè del composto di anima e *corpus*. Ora, però, anche i maestri delle arti distinguono due sensi, e in modo particolarmente evidente l'Anonimo di Gauthier:

Et nota quod *uno modo* est inconueniens animam separatam intelligere, *alio modo* non: quod intelligat separata sicut coniuncta corpori, hoc est inconueniens, et hoc intendit actor; set quod aliter intelligat, hoc non est inconueniens³.

Infatti, secondo l'Anonimo, non è inconveniente dire che l'*intelligere* non sia una *passio propria* dell'anima in quanto è *coniuncta* al *corpus*, dal momento che, come esplicita in una delle sue *quaestiones*, in quanto il nostro *intellectus* è legato al *corpus* e offuscato da esso, non intende se non attraverso le *species* che riceve, e in tal modo, in quanto è nel *corpus*, dipende dalla *fantasia* (i). D'altra parte, in quanto è *separatus* non intende attraverso la ricezione delle *species*, perché gli

¹ ID., *Sententia*, I, 2, p. 9, 33-40.

² *Ibid.*, p. 9, 46-48.

³ ANONYMI, *Lectura*, I, 3, p. 39, 105-110.

intelligibilia gli sono sempre presenti, e conosce dunque *in speculo aeternitatis*, avendo di conseguenza una intellesione più vera *separatus*, piuttosto che *unitus*. E in quest'ultimo senso, non dipende dalla *fantasia* (ii), ma soltanto quando è *unitus*¹.

La stessa interpretazione molteplicitarista è apparente nella *solutio* indirizzata alla *quaestio* 16 dall'Anonimo di Bernardini, anche lui interessato a esplicitare la forma di intellesione più vera, e cioè quella 'esemplaristica', esercitata dall'*intellectus* «secundum suam substanciam»:

Dicendum quod convenit loqui de intellectu *dupliciter*: aut *prout est* quedam substancia spiritualis habens exemplaria, et sub hac ratione non copulatur nobis, sicut dicit Averroys (...). *Vel* contigit loqui de intellectu ut nobis copulatur, et dicitur iste intellectus materialis (...) et intelligere istius non est sine *ymaginacione*; et licet secundum sui substancia sit separabilis a corpore, sua tamen operacio desinit cum corpore².

Dell'intelletto cioè si può parlare secondo due sensi possibili: (i) in quanto è una *substancia spiritualis* che ha gli *exemplaria concreata*, e conosce *sub specie aeternitatis*, dunque intuitivamente e senza il ricorso alla *ymaginacio* che è connessa al *corpus*; (ii) oppure in quanto è l'«intellectus materialis» di Averroè. E in quest'ultimo senso, benché sia *separabilis* secondo la sua *substancia*, non può esercitare la sua *operacio* senza l'*ymaginacio*; e quindi, la sua intellesione ha bisogno del *corpus*.

Quando Tommaso comincia a commentare Aristotele, questo luogo è dunque visibilmente già soggetto a un'interpretazione grandemente originale³, da parte dei maestri delle arti, che lo espongono *multipliciter*, secondo un duplice significato, introducendo l'anima considerata «secundum suam

¹ ID., *Lectura*, I, 3, q. 1, p. 46, 335-240: «Quia tamen intellectus noster alligatur corpori et offuscatur per ipsum, non intelligit nisi species quas recipit, et sic secundum quod est in corpore, a fantasia dependet. Ipse tamen secundum quod separatus est non intelligit in recipiendo, quoniam intelligibilia semper sunt sibi presencia, vel etiam intelligit sive cognoscit inspiciendo in speculo eternitatis; unde verius intelligit separatus quam unitus; propter hoc non dependet a fantasia separatus sicut unitus».

² ANONYMI, *Quaestiones*, I, q. 16, sol., pp. 52-53, 50-55; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, I, 12, p. 18, 60-65: «Et hec est sentetia eius in intellectu materiali, scilicet quod est abstractus a corpore, et quod impossibile est ut intelligat aliquid sine ymaginatione».

³ È nota la soluzione storiografica di Bernardo Bazán su questo punto. I Maestri delle arti sarebbero degli «eclettici», o dei «dualisti», per i quali l'*anima intellectiva* è *forma e hoc aliquid*. Accetto questa categoria storiografica, ma essa è destinata allo scacco come qualsiasi altro Ideal-tipo escogitato dalla medievistica nello scorso secolo (*scil.* «averroismo», «primo averroismo» ecc.). L'unica posizione che regge di fronte al materiale empirico è questa: constatare che esistono tante interpretazioni dell'*anima intellectiva* quanti Maestri delle arti e commentatori del *De anima* i filologi riescano a editare. La risoluzioni di Jennifer Ottman e di Rega Wood attestano brillantemente questo stato di cose; cf. J. OTTMAN - R. WOOD - N. LEWIS - C. MARTIN, *Introduction*, 1.2., in RICCARDO, *Sententia*, Oxford 2018, pp. 7-25.

substanciam», quindi come *substancia spiritualis*, e *l'intellectus* che, «sub hac ratione», è 'non copulato', al fine di mantenere la sostanzialità e l'indipendenza dell'*anima intellectiva* rispetto al *corpus*. Posizione interpretativa che, beninteso, riflette la *sententia* del Filosofo, ed è sostenuta, specialmente dall'Anonimo di Gauthier, anche sulla base della *littera Aristotilis*¹.

Lo stesso, sviluppando autonomamente alcune delle informazioni pervenutegli dal *Commentarium* di Averroè², fa Alberto Magno nel suo *De anima*, per evitare l'interpretazione di Alessandro di Afrodisia, che non aveva inteso la differenza tra l'*actio* e la *passio* che comunica con il *corpus*, e l'*actio* e la *passio* che comunica con 'ciò' che comunica con il *corpus*, ritenendo che ogni anima comunichi direttamente con il *corpus*, sia immersa in quello, e dunque non sia, da ultimo, *separabilis* dal *corpus* («taliter autem distinguendo communicans corpori et communicans ei quod communicat corpori, evitabimus errorem Alexandri qui dicebat in omnibus animam communicare corpori, et ideo non esse separabilem a corpore»)³.

Se noi però comprendiamo meglio la questione («sciendum quod»), osserva il Teutonico, un conto è comunicare con il *corpus* nell'*actio* e nella *passio* (i), e un conto è comunicare con ciò che comunica con il *corpus* (ii)⁴. Infatti, nel primo senso, comunica con il *corpus* nell'*actio* e nella *passio* ciò che non esercita la sua *operatio*, se non attraverso la *virtus affixa* all'organo corporeo, come il camminare e il vedere, che si esercitano e si producono per mezzo delle *virtutes affixae* alle stesse membra del *corpus* (i). Nel secondo significato, invece, comunicare con ciò che comunica con il *corpus* consiste in ciò che, sebbene una qualche *operatio* non si produca con il movimento, o con la *passio* di un'altra parte del *corpus*, tuttavia non si può esercitare senza un'altra *operatio*, la quale si produce, o con il movimento, o con la *passio* di una qualche parte del *corpus*, come *l'intelligere* le *res sensibiles* e gli *entia mathematica* (ii). Si tratta cioè di una forma *mediata* di comunicazione corporea, per cui, anche se *l'intelligere* non esercita la sua *operatio* attraverso il movimento, o la *passio* di un membro corporeo, tuttavia *l'acceptio* della *forma sensibilis* e *imaginabilis* non si produce senza la *fantasia*. E in questo secondo senso, dice Alberto, è possibile che una *substantia*

¹ La lettura gioca sull'assurdità di ammettere che *l'intelligere* in quanto è *unitus* (i), possa inerire all'anima separata (ii); cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 3, pp. 38-39, 97-105: «Deinde ponit aliam rationem, et est talis. Si intelligere esset propria passio anime, esset separabilis cum anima et inesset anime separate; set hoc est falsum et impossibile; quare non est intelligere propria operatio anime. Et hoc est: *Si quidem igitur <est> aliquid operum* (403 a 10), id est aliqua de operatiobus, anime, et aliqua suarum passionum, que sit ei propria, contigit utique ipsam separari (403 a 11) cum anima et erit in anima separata, et ita intelligere, quam tu dicis esse propriam passionem anime, quod est inconveniens».

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 12, pp. 16-18.

³ ALBERTO, *De Anima*, I, tr. 1, cap. 6, p. 12, 75-80.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 11-12, 62-66: «Ut autem melius intelligatur haec quaestio, sciendum, quod aliud est communicare corpori in actione vel passione animae et aliud est communicare ei quod communicat corpori».

incorporea esistente nel *corpus* come *actus* del *corpus* comunichi con esso. E anzi è possibile che non comunichi con il *corpus*, ma con 'ciò' che comunica con il *corpus*, vale a dire 'mediatamente'. E ancora, è possibile che, né in questo modo, né nell'altro comunichi, ma abbia, da ultimo, delle *operationes* che non hanno alcuna dipendenza con il *corpus*¹.

Dunque, per dire qualcosa su quella che, ormai, abbiamo capito essere, seguendo Alberto e i maestri delle arti, letteralmente, una delle *quaestiones* che gli uomini massimamente desiderano conoscere sull'anima («una quam maxime desiderant homines scire de anima»), Tommaso procede in modo consimile, *sussumendo*, «sub ratione *operationis*», due possibili sensi in cui essa necessita del corpo, vale a dire «sicut instrumento» e «sicut obiecto»; così, la *operatio* del *sensus*, e in particolare della vista, necessita del *corpus* sia quanto all'oggetto, perché il colore, che è l'oggetto veduto, è un *corpus*, sia quanto allo strumento, perché la vista, benché sia una *operatio anime*, non può esercitarsi se non per mezzo di un *subiectum in esse nature*, che è l'organo corporeo della vista, cioè la pupilla, che è dunque lo strumento della vista (i). D'altra parte, vi è una *operatio* che necessita del *corpus* non «sicut instrumento», ma soltanto «sicut obiecto»; in effetti, l'*intelligere* non avviene attraverso un organo corporeo, ma necessita soltanto di un oggetto corporeo (ii):

Sicut enim Philosophus dicit in III huius, hoc modo fantasmata se habent ad intellectum sicut colores ad visum, colores autem se habent ad visum sicut obiecta, fantasmata ergo se habent ad intellectum sicut obiecta; cum ergo fantasmata non sint sine corpore, inde est quod intelligere non est sine corpore, ita tamen quod sit sicut obiectum, non sicut instrumentum².

L'Aquinate si riferisce a 429 a 10 - a 27, - in cui Aristotele afferma che l'*intellectus*, per essere *in potencia* tutte le cose non deve *eo ipso* essere alcuna di esse *in actu*; e dunque, che si deve avere allo stesso modo del «sensitivum ad sensibilia», ma dev'essere cionondimeno «inmixtum», svincolato da un «aliquod organum», e non mescolato allo stesso *corpus* («unde neque misceri est rationabile ipsum corpori») -, per giustificare che l'*intelligere* è una *operatio* che, per esercitarsi, di certo, come il *sensus*, necessita dei *sensibilia* e del *corpus* quanto all'oggetto, ma non quanto allo «instrumentum»³. In effetti, i *fantasmata* si rapportano all'*intellectus* come i *colores* alla vista, e i *colores* si rapportano alla vista in quanto *obiecta*. Mentre però la vista necessita anche del suo *subiectum* nell'*esse nature*,

¹ Cf. *ibid.*, p. 12, 5-30; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, I, 12, p. 17, 28-35: «Et possibile est ut aliquod non communicans corpori sit existens in rebus existentibus in corpore, et possibile est ut actio alicuius communicantis corpori sit non existens in aliquo eorum que sunt in corpore. Et ista perscrutatio de anima est valde perutilis, et est necessaria in sciendo qualitatem abstractionis anime. Et hoc debemus ponere in directo oculorum nostrorum». Il corsivo è mio.

² TOMMASO, *Sententia*, I, 2, p. 20, 60-69.

³ Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 429 a 10-27, in *ibid.*, p. 201.

vale a dire la pupilla e l'organo corporeo che riceve la *species* sensibile, l'*intelligere* ha bisogno del *corpus* solo quanto ai *fantasmata*, dopodiché la sua *operatio* si svolge inorganicamente, come puro passaggio privo di immutazione dalla *potencia* all'*actus*.

Da questa seconda *ratio* di necessitazione (ii), sussunta sotto il concetto dell'*operatio*, Tommaso è allora in grado di trarre due *conclusiones* di cruciale importanza («ex hoc duo sequuntur»):

Unum est quod *intelligere est propria operatio anime et non indiget corpore nisi ut obiecto tantum* (...); videre autem et alie operationes et passiones non sunt anime tantum, set coniuncti. Aliud est quod *illud quod habet operationem per se, habet esse et subsistenciam per se*, et illud quod non habet operationem per se, non habet esse per se; *et ideo intellectus est forma subsistens*, alie potencie sunt forme in materia. Et hoc erat difficultas huius questionis, quia scilicet omnes passiones anime secundum apparenciam videntur coniuncti¹.

La prima è che l'*intelligere* è una *operatio propria* dell'anima, perché, come detto, non necessita del *corpus*, se non «ut obiecto», mentre le altre *operationes* sono proprie del *coniunctus*, dal momento che necessitano non solo dei *sensibilia*, ma anche dell'organo corporeo in grado di ricevere le *species*. La seconda è che, poiché ciò che ha un'*operatio per se*, ha anche l'*esse* e la *subsistenciam per se*, la *potencia* che fa capo all'*intelligere*, cioè l'*intellectus*, o *anima intellectiva*, è «forma subsistens», vale a dire, secondo il significato attribuito dall'Aquinate alla *subsistenciam*, che 'è in sé e non in altro', non necessitante di altro per essere ed esercitare la sua *operatio*². Al contrario, le altre *potencie* sono «forme in materia», e non hanno l'*esse per se* indipendentemente dall'*esse in actu* del *coniunctus* e del composto di anima e corpo.

(*Sent.*) E questa, chiude lo *sciendum* l'Aquinate, era la *difficultas* sollevata da Aristotele. Tutte le *potencie* e le *passiones* dell'anima sembrano infatti *forme in materia* che appartengono unicamente al *coniunctus*, ma ciò è solo «secundum apparenciam», perché in realtà c'è una *forma* delle *inferiores creaturas*, che è *subsistens*, cioè che ha l'*esse* a prescindere, e indipendentemente, dal *coniunctus*. E poiché si chiude lo *sciendum*, si potrebbe supporre che questa sia di fatto una «posizione personale» di Tommaso, ma non è assolutamente così: questa è la *sententia* di Aristotele, in accordo all'Aquinate, dal momento che spiega i passaggi e le parti conseguenti della *littera* sulla base dell'interpretazione appena tratta argomentivamente.

Quando infatti Aristotele, afferma poco dopo, - specificando il problema secondo un *modus tollens* riconosciuto da Temistio, da Averroè e dai maestri delle arti -, che, se c'è «aliquid anime

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 2, p. 10, 70-80.

² Cf. ID., *Scriptum super Libros Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 1, ed. R. P. Mandonnet, Paris 1929, I, sol., p. 553.

operum aut passionum proprium»¹, allora accade senz'altro che la stessa si possa separare, Tommaso aggiunge «a corpore», perché, come ha spiegato: ciò che ha l'*operatio per se*, ha anche l'*esse* e la *subsistencia per se*. Tuttavia, la lezione della *littera* più significativa viene ancora dopo, quando Aristotele rimuove l'*antecedens*, per inferire il *consequens* contrario.

In effetti, la *littera* è abbastanza chiara: se «nullum est proprium ipsius», e cioè, se non c'è alcuna «opera», o passione dell'anima *propria*, ma sono tutte comuni al corpo e all'avente il corpo, allora «non utique erit separabilis», cioè non sarà senz'altro separabile, ma come al «recto in quantum rectum» ineriscono molte proprietà («multa accidunt»), come essere tangente della «eneam speram» in un punto, tuttavia non la tange «separatum»; ma è inseparabile, se si trova sempre con un qualche *corpus* (*scil.* «inseparabile enim, si quidem semper cum quodam corpore est»). In effetti, in questo passaggio della *nova*, come della *vetus*, si capisce che l'*intelligere* si separa solo come l'*ens mathematicus* è *separabilis*. Ma non è così, chiarisce l'Aquinate:

Licet enim multa accidant *recto in quantum rectum*, ut scilicet *tangere eneam speram secundum punctum*, non tamen accidunt ei nisi in materia, non enim tangit rectum in puncto eneam speram nisi in materia; sic erit de anima si non habet propriam operationem quod, licet multa ei accidant, non tamen accidunt ei nisi in materia².

Perché questo accadrebbe, se e solo se l'anima non avesse una *operatio propria*. Ora, però, come ha interpretato l'Aquinate, ricorrendo a un altro luogo del *De anima*, l'*intelligere* è una *operatio* che necessita del *corpus* solo oggettualmente, non strumentalmente, e ciò che necessita del *corpus* solo quanto all'oggetto è una *operatio propria*. Dunque, anche le parti consequenziali della *littera* vengono articolate logicamente come un altrimenti («sic erit»), vale a dire come un altro *consequens*, e una circostanza liminare, per evidenziare che è il primo *antecedens* quello che si dà, e dunque anche il primo *consequens* quello da trarre come la lezione corretta, e la *sententia* del Filosofo³.

(*Paral.*). Questo non è un tratto tipico dell'esegesi di Tommaso. Anche gli altri maestri fanno uso della *circumstantia litterae*, ma, come ha osservato Mauricio Narvèez, sembrerebbe, nei suoi scritti, una costante, soprattutto quando si tratta di interpretazioni chiave della *Physica* e della *Metaphysica*. In effetti, quello che rintracciamo è sempre lo stesso *schema*: c'è una *conclusio* tratta

¹ Cf. ARISTOTELE, *Traslatio Nova*, 403 a 10 - 403 a 16, in op. cit., p. 8.

² ID., *Sententia*, I, 2, p. 10, 95-100.

³ Giustificazioni letterali consimili si possono trovare sia nell'Anonimo di Gauthier sia in Adamo di Buckfield, che è però più rispettoso del testo e più attuale per noi, muovendosi su un terreno più epistemologico che metafisico; cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 3, p. 39, 118-119: «Et sic innuit non esse inconueniens animam alio modo intelligere coniunctam et separatam»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, f. 25^r, nn. 48-49.

argomentativamente, e quindi incontraddittoriamente rispetto ai principi del *subiectum*, e poi un riferimento a un'altra *littera* dei libri di Aristotele, che evidenzia la *intentio auctoris*.

In *Physica* 250 b 11 - b 15, Aristotele domanda se il *motus* sia *factus* in un dato tempo, dato che non era *prius*, e dunque si corromperà di nuovo, oppure se non è *factus*, e dunque neanche si corrompe, ma è sempre stato e sempre sarà («sed erat, et semper erit»). Per risolvere la *difficultas*, richiama le *diffinitiones* date nel III libro della *Physica*, in particolare quella del *motus*. Ora, il *motus* è l'*actus* del *mobilis* in quanto è *mobilis*; di conseguenza, è necessario che siano le *res possibles*, cioè suscettibili di muoversi secondo uno qualsiasi dei generi del *motus*. E questo è chiaro anche senza la *diffinitio*, perché ciascuno si accorge che per l'*alteratio* è necessario che sia l'*alterabilis*, così come occorre che sia il *combustibilis* perché avvenga la combustione («quare oportet prius combustibile esse quam comburi et combustivum quam comburere»). E poiché il *combustibilis*, così come in generale l'*alterabilis*, e tutto ciò che è suscettibile di movimento, richiede un *subiectum* già *factus*, è necessario assumere un'altra *mutatio* e un altro *motus*, in accordo a cui quel *factus* sia possibile, e dunque anche il *motus* lo sia. Per conseguenza, il *motus* non è *factus* «aliquando», né ci sarà un momento in cui non è stato, ma è da sempre¹.

(*Exp.*) In accordo all'*expositio* di Averroè («secundum nostram expositionem»), in questo luogo Aristotele adduce la *definitio* del *motus*, per dimostrare che il *motus*, essendo l'«entelechia moti», vale a dire l'*entelechia* di ciò che è suscettibile di essere mosso («entelechia eius, quod innatum est moveri»), è in quanto tale *aeternus*, dal momento che è necessario che l'*entelechia* di ciò che è suscettibile di essere mosso sia già nel *motus* («omnis enim perfectio necesse est ut sit in re quae perficitur»)². Fin qui, la sua interpretazione non si discosta molto da quella di Tommaso, secondo cui, perché il *motus* sia possibile, è necessario che esistano le *res* che sono in potenza ad essere mosse secondo uno qualsiasi dei generi del movimento, dato che il *subiectum* è «naturaliter prius» di ciò che è «in subiecto»³. Tuttavia, dalla *definitio* del *motus*, l'Andaluso trae, oltre alla sua *expositio* principale, un corollario rispetto alla «generatio ex non esse puro». Se infatti la *generatio* è un *motus*, e il *motus* richiede l'*entelechia* di ciò che è in potenza al *motus*, allora è impossibile che un qualche *ens* sia generato da ciò che è «in potentia ens tantum», vale a dire dalla *materia prima*.

¹ Cf. ARISTOTELE, *Physica. Traslatio Vetus*, VIII, 1, 250b 11- 251 a 16, edd. F. Bossier - J. Brams, Leiden - New York 1990 (AL, VII/1), p. 277-279.

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica a Michele Scoto translata*, VIII, I, in *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis*, IV, Venetiis 1562 (Frankfurt, 1962), f. 341^v.

³ Cf. TOMMASO, *Commentaria in octo libros Physicorum* cit., VIII, cap. I, l. II, Ed. Leonina, t. II, Roma 1884, p. 366: « Et quia subiectum naturaliter prius est eo quod est in subiecto, possumus concludere in singulis mutationibus, et ex parte mobilis et ex parte moventis, quod prius est ipsum subiectum combustibile quam comburatur; et combustivum, idest subiectum potens comburere, quam comburat; prius inquam, non semper tempore, sed natura».

Et Antiqui omnes conveniunt in hoc. Loquentes autem Saraceni habent pro possibile aliquid generari ex nihilo, et negant hoc principium¹.

Tutti gli «Antiqui philosophi» sono convenuti nel riconoscere come evidente questo principio. Solo i «Loquentes Saraceni», cioè i Teologi, come spiega Massimo Campanini, hanno ritenuto possibile che qualcosa possa generarsi dal nulla, e lo hanno dunque negato. Le cause del loro errore sono essenzialmente due: 1) essendo gente rozza (*scil.* «vulgus»), i «Loquentes» fondano la loro conoscenza delle *res* su ciò che si percepisce immediatamente secondo il senso della vista. Ora, hanno percepito che molte cose visibili si generano da cose non visibili; dunque, hanno immaginato che qualcosa si potesse generare *ex nihilo*; 2) hanno ritenuto che l'*agens* a cui è necessario un *subiectum* per generare costituisce una *diminutio* dalla parte dell'*agens*, e poiché al *primum agens* non è attribuibile alcuna *diminutio*, ne hanno dedotto che il *primum agens* può generare senza un *subiectum*, e per conseguenza che è possibile una «generatio ex non esse puro». Posizione, per l'Andaluso, completamente assurda e in contraddizione con la *definitio* addotta da Aristotele.

(*Not.*). Di fronte a questo corollario e a queste considerazioni di Averroè, l'Aquinate si sente però chiamato in causa tra i «loquentes» e il «vulgus». Non solo: ritiene chiamata in causa anche la *fides* nella *creatio ex nihilo* («id quod secundum *fidem* de creatione tenemus»). Si prova così in quella che, di fatto, con Umberto di Romans, potremmo qualificare come una *defensio fidei*, ma che si fonda, in ultima analisi, su una interpretazione argomentativa e letteralmente giustificata di Aristotele.

Infatti, come sotto la nozione di *operatio* possiamo sussumere l'*indigentia corporis* quanto allo strumento e quanto all'oggetto, così sotto la *ratio* di *fieri* e, più in generale, di *productio*, possiamo sussumere sia la *productio particularis*, che caratterizza gli *entia particularia* e le loro *causae particularia* (i), sia la *productio universalis*, che caratterizza la totalità dell'*esse* e il primo principio dell'*esse* (ii). Ora, se consideriamo rettamente il corollario di Averroè, cioè alla luce di questi due *sensus*, in accordo a Tommaso, ci accorgiamo che l'Andaluso si è sbagliato, per la stessa causa per cui accusa i «loquentes», e il «vulgus», di essersi sbagliati: cioè ha considerato la *productio*, - come gli «Antiqui», gli «Stoici» e gli altri *philosophi* meno esperti -, solo rispetto agli *entia particularia*.

Manifestum est enim quod potentia activa particularis praesupponit materiam, quam agens universalius operatur; sicut artifex utitur materia quam natura facit. Ex hoc ergo quod omne particulare agens praesupponit materiam quam non agit, non oportet opinari quod primum agens universale, quod est activum totius entis, aliquid praesupponat, quasi non causatum ab ipso².

¹ AVERROÈ, *Commentarium in Physica*, VIII, I, 341^r.

² TOMMASO, *Commentaria in octo libros Physicorum*, VIII, I, II, p. 367.

In effetti, secondo questo primo significato, è evidente che la *potentia activa* dell'*agens particularis* deve presupporre necessariamente una *materia* che un *agens* più *universalis* ha prodotto, come l'artigiano, che deve necessariamente servirsi di una *materia* che un *agens universalis*, la *natura*, ha prodotto (i). Secondo l'altro *sensus* invece, in quanto la *productio* è intesa più universalmente, non occorre giudicare che il *primum agens universale*, che è «activum totius entis», abbia bisogno di presupporre qualcosa, che non sia causato da esso (ii). Né questo è, prosegue Tommaso, giustificando la premessa sulla base della *littera*, «secundum intentionem Aristotelis».

Probat enim in II Metaphys., quod *id quod est maxime verum et maxime ens, est causa essendi omnibus existentibus: unde hoc ipsum esse in potentia, quod habet materia prima, sequitur derivatum esse a primo essendi principio, quod maxime est ens. Non igitur necesse est praesupponi aliquid eius actioni, quod non sit ab eo productum*¹.

Nel secondo libro della *Metaphysica*, infatti, il Filosofo dimostra che ciò che è massimamente *verum* e massimamente *ens* è la *causa* dell'*esse* di tutto ciò cui appartiene l'*esse*. Ora, benché *in potentia*, l'*esse* appartiene alla *materia prima*. Dunque, anche l'*esse in potentia* della *materia prima* è un «derivatum» in relazione alla *productio universalis* dell'*ens* dal primo principio dell'*esse*, e non è necessario presupporre qualcosa alla sua azione che non sia «ab eo productum». Di conseguenza, il corollario di Averroè sulla «generatio ex non esse puro» non segue, perché Tommaso, i «loquentes», e il «vulgus», non presuppongono l'esistenza della sola *productio particularis* (i), ma considerano anche la *productio universalis* «a primo essendi principio» (ii). Pertanto, non sarebbe il «vulgus» ad essere volgare e poco adatto alla *philosophia*, ma l'Andaluso che, come gli «Antiqui», non riesce ad elevarsi alla considerazione delle *causae* più universali.

Come ha osservato Reudi Imbach, è certamente importante considerare la relazione dell'Aquinate con Averroè², e il fatto che la sua interpretazione ne dipenda massicciamente. Tuttavia, a noi interessa l'esegesi tommasiana di Aristotele, e il Filosofo è qui nuovamente oggetto di un'interpretazione tratta argomentativamente, la cui premessa è però presente in atto nella *littera* di *Metaphysica* 993 b 20 - 993 b 30, dove afferma «expresse» che i *principia dei corpora caelestia* devono essere «verissima», perché nulla è causa di quelli, ma quelli sono «causa essendi aliis»³; e perciò, trascendono in *veritas* e in *entitas* i *corpora caelestia* che, sebbene siano *substantiae*

¹ *Ibid.*, p. 367. I corsivi sono miei.

² Cf. R. IMBACH, *Quelques Observations sur la réception du Livre XII de la Métaphysique che Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 3 (2015), pp. 377-407.

³ Cf. TOMMASO, *In Metaph.*, II, 2, ed. Cathala - Spiazzi, Taurini 1971, [nn. 289-300], in partic. nn. 295-298.

incompactibilia, tuttavia hanno una *causa* non solo quanto al *moveri*, ma anche quanto all'*esse*. I *principia* sono allora le *substantiae separatae*, e il *primum agens universale* che, in quanto primo principio dell'*esse*, non presuppone l'*esse* di alcun altro principio nella *productio*.

(-). In base all'analisi di occorrenza, al confronto con il campione di testimoni, e ai paralleli degli altri commenti, è ragionevole supporre che l'Aquinate, talvolta, o in luoghi chiave, interpreti Aristotele «per argumentationem». Questa modalità esegetica non appartiene però esclusivamente a lui, ma specialmente ai maestri delle arti e ad Alberto, che interpretano già il testo aristotelico secondo una molteplicità di *sensus*. D'altra parte, Tommaso non si accontenta di trarre *in generali* l'interpretazione della *forma subsistens*, ma vuole evidenziare *in speciali* che è la *vera sententia* di Aristotele, cioè a mezzo della connessione logica delle parti anteriori e posteriori della *littera*. Il *modus tollens* del *De anima* è letto, come se la separabilità dell'*intellectus* non sia solo *secundum rationem*, come nel caso degli *entia mathematica*, ma *secundum esse*. Questo, per quanto condiviso, sembrerebbe un tratto abbastanza tipico dell'esegesi tommasiana, come chiarisce il parallelo in altri commenti. Si tratta però di un'illusione, creata dall'assenza di un confronto con altri campioni di testimoni corrispondenti ai paralleli citati. In ogni caso, l'Aquinate afferma che *qui dicit unum quodammodo dicit multa*, aprendo alla possibilità interpretativa, esattamente come suggeriva Marie-Dominique Chenu; tuttavia, cerca anche di restringere la molteplicità dei *sensus* a quello che costituisce la *vera sententia*. Dunque, la sua non sembra essere una «tesi teologica», come suggeriva Bernardo Bazán, ma una tesi puramente filosofica e scientifica, in accordo al suo contesto storico. Quanto alla *defensio fidei*, è evidente che si tratti di una pratica assodata nell'esegesi del secolo XIII. Per essere efficace, essa deve però collocarsi necessariamente sul piano della *ratio naturalis* su cui si muove la *falsa philosophia*. Muoversi su un altro piano, renderebbe perciò stesso assurdo un simile procedimento né scalfirebbe il corollario filosofico dell'Andaluso (C). Ma la *productio* può accogliere più *predicati*: «particularis» (i), e «universalis» (ii). Secondo il primo (i), è necessario che (C), perché l'*agens particularis* non può non presupporre una *materia* che non produce. Ma non è necessario che (C), se l'*agens* è *universalis* e può presupporre *nihil* (ii). Lo stesso discorso riguarda l'*operatio* che necessita del *corpus*. Gli si possono attribuire più *predicati*: «sicut instrumento» (i), e «sicut obiecto» (ii). Se (i), necessita del *corpus*; ma può sussistere separata, se (ii). E questa è l'esegesi argomentativa, ed è valida, se il predicato (ii) può inerire al soggetto senza contraddizione, se è vero, e se il Filosofo non nega che (ii), o addirittura afferma che (ii), come cerca di mostrare l'Aquinate.

d) *Homerum ex Homero: le spiegazioni «personali» del commentatore e il carattere «didattico» dei commenti*

4. Circa quod sciendum est quod, quando invenimus aliqua duo differre secundum aliquid manifestum et secundum aliquid inmanifestum, certum est quod secundum illud quod est manifestum venimus in noticiam illius quod est inmanifestum. Et hunc modum tenuerunt philosophi ad inveniendam naturam de anima¹.

L'impiego di un altro passaggio dei *libri* aristotelici è una modalità esegetica spesso sottoposta alla sensibilità, alla formazione, alle conoscenze e al pensiero personale del commentatore. Questi può scegliere di ritenere l'impiego di uno dei *commentatores* autorevoli del Filosofo, se lo giudica opportuno, come nel caso di Alberto Magno, oppure decidere di scartarlo per l'impiego, o il richiamo alla memoria, di un altro passaggio, come nel caso di Tommaso. D'altra parte, questo non implica che Alberto sia meno originale dell'Aquinate, dal momento che il commentatore può scegliere anche di integrare l'impiego *ex Aristarcho* con un suo *ex Homero* particolare. In ogni caso, ciò che conta è evidenziare la *littera* e la *sententia* del Filosofo: darne ragione. E in questo, i campioni non sono Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, quanto piuttosto i maestri delle arti, sempre interessati a esporre sia *in generali* sia *in speciali* il testo di Aristotele. Il contesto in cui interpretano i *libri* scientifici del loro tempo non è infatti quello fin troppo dotto e raffinato dell'Ordine dei *fratres praedicatores*, ma quello immediato e diretto delle aule della Facoltà delle arti. In questo senso, la superiorità di un Anonimo di Gauthier, piuttosto che dello stesso Riccardo Rufo, o di Adamo di Buckfield, è veramente netta, e la critica di Ruggero Bacone, per il quale Alberto Magno e Tommaso d'Aquino sono di fatto dei neofiti (*scil.* «pueri»), che arrivano fin troppo tardi nella loro carriera, e da *theologi*, a spiegare i *libri* aristotelici, è giustificata e va tenuta attentamente in considerazione dallo studioso dell'esegesi medievale nei commenti ad Aristotele². D'altra parte, Ruggero Bacone, indirizzando le sue sottili critiche ai contemporanei, aveva potuto saggiare fino in fondo, da maestro delle arti, le asperità, le difficoltà e i limiti della trasmissione della *scientia* e della pedagogia nel suo tempo. Nonostante questi evidenti limiti, la tensione pedagogica è comunque forte anche nei dotti Alberto e Tommaso; dunque, a modo loro, e secondo una modalità che è evidentemente ispirata a quella dei giovani maestri, impiegano e selezionano anch'essi riferimenti e passaggi da altri *libri* di

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 3, p. 14, 20-25.

² RUGGERO BACONE, *Compendium studii philosophiae*, ed. J. S. Brewer, London 1859, p. 426: «Hi sunt pueri duorum ordinum studentium, ut Albertus et Thomas, et alii, qui ut in pluribus ingrediuntur ordines, quum sunt viginti annorum et infra (...). Et maxime quia praesumpserunt in ordinibus investigare philosophiam per se sine doctore; ita quod facti sunt magistri in theologia et philosophia antequam fuerunt discipuli (...)». I corsivi sono miei.

Aristotele, per rendere ragione al lettore della *sententia* aristotelica.

(*Div.text.*). In accordo alla *divisio textus* dei maestri delle arti, e dell'Aquinate, in *De anima* 403b 24, il Filosofo, avendo chiarito il soggetto di questa disciplina e le principali *difficultates* relative alla conoscenza della natura dell'anima e delle sue *passiones*, comincia il vero e proprio *tractatus*¹. La *pars prohemialis* cede dunque il posto alla *pars exsecutiva*, nella comprensione di Riccardo Rufo, e alla macro-divisione proposta se ne sostituisce un'altra². Finito il proemio, chiarisce infatti Adamo di Buckfield, Aristotele divide il *tractatus* vero e proprio in due *partes* ulteriori: una in cui determina le *positiones*, ovvero le *opiniones*, degli altri *philosophi*; e un'altra in cui invece comincia a trattare dell'anima secondo la sua propria opinione («secundum opinionem propriam»), e che corrisponde alle linee 412a 3 della *Vetus*.

Seguendo una sua intuizione molto interessante e acuta, invece, l'Anonimo di Gauthier, che legge il *De anima* in classe di fronte ai suoi studenti, decide di parlare non già di una *pars exsecutiva*, quanto piuttosto di un «prohemium non principale». La giustificazione è significativa: si parla di un *prohemium* non principale, perché Aristotele non determina l'anima «secundum opinionem suam», ma secondo le opinioni degli altri. Dunque, più che l'inizio vero e proprio del *tractatus* e dell'*exsecutio*, di fatto anche questa è una parte preparatoria e proemiale. In effetti, solo nella seconda, vale a dire da 412a 3, Aristotele determina in senso proprio l'anima³.

Altrettanto interessante è il *notandum* metodologico che inserisce subito dopo questo Maestro, dal momento che rivela nuovamente una conoscenza acuta del modo di procedere (*scil.* il «processus») del Filosofo⁴. Si deve notare, infatti, che quando Aristotele tratta dell'anima secondo le *opiniones* altrui, lo fa attraverso quelle proprietà e quei principi che gli *antiqui philosophi* hanno sostenuto comporre l'anima; quando invece il Filosofo procede da sé e secondo la sua propria *opinio*, impiega un'altra metodologia, vale a dire stabilisce in quale genere sia l'anima, e se nel genere della sostanza, e se come materia o forma, e la definisce in quanto *actus corporis*, e tratta delle sue *potencie*, e delle sue *operationes* che esercita con il *corpus*. Di conseguenza, la *pars* che gli altri commentatori chiamano «exsecutiva» non è per nulla tale, dal momento che anche il *processus Aristotelis* non è il

¹ Cf. ARISTOTELE, *Traslatio Vetus*, 403 b 20-24, in op. cit., p. 54; cf. anche *Traslatio nova*, in op. cit., p. 13.

² RICCARDO, *Sententia*, Pars Secunda, I, 2, pp. 216-217: «Terminata parte proemiali inducit partem exsecutivam, quae in duas partes dividitur, in quarum prima determinat de anima secundum opiniones antiquorum sive manifestando mentientes circa animam. In secunda determinat de anima secundum opinionem propriam sive secundum veritatem, ut ibi «Haec quidem a prioribus tradita (412 a 3)»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, Pars 2, I, 2, f. 25^r, nn. 1-2.

³ ANONYMI, *Lectura*, I, 4, p. 55, 5-10: «Et dividitur in duas: in prima ponit actor prohemium non principale (et dicitur prohemium non principale, quoniam est de hiis de quibus non determinat Aristoteles secundum opinionem suam, set secundum opinionem aliorum); in secunda determinat de anima (...)».

⁴ Cf. *ibid.*, p. 56, 18-25.

suo, non è cioè il suo modo caratteristico di pervenire a una *diffinitio*, e a partire da quella di determinare il *genus subiectum* e i principi propri di quel *genus*, per usare un linguaggio più averroistico e più tomista.

Il rilievo è dunque molto acuto e penetrante, dal punto di vista esegetico, e di questa acutezza e penetrazione si perde molto nella *Sententia* dell'Aquinate. Tommaso è infatti un *magister in philosophia* per corrispondenza. Molto schematicamente afferma che il Filosofo qui prosegue con il *tractatus* secondo l'«ordine ripromesso»¹. Il Padre Gauthier rimanda a 402 a 7-10. Ma lì Aristotele non aveva detto che 'prima occorrerà trattare dell'anima secondo le opinioni degli altri *philosophi*', bensì, come rileva proprio l'Anonimo, che bisogna conoscere la natura dell'anima, e la *substantia* e le *passiones*. Che si devono considerare le *opiniones* degli altri *philosophi*, e ritenerle, se sono corrette, evitarle invece, se scorrette, Aristotele lo dice subito prima di 403 b 24. In breve, all'Aquinate manca la pratica, pratica che i maestri conoscono fin troppo bene, e in cui sono scaltriti.

Il trattato si divide dunque in due *partes*, ci dice Tommaso: nella prima Aristotele tratta dell'anima secondo le opinioni degli altri, nella seconda «secundum veritatem», e questo lo fa nel secondo libro *De anima* («et hoc in secundo libro»). È la macro-divisione di Riccardo Rufo e di Adamo di Buckfield, e cioè nulla di originale...è un semplice copia-incolla dai maestri delle arti, in cui viene variato un pochino il lessico. E infatti, come in Riccardo, la prima parte si divide ancora in due, e ancora in due, finché non si raggiungono le linee 403 b 24-28, in cui Aristotele afferma che il principio dell'indagine dei predecessori sull'anima sono state le caratteristiche più evidenti secondo natura, vale a dire il *motus* e il *sensus*, per cui l'essere animato di distingue da quello inanimato².

(*Not.*). Dopodiché l'Aquinate, come di consueto, apre uno *sciendum*, in cui richiama a memoria *Physica* 184a 15-20, un passaggio che interpreterà con molta maggiore profondità solo nel 1269-70, anni in cui comincia anche a criticare apertamente Averroè³. Dunque, Aristotele afferma che il principio della nostra *inquisitio* è porre tutte quelle caratteristiche che sembrano appartenere all'anima «secundum naturam». Ora, si deve sapere («sciendum quod»), quando troviamo due cose che differiscono secondo qualcosa di *manifestus* e di *inmanifestus*, è certo che secondo ciò che è *manifestus* arriviamo alla conoscenza di ciò che è *inmanifestus*. E che a questo modo di procedere, vale a dire da ciò che è più noto a ciò che è meno noto, si sono attenuti i *philosophi* che hanno

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 3, p. 13, 1-5; cf. anche alla nota 5 dell'apparato critico delle fonti.

² Cf. *ibid.*, p. 13, 5 ss; cf. anche *ibid.*, ARISTOTELE, *Translatio nova* 403 b 24-28: «Principium autem questionis apponere que maxime videntur ipsi inesse secundum naturam. Animatum igitur ab inanimato in duobus maxime differre videtur, motu et sensu. Accipiemus autem et a progenitoribus fere duo hoc de anima».

³ ID., *Physica. Traslatio Vetus*, 184 a 15-20, p. 7, 5-10 (AL, VII.1): «Innata autem est ex notioribus nobis via et certioribus in certiora nature et notiora: non enim eadem nobisque nota et simpliciter»; cf. anche TOMMASO, *Expositio Physicorum*, I, 1, op. cit., pp. 4-6.

investigato sull'anima (*scil.* questo però è il modo di procedere di Aristotele nella *Physica*! Platone, per esempio, parla dell'*anima* nel Timeo, cioè in un trattato di cosmogonia; e dunque, a partire da ciò che, per Aristotele, è, come detto, meno noto *quoad nos* praticamente per definizione).

Animata enim ab inanimatis differunt per hoc quod animata habent animam, inanimata vero non; set quia natura anime erat inmanifesta et non poterat investigari nisi per aliqua manifesta in quibus differunt animata ab inanimatis, invenerunt illa et secundum illa conati sunt devenire in cognitionem nature anime. Illa autem manifesta in quibus animata differunt ab inanimatis sunt duo, scilicet sentire et moveri (...). Unde credebant quod quando scirent principia istorum duorum, scirent quid est anima; unde laboraverunt causam motus et sensus scire, ut per hoc scirent naturam anime, quia credebant quod id quod est causa motus et sensus, esset anima¹.

Quella di Tommaso sembrerebbe essere una *sententia in generali*, e la spiegazione è veramente molto piana e coerente, dal punto di vista filosofico. L'Aquinate sembra voler risalire agli assiomi fondamentali della ricerca presocratica sull'anima, benché lo faccia, come detto, attraverso gli occhi di un aristotelico incallito. Gli Antichi hanno trovato due cose: l'anima, meno nota, e le caratteristiche fenomenologicamente più evidenti per cui ciò che ha l'anima differisce da ciò che non ne ce l'ha. Si sono dunque fondati immediatamente su quelle caratteristiche manifeste e, mediante quelle, hanno cercato di addivenire alla *cognitio* della *natura* dell'anima. Ora, quelle caratteristiche evidenti erano il *sensus* e il *motus*. Dunque, spiegando i principi del *sensus* e del *motus*, hanno creduto di poter *eo ipso* risalire al *quid est* dell'anima. Ovvero, hanno cercato la *causa* del *motus* e del *sensus*, ritenendo, da ultimo, che ciò che è *causa* del *motus* e del *sensus* fosse l'anima. In altre parole, è la ricerca archeologica, dell'*archè* e del fondamento, quella che traspare dalla spiegazione dell'Aquinate, né più né meno che in un corso contemporaneo di Storia della Filosofia Antica. Tutti gli «antiqui philosophi», al di là della caratteristica da cui prendevano le mosse, se il *motus*, o il *sensus*, convenivano nel ricercare questo fondamento, e di farlo partendo da ciò che è più *manifestus*, in accordo a una metodologia che è quella propria della *Physica*, della *philosophia naturalis*. Di conseguenza, gli *antiqui philosophi* sono dei «*physici naturales*», come affermerà lo stesso Aquinate qualche anno più tardi, nella *Sententia libri Metaphysicae*². Pertanto la *sententia* dell'autore ha una sua intrinseca coerenza, e una sua valenza che, anche oggi, possiamo riconoscere come

¹ ID., *Sententia*, I, 3, p. 14, 25-40.

² In un certo senso, Tommaso d'Aquino somiglia molto a Giovanni Reale, o forse viceversa. Entrambi non riescono a separarsi da quello che ci dice Aristotele su di loro, e danno quell'immagine stilizzata per cui, oltre la *physis*, questi poveri filosofi non avrebbero saputo guardare. Cf. *In Metaph.* cit., XII, 6, nn. 2501-2503; cf. anche G. REALE, *Il Pensiero Antico*, Milano 2001, pp. 17-27.

essenzialmente pedagogica.

D'altra parte, anche Averroè aveva caratterizzato in maniera molto pedagogica e preparatoria l'analisi di questo passaggio, e anche lui aveva, per così dire, «aristotelizzato» la modalità di ricerca dei filosofi presocratici¹. Dunque, in certo modo, l'Aquinate si muove propriamente in questo sfondo dell'esegesi dottrinale, che è ovviamente lontana da un'interpretazione contestualizzata storicamente. Insomma, perché mai gli «Antiqui» avrebbero dovuto seguire l'epistemologia degli *Analitici Posteriori*? È assurdo. Sono posteriori! E nonostante ciò, la coerenza dottrinale, anche nella spiegazione averroista, è totale: Aristotele ha chiarito negli *Analitici* che la certezza perfetta nelle cose ricercate in qualsiasi genere non si produce, se non considerando i principi propri di quel genere. Ora, le proposizioni e i principi che sembrano essere propri dell'anima in quanto anima sono il *sensus* e il *motus*. Dunque, poiché quei principi e quelle proposizioni, conclude Averroè, le dobbiamo porre all'inizio della considerazione, dobbiamo partire dal *sensus* e dal *motus*.

Siamo di fronte all'«unità logica» di cui parla Mauricio Narvæz²? Alla coerenza epistemica che prende il sopravvento su un'analisi di tipo storico-filosofico? Difficile stabilirlo, perché non è osservabile. Quello che è osservabile è un altro modo di fare storia della filosofia, cioè commentando dei testi. Passaggi più chiari vengono impiegati per chiarire passaggi più oscuri, e chi ha più conoscenze, memoria e, soprattutto, *intuizione*, riesce a rendere più o meno coerente la sua spiegazione³. È il caso di Alberto Magno che, con tutta probabilità, si avvicina più degli altri al tipo di considerazione messa in campo dal Filosofo. Beninteso, si avvicina di più non perché è più coerente logicamente, come ritiene l'ermeneuta gadameriano, ma perché ha letto lo pseudo-aristotelico *De plantis*, e riesce così a dare un significato più in linea con la differenza tra l'animato e l'inanimato, richiamata da Aristotele, e con il tipo di comprensione dell'anima che hanno i presocratici, i quali partono dal moto progressivo e dal *sensus*, perché ritengono che i vegetali non hanno l'anima, ma una parte della parte dell'anima⁴. Dicendo questo, vero o falso che sia, Alberto caratterizza la posizione

¹ AVERROÈ, *Commentarium*, I, 19, p. 26, 10-15: «Cum declaratum est in Posterioribus quod consideratio ducens ad certitudinem perfectam in rebus quesitis in unoquoque generum non fit nisi considerando i principiis propriis illi generi, incepit demonstrare quod necesse est considerare de anima hoc modo principiorum».

² Cf. M. NARVÆZ, *Thomas d'Aquin Lector*, pp. 351 ss.

³ Non a caso Bonaventura parla del mandare a memoria la *littera* della Scrittura, e Gilbert Dahan mette in risalto il metodo esegetico della *distinctio*; cf. BONAVENTURA, *Breviloquium*, prol., 6, p. 207: «Ad quod non potest qui de facili pertingere, nisi per assuefactionem lectionis textum et litteram Bibliae commendat memoriae; alioquin in expositione Scripturarum nunquam poterit esse potens»; cf. anche G. DAHAN, *Le Commentaire de la Bible au Moyen Âge*, in op. cit., Paris 2019, pp. 100-102.

⁴ ALBERTO, *De Anima*, I, tr. II, 1, p. 17, 15-16: «Vegetativa enim a quibusdam non dicuntur habere animam, sed partem partis animae, ut in libro De Plantis habebitur».

dei presocratici in modo molto più appropriato che dicendo semplicemente: in *philosophia naturalis* si parte da ciò che è più *manifestus*, che è la posizione di Aristotele, e «secondo gli Analitici Posteriori» bisogna cominciare dai principi propri del *genus subiectum*¹.

D'altra parte, sono i maestri delle arti a rimanere molto più vincolati alle parole di Aristotele ed a fare meno confusione dal punto di vista di un lettore contemporaneo². Loro spiegano solo la *littera*, senza richiamare la *Physica*, gli *Analitica* o il *De plantis*. Ed è vero. Magari Adamo di Buckfield è più povero di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino, ma riesce molto meglio a spiegare il *textus* di Aristotele, senza fare strani voli pindarici che i posteri potranno poi deridere, come ho cercato di mostrare in questa analisi di occorrenza.

(-). In base all'analisi di occorrenza, e al confronto con gli altri commentatori, l'Aquinate sembra dunque ricorrere nuovamente alle sue conoscenze, alla sua memoria e alle sue personali intuizioni da studioso di Aristotele, per evidenziare la posizione filosofica e, in certo senso, anche metodologica degli *antiqui philosophi*. Lo fa Averroè, lo fa Alberto e lo fa anche lui. D'altra parte, i maestri delle arti sono interessati a far capire la *littera* e la *sententia* del Filosofo, e non aggiungono riferimenti che, per quanto coerenti, affaticherebbero inutilmente l'uditorio. Nel fare questo, paradossalmente, i meno dotti riescono meglio dei più dotti, anche di fronte alle esigenze e alla sensibilità di un lettore contemporaneo. I maestri delle arti sono più attuali, più vicini ai nostri corsi universitari e al nostro modo di fare. Quello che conta è spiegare il testo oggetto della lezione.

e) *Homerum ex Homero: la funzione principale della sententia in Tommaso e nei magistri artium*

5. Circa primum sciendum est quod illis qui inquisierunt anime naturam a motu erat unum commune, scilicet quod, si moventur animata, quod anima sit *movens*³.

¹ Nonostante ciò, Alberto assume comunque lo stesso tipo di considerazione averroista; cf. *ibid.*, p. 17, 5-10: «Principium autem quaestionis est secundum artem demonstrationis in Posterioribus Analyticis determinatam, quod apponimus in principio ea quae maxime convenire videntur animae secundum seipsam, quia ex his manifestabuntur nobis ea quae sunt posterius et secundum aliquid convenientia».

² Riccardo Rufo legge il *motus* e il *sensus* esclusivamente in funzione dell'introduzione dell'opinione di Democrito, mentre Adamo è interessato solo a chiarire la loro posizione; cf. RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 218, 462-465: «In parte autem prima tangit duo secundum diversificantes opinantes de anima, ut per alterum eorum ingrediatur opinionem Democriti, dicens quod principium suae intentionis est tangere ea quae maxime videntur inesse animae (secundum) quod est coniuncta corpori (403 b 24-25), et haec sunt ea secundum quae animatum differt ab inanimato (403 b 25-26). Huiusmodi autem sunt duo, scilicet motus et apprehensio, et ita dixerunt antiqui»; cf. anche ADAMO, I, 2, f. 25^r, n. 3: «Motus ergo et sensus sunt illa principia super quae fundantur aliorum opiniones et videntur animae maxime naturalia, cum animato ab inanimato maxime differat ex duobus, scilicet motu et sensu».

³ TOMMASO, *Sententia*, I, 3, p. 14, 52 ss.

Nel corso di questa analisi, si fa largo uso del termine *sententia*. Ne abbiamo già esplorato il significato nella Prima parte. In senso lato, *sententia* significa lo stesso che *id quod auctor senserit*, e dunque il significato non è diverso da quello di *intentio auctoris*, almeno in Agostino che, nel *De doctrina christiana*, impiega anche altre espressioni con sinonimia ad essa, specialmente *intelligentia*, dal momento che la *voluntas* dell'*auctor* è comprensibile, per chi legge, soltanto attraverso l'*intelligentia* con cui l'*auctor* la comunica, rendendola esplicita nella *littera*¹. D'altra parte, per Ugo di San Vittore, nel dodicesimo secolo, *sententia* ha assunto già un altro significato. Viene impiegata per significare non solo l'*intelligentia* del *textus* di cui parla Agostino, ma una *profundior intelligentia*, difficilissima da conoscere per il *lector sacrae Scripturae* che, suggerisce il Vittorino, prima di esprimere un qualche giudizio sul significato profondo di un versetto scritturale, sarebbe bene che si consultasse con qualcuno di più esperto².

Ora, per quanto ne sappiamo, e cioè quanto ci spiega René-Antoine Gauthier, l'esperto, questo significato di *sententia*, nel secolo XIII, tra i maestri delle arti, potrebbe già essere un lontano ricordo³. Di certo non è possibile negare, ad una considerazione di pragmatica del linguaggio, l'unica epistemologicamente valida, - perché il Linguaggio non esiste, è unicamente l'uso che se ne fa -, che l'espressione conservi il suo significato originale: i maestri non stanno interpretando se stessi, bensì Aristotele, come detto. Ma pragmaticamente con l'espressione *sententia*, alla Facoltà delle arti, si 'fanno cose' che non corrispondono più ai sensi che possiamo, più o meno anacronisticamente, imporre al termine «sententia». Dunque, Mauricio Narvaéz può farci tutti gli elenchi di significati nell'*Index thomisticus* che vuole⁴. *Sententia*, praticamente, gli sfuggirà sempre, perché è scollato dai fenomeni, scollato dal contesto d'uso in cui viene 'agita', che è semplicemente quello della *lectio*.

Che fa un maestro quando spiega un testo in classe? Di solito, prima lo introduce, ne parla e lo spiega sommariamente. In seguito, mostra ai suoi allievi quello che ha precedentemente spiegato,

¹ Si valuti in particolare l'uso delle espressioni *intelligentia*, *intellectus*, *sententia*, *expono*, *interpres*, *sensus* AGOSTINO, *De doctrina christiana*, PL 34, [15-121], II, XII, 17, ed. J. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), 1-30.

² D'altra parte, Ugo non s'inventa nulla, perché è lo stesso Agostino a suggerirgli questo ulteriore significato; cf. ID., *De Genesi ad litteram*, I, 21, (CSEL, 28/1), p. 31; cf. anche UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon de studio legendi*, VI, XI, PL 176, [739-838], 807A, ed. C. H. Buttimer, Washington 1939, pp. 128-129, 20-25; cf. *ibid.*, VI, cap. IV, p. 122, 5-10: «ut ergo secure possis iudicare litteram, non de tuo sensu praesumere, sed erudiri prius et informari oportet, et quasi quandam inconcussae veritatis basem cui tota fabrica innitatur, fundare. neque a te ipso erudiri praesumas (...). a doctoribus et sapientibus haec introductio querenda est (...)».

³ Cf. R.-A. GAUTHIER, *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem, Alberto fere Interveniente, Thomae Interpretationum, Sed Praesertim Interpretandi Viae, Fontibus*, in *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 245*.

⁴ Cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lector*, pp. 41-47.

testo alla mano. Di conseguenza, potremmo dire che prima lo spiega 'in generale', poi 'in particolare'; e questo è quello che fanno i maestri delle arti con la *sententia*. Nelle loro *lecturae*, specialmente, vediamo che è di primario interesse per loro spiegare la *littera* anzitutto *in generali*, riducendola cioè a una *ratio*, a un'argomentazione, che lo studente può capire subito e mandare immediatamente a memoria; e questo è finalizzato specialmente a «passare l'esame», come risulta chiaro dal *Compendium* di Barcellona, per esempio¹. Poi però c'è anche la *lectio*, con il suo obiettivo ineludibile, che è la *littera*, il testo, la cui lettura costituisce di fatto il modo «base» di acquisire il sapere, se non il sapere stesso, e la conoscenza scientifica stessa, come hanno evidenziato particolarmente gli studi di Olga Weijers². Dunque, bisogna spiegare il testo *in speciali*, chiarendone le connessioni, esplicitandone i significati, e tutte le altre cose che si fanno in classe, per assicurare la piena comprensione di tutto il testo a tutti gli studenti, a prescindere dalle loro conoscenze lessicali, che il maestro non può sempre presupporre. Al contrario, di lessico scarseggia anche lui, specialmente in greco, come dimostrano le penetranti analisi di Ceslas Spicq.

Ora, Tommaso non è un *magister artium*. Cerca di esserlo, nella misura in cui gli è richiesto, da studenti, dalla Facoltà delle arti, o dal suo stesso ordine. Non insegna Aristotele in classe. L'ha visto fare, a Napoli, quasi sicuramente a Parigi, da Alberto Magno, a Colonia, ma lui è un *theologus*, un *doctor sacrae scripturae*, già gravato da altri incarichi. Dunque, spiega Aristotele in maniera abbreviata, se non sommaria, mettendo insieme, come attesta Bernardo Bazán, *sententia in generali* e *in speciali*³. Mi riferirò a questo modo di fare, caratteristico dell'Aquinate, ma anche di altri maestri, come constatava René-Antoine Gauthier, con l'espressione: «*sententia* abbreviata». Tommaso spiega sommariamente il *textus* connettendo subito tra loro le sue *partes*. Viceversa, i maestri che stanno insegnando il testo, oppure l'hanno già insegnato e poi fanno copiare i loro corsi, o prima li scrivono e li fanno copiare, e se ne servono in classe, mettendoli magari a disposizione dei loro studenti, o qualsiasi altra cosa potesse accadere, hanno sempre cura di esplicitare la *ratio*, assicurando l'*intelligentia* in generale del testo, per poi evidenziare quell'*intelligentia* sul testo.

¹ C. LAFLEUR - J. CARRIER, *Description commentée du ms. Ripoll 109*, in *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle: Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Turnhout 1997, pp. 561-587.

² O. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris*, Turnhout 1995, pp. 11-23; cf. anche ID., *Le maniement du savoir*, Turnhout 1996, pp. 42 ss.

³ Il rilievo dello studioso è denso e significativo, ma bisogna stare attenti, perché, per Tommaso, il «suo pensiero» non è solo suo, ma quello di Aristotele, e anzi la sua vera opinione; cf. B. BAZÁN, *13th Century Commentaries on De Anima: from Peter of Spain to Thomas Aquinas*, in *Il Commento Filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XV)*, Atti de colloquio (Firenze – Pisa, 19-22 ottobre 2000), Turnhout 2002, p. 176: «The *Expositio litterae* and the *Sententia* are closely and masterfully knitted together: Thomas succeeded so well in incorporating Aristotle's literal expressions into his own thought that he was able to present both in a single discourse».

(*Div.text.*). Nelle linee della *Vetus* e della *Nova* appena considerate, Aristotele afferma dunque che il principio dell'indagine dei predecessori sull'anima sono state le caratteristiche più evidenti degli esseri animati secondo natura, ossia il *motus* e il *sensus*. Ora, nelle *subdivisiones* di Riccardo, dell'Anonimo di Gauthier e di Tommaso, il Filosofo pone in primo luogo le *opiniones* degli *antiqui philosophi* che hanno considerato l'anima attraverso la *natura* del *motus*, collocate alle linee 403 b 28 - 404 a 16; in secondo luogo, le *opiniones* di coloro che hanno considerato l'anima per la *natura* dell'*apprehensio* o del *sensus*, dalle linee 404 b 8-9 in poi¹.

Inoltre, la prima *subdivisio* viene ulteriormente divisa in due *partes*: nella prima, il Filosofo dà l'*opinio* degli *antiqui* che definivano l'anima attraverso il *motus* «in communi»; nella seconda, diversifica le loro *opiniones* in base alla *diversitas* degli *opinantes*, che sono Democrito, in accordo al quale l'anima è ignea (403 b 31), e Leucippo, per cui l'anima è costituita da atomi di figura sferica². Non c'è dunque una grande diversità tra i commentatori nella comprensione preliminare del testo, quanto piuttosto nella sua spiegazione. Se infatti la *divisio* è necessaria a chiarificare, per mezzo della *partitio*, anche secondo Ugo di San Vittore, il *textus*, il tipo di chiarificazione per i maestri delle arti è ancora preliminare e schematica, e viene approfondita nella *sententia* che ne rende ragione³.

(*Sent.*). L'Anonimo di Gauthier è il testimone più significativo, in questo senso. Prima viene offerta una schematica argomentazione che presenta sommariamente la struttura e il significato del *textus*. Poi, immediatamente dopo, le *partes* del *textus* anteriori e posteriori vengono collegate insieme

¹ RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 217, 440-45: «Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima ponit opinionones considerantium ad animam magis per naturam motus. In secunda ponit opinionones considerantium ad animam magis per naturam apprehensionis, ut ibi: «Quicumque autem in cognoscendo» (404b 8-9); cf. anche ANONYMI, *Lectura*, I, 4, p. 57, 45-47: «Et pars ista dividitur in duas: in prima recitat actor opinionones famosas diffinientium animam per motum; in secunda, opinionones diffinientium per sensum vel cognitionem, ibi: *Quicumque autem* (404b)»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, I, 3, p. 14, 45-50: «Set ex hoc Antiqui in diversas opinionones divisi sunt: nam aliqui conati sunt devenire in cognitionem anime per motum, aliqui vero per sensum, et ideo cum dicit: *Dicunt enim quidam* etc., ostendit horum diversitatem, et primo de illis qui inquirebant naturam anime a motu; secundo de illis qui inquirebant eam a cognitione seu sensu, ibi: *Quicumque autem ad cognoscere et sentire* etc»; cf. anche ARISTOTELE, *Traslatio vetus*, 403 b 28 - 404b 7, pp. 54-55; cf. *Translatio nova*, in op. cit., p. 13.

² ANONYMI, *Lectura*, I, 4, p. 58, 76-80: «Et hec pars dividitur in duas: in prima dat opinionem in communi considerantium animam quantum ad naturam motus, sive diffinientium eam per motum; in secunda diversificat eam secundum diversitatem opinantium, cum dicit: *Unde Democritus* (403b 31)»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 217, 448-450: «Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima ponit opinionem ponentium animam esse substantiam corpoream mobilem, cuiusmodi fuit opinio Democriti et Leucippi».

³ UGO, *Didascalicon*, VI, XII, ed. C. H. Buttmer, pp. 129-130: «Modus legendi in dividendo constat. divisio fit et partitione et investigatione. partiendo dividimus quando ea quae confusa sunt distinguimus. investigando dividimus quando ea quae occulta sunt reseramus». Cf. anche la *divisio textus* sembra ormai un'altra cosa nel secolo XIII.

in accordo a quella struttura:

Circa primam partem procedit sic, dicens quod quidam dicunt animam esse id quod est movens corpus, et estimant quod omne movens movetur; propter hoc dicunt animam movere et moveri (...); *dicunt enim quidam animam esse id quod est movens, maxime et primo, ipsum corpus, et arbitrantur animam esse aliquid eorum, id est de numero eorum, que moventur*; ipsi, dico, *estimantes ipsum, id est aliquid, non contingere, id est non posse, movere alterum quod non movetur* (403 b 28-30)¹.

Il Filosofo afferma che alcuni sostengono che l'anima sia ciò che muove il *corpus*, e, ritenendo che ciò che muove debba a sua volta muoversi; dunque, dicono che l'anima muove e si muove. Le *partes* vegono così connesse, in base alla spiegazione generale, e frequentemente l'Anonimo introduce anche, tra una *pars* del *textus* e l'altra, una, benché minima, chiarificazione lessicale.

Ma più evidenti ancora sono la successiva *sententia in generali e in speciali*, in cui vengono spiegate le *opiniones* di Democrito e di Leucippo². In dettaglio, la spiegazione generale dell'*opinio* di Democrito segue uniformemente la struttura individuata ed esplicitata nella *sententia* precedente. Tutto ciò che muove deve a sua volta essere suscettibile di movimento; dunque, Democrito ha posto che, poiché l'anima muove, dovesse essere il fuoco (*scil.* «ignis»), perché, tra tutti i corpi elementari, è quello che non è mai in quiete, ma è sempre in movimento (*scil.* «valde mobilis est»). Non solo: ha chiarito che l'anima dev'essere costituita dagli *athomi* ignei di figura sferica. E in tal modo Aristotele ha aggiunto l'*opinio* di Leucippo, per il quale l'anima è composta di *athomi*, e tali *athomi* devono essere di figura sferica, dal momento che, per spiegare i movimenti continui dell'anima, la figura rotonda, cioè priva di angoli, è quella più adeguata. Per questo, Democrito e Leucippo hanno sostenuto che la *respiratio*, ossia l'*hanelitum*, è il termine della vita, perché, attraverso il respiro, gli *athomi* entrano ed escono continuamente dal *corpus*, lo agitano, lo muovono e sono dunque la causa della vita in esso, l'anima. L'*hanelitum* è poi termine della vita, in quanto, quando cessano i processi di continuo scambio degli *athomi* con l'esterno³, la vita cessa e l'animale muore, vale a dire non si

¹ ANONYMI, *Lectura*, I, 4, p. 58, 81-90; cf. anche il testo di ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 403 b 28 ss., p. 54.

² Cf. *ibid.*, pp. 58-59, 100-120.

³ Interessante è il corollario fisico-cosmologico presente nel testo di Aristotele, ma assente in Riccardo, secondo cui, poiché la vita dell'anima si spiega semplicemente attraverso la *causa materialis*, cioè gli *athomi* e la *causa efficiens*, la *respiratio*, non c'è bisogno di alcun ricorso alla causalità esercitata dai *corpora caelestia*; cf. *ibid.*, p. 59, 115: «et per respirationem sive in respirando ingrediuntur alie athomi nove et condempantur in corpore et ibi agitantur et movent corpus et sunt causa vivendi; unde dixerunt animam nullum auxilium vivendi a caelestibus recipere»; cf. anche TOMMASO,

muove più, e per conseguenza non ha più l'anima. Non deve stupire che questa *sententia* generalistica provenga in larga parte dal *Commentarium* di Averroè¹, quanto piuttosto che ogni singolo passaggio argomentativo presentato in essa viene poi di fatto ricostruito ed evidenziato nel *textus*, con una spiegazione puntuale di tutte le espressioni (*scil.* «athomi», «elementa», «nullo modo fieri auxilium celitus»), non immediatamente chiare del *textus*². L'obiettivo è dunque quello di rendere ragione del *textus* del Filosofo, non solo in modo sommario, ma anche in modo particolareggiato e altamente specializzato: una modalità estranea all'Andaluso.

(*Not.*) «Reddere rationem» è dunque sicuramente, in questo passaggio, anche l'obiettivo di Tommaso. Ma l'Aquinate non si prende il lusso di ripetere le cose due volte, prima *in generali*, e poi *in speciali*. Lo fa in modo sintetico, in una forma di *summa* di entrambi i procedimenti, e in parte spiega sommariamente, e in parte utilizza il testo, secondo un'ordine che chiariremo nel prosieguo. L'*opinio communis* di coloro che spiegavano l'anima con il *motus* è che gli *animata* si muovono, dunque anche l'anima deve muoversi:

Et huius ratio est quia existimabant quod *illud quod non movetur* non contiget *movere alterum*, id est quod nichil movet nisi moveatur; si ergo anima movet animata et nichil movet alterum nisi moveatur et ipsum, manifestum est quod anima maxime movetur; et hoc est propter quod antiqui naturales arbitrati sunt animam esse *eorum que moventur*³.

Intanto è evidente la modalità dell'interpretazione in questo *sciendum*. Quello che si deve sapere («sciendum est»), è una *ratio*, argomentazione che Tommaso riassume efficacemente secondo uno schema sillogistico piano: «nichil movet alterum nisi moveatur et ipsum», e «anima movet animata»; dunque, «anima maxime movetur». E le *partes* del *textus* sono collocate alle estremità della *ratio*: all'inizio e al termine, per giustificare la prima premessa, e ancora, da ultimo, per giustificarne la *conclusio*. In generale, possiamo dire che questo è l'ordine dell'impiego delle *partes* del *textus* nella *sententia* abbreviata dell'Aquinate, - anche se solo per lo più, non in ogni caso.

A questa *ratio*, Tommaso cerca poi di conformare le *opiniones* di Democrito e di Leucippo.

Sententia, I, 3, p. 14, 81-83: «ponebat (*scil.* Democritus) etiam hec esse mobilia et numquam quiescencia et ex concursu ipsorum athomorum casu esse mundum factum (...)»; cf. anche *ibid.*, alle note 82-83 l'apparato della Leonina.

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 20-21, pp. 27-29.

² Si notino specialmente le chiarificazioni lessicali per gli studenti del Maestro; cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 4, p. 59, 125-150: «*Quarum* athomorum *dicit* athomos que sunt *omne semen, elementa*, id est principia, totius nature (...) *elementum* enim *dicitur* illud ex quo fit res et semen. (...) *dicunt nullo modo fieri auxilium celitus*, id est aliunde, vel a celestibus, ipsis animalibus quantum ad vitam, set *dicunt* animal habere vitam et motum propter has que sunt in corpore, quia semper sunt in continuo motu (...)».

³ TOMMASO, *Sententia*, I, 3, p. 14, 55-60.

Ambedue seguono le premesse di quello schema argomentativo e sono motivati dalla medesima *conclusio*: «anima maxime movetur». E infatti, il fuoco è il corpo elementare che, chiarisce subito dopo l'Aquinate, «maxime movetur»; e inoltre si muovono massimamente gli *athomi* di figura sferica; e ancora, la *respiratio* è il processo che soggiace al continuo movimento del *corpus* degli animali¹. La *sententia* è però ancora inframmezzata dalle *partes* del *textus*, e dall'integrazione delle conoscenze scientifiche richieste per intendere la 'posizione complessiva' dei *philosophi* atomisti, in particolar modo sul piano 'cosmologico', esattamente secondo la sensibilità evidenziata anche dall'Anonimo di Gauthier. In questo caso, il tratto di Tommaso è sempre molto caratteristico: specifica, come farà nel secondo libro della *Physica* qualche anno più tardi, che Democrito sostiene che il *mundus* sia prodotto dal caso («casu esse mundum factum»)². Notevoli sono anche i riferimenti a fonti appartenenti alle *artes liberales*, come il *De arithmetica* di Boezio, piuttosto che agli stessi *libri naturales* che compongono la *ratio studiorum* coeva. Ma ci occuperemo di queste modalità interpretative più tardi.

(-). Fondamentale, dunque, per i maestri delle arti, per Alberto, e anche per Tommaso, è 'restituire la *ratio*', l'argomento chiave, - anche abbastanza stilizzato -, per la comprensione del *textus*³. Questa *ratio* governa di fatto quella che potremmo chiamare imprecisamente l'*expositio textus*, che è però appunto assente nella *sententia* dell'Aquinate⁴. D'altra parte, tutti i maestri delle arti considerati, oltre che Alberto Magno, in questo luogo si comportano visibilmente così: vogliono restituire l'argomento principale menzionato da Aristotele, e che soggiace all'*intelligentia* dell'*opinio* di Democrito e di Leucippo. Lo fa anche Riccardo Rufo, in particolar modo, mentre l'Anonimo di

¹ Cf. *ibid.*, p. 14, 65-70: «(...) et quia quod maxime movetur videtur esse de natura ignis, ideo dicit ipsam animam esse ignem quendam aut calorem»; cf. anche *ibid.*, p. 15, 90-92: «et quia inter alia figuras, figura rotunda est magis apta ad motum, cum non habeat angulos (...), ideo inter ista (...) rotunda corpora dicebat esse animam»; cf. anche *ibid.*, 100 ss.: «Et ad hoc habebat unum signum, (...) ide est rationem, consistere in respiratione (...)».

² ARISTOTELE, *Physica. Traductio vetus*, 196 a 25-27 (AL, VII.1), pp. 65-66, 10-11: «Sunt autem quidam qui celi huius et mundanorum omnium causantur esse casum. A casu enim fieri cursum et motum discernentem et statuentem in hunc ordinem omnem»; cf. anche TOMMASO, *Expositio Physicorum*, II, IV, l. VII, p. 77: «Et haec videtur esse opinio Democriti, dicentis quod ex concursu atomorum per se mobiliu, caelum et totus mundus casualiter constitutus est».

³ L'espressione è presa a prestito dal *De doctrina christiana*, dove Agostino tematizza il procedimento esegetico di apertura del *sensus* del testo scritturale per mezzo del ragionamento; cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, III, XXVIII, 39, (CCSL, 32), 20-25.

⁴ Rispetto alla presenza o all'assenza dell'*expositio textus*, si devono anche ricordare le difficoltà pratiche in cui versavano gli studenti ricostruite da Jacques Bataillon. Non tutti avevano accesso al *textus Aristotelis*, e forse il *magister* si incarica di introdurre la *sententia in speciali* proprio per metterlo a disposizione dei suoi allievi in classe. È una prospettiva importante, e anche abbastanza sintomatica del tipo di destinatario a cui si rivolge la *Sententia* di Tommaso; cf. L.-J. BATAILLON, *Le Condizioni di Lavoro dei Maestri dell'Università di Parigi nel Secolo XIII*, in *Filosofi e Teologi*, a c. di L. Bianchi - E. Randi, Bergamo 1989, pp. 213 ss.

Bernardini, nel suo commento in forma questionativa, è invece più interessato a trattare i principali problemi che sorgono circa la comprensione dello statuto fisico degli *athomi*¹. Ben quattro *quaestiones* sono dedicate alla determinazione degli *athomi* come corpi naturali, corpi semplici o misti, se il loro movimento sia naturale o violento, e se possa spiegare quello dell'anima, che è caratterizzato anche dalla quiete, oltre che dal moto, ragion per cui Aristotele, in ultima analisi, confuta gli atomisti². D'altra parte, anche questa forma che, seguendo Chris Schabel³, potremmo chiamare più «libera», segue in certa misura il *textus* e ne evidenzia gli snodi cruciali: conoscendo lo statuto fisico e ontologico degli *athomi*, lo studente può poi con agio tornare sul *textus* e valutarne le ragioni anche da un punto di vista più avanzato dottrinalmente, e secondo discipline, come la *physica*, che fanno parte del bagaglio formativo già acquisito alla Facoltà delle arti.

f) *Homerum ex Homero vs. Homerum ex modernis: dov'è l'officium sapientis di Tommaso?*

6. Circa quod sciendum est quod Empedocles posuit *sex principia*, quattuor materialia, scilicet terram, aquam, aerem et ignem, et duo activa et passivam, scilicet litem et amicitiam; et ideo, ex quo ponebat animam ex principiis componi, dixit animam esse ex huiusmodi principiis que ponebat, et sensum (...)⁴.

Secondo Sten Ebbesen, gli scolastici non si preoccupano troppo di essere «anacronistici» nei loro commenti ad Aristotele. Talvolta instaurano confronti, analogie e similitudini, tra gli *antiqui philosophi* e i *moderni*, per conseguire una migliore comprensione di Aristotele. In particolare, è significativa l'assunzione, rilevata dallo studioso, della somiglianza dell'ambiente intellettuale degli

¹ Si noti specialmente il rigore e la secchezza della *ratio* del Maestro cornico; cf. RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 218, 473-480: «Et quia simul cum hoc supposuerunt quod omne movens movetur, posuerunt animam esse illud quod movetur sive maxime mobile, ut Democritus, qui *sic processit*: Anima est maxime mobilis *per dictam rationem*; ergo est ignis (...); ergo constat ex corporibus maxime mobilibus. Sed huiusmodi sunt atomi qui sunt figurae rotundae (...). Ergo anima constat ex huiusmodi atomis»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, I, qq. 21-22b, pp. 66-76: «Primo igitur queritur *utrum athomi sint corpus* (...). Queritur *secundo utrum athomus sit corpus naturale* (...). Queritur *tercio utrum corpus sit simplex vel mixtum* (...) Queritur *utrum motus athomi sit naturalis* (...)». I corsivi sono miei.

² Cf. *ibid.*, q. 22b, sol., p. 74, 36-40: «Dicendum quod motus athomi non debet dici naturalis, quia non est a principio efficiente, sed magis deficiente, quia forma illa non potest moveri motu debito speciei sue et ita minus alio, nec violentum (...) set magis innaturalis; nec est motus ab anima, quia non est corpus animatum».

³ Si veda la sezione sugli esempi estremi individuati dallo studioso: cf. C. SCHABEL, *Where There Sentences Commentaries?*, in *Commenter au Moyen Âge*, Paris 2019, pp. 249-255.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 19, 53 ss.

antichi con quello delle scuole medievali, nei commenti agli *Elenchi Sofistici* del dodicesimo secolo¹. D'altra parte, questa non è l'unica modalità in cui il Filosofo viene interpretato *ex modernis*. Più significativo è quello che, specialmente in Alberto Magno, potremmo caratterizzare come *officium sapientis*: proclamare la verità, refutare l'errore². In effetti, nei commenti del Teutonico, gli *errores* degli *antiqui* non sono semplicemente degli sbagli compiuti tanto tempo fa da *philosophi* morti e sepolti, ma *exempla* ancora attuali di *errores* che commettono anche i *moderni*. Nel primo libro del *De anima* di Alberto, questo accade specialmente nel caso dell'errore dei Pitagorici e dei Platonici³, ma prima di questo, è l'errore di Empedocle che lo turba, in quanto esso si ripresenta ancora oggi, sotto le false spoglie della *philosophia* aristotelizzante di David di Dinant⁴. E allora, risolvere questi *errores*, per riprendere in parte le considerazioni di René-Antoine Gauthier, non è soltanto fare della mera archeologia filologica, o storico-critica, ma svolgere un compito necessario per ristabilire e determinare la *veritas*, così come per chiarire la vera *sententia* dei Peripatetici⁵, di fronte alle incomprensioni e agli abusi di quei suoi stessi *socii* che, in alcuni casi, il Teutonico non si perita di contraddire, sbeffeggiando la loro poca conoscenza di Aristotele.

È incredibile che, commentando il testo della *Vetus* anche meglio di lui, Adamo di Buckfield sia rimasto a Platone, di cui sa poco, se non praticamente nulla che non sia contenuto nel *Commentarium* di Averroè. Eppure, per il Teutonico, è così. A parte lui, e forse i suoi discepoli, allenati alla «via dei Peripatetici», nessuno ha capito niente. Il *sapiens* domenicano deve dunque illuminare la strada, fare il suo mestiere di dotto, un atteggiamento che non si riscontra, se non di rado, nei commenti dei maestri delle arti. Come vedremo, anche Tommaso, specialmente nel secondo

¹ S. EBBESEN, *Exegetic strategies*, in *Commenter au Moyen Âge*, Paris 2019, pp. 57-58.

² Cf. R.-A. GAUTHIER, *Somme Contre les Gentils*, pp. 156-163.

³ Si notino le espressioni del Teutonico che indicano il carattere attualizzante dell'errore; ALBERTO, *De anima*, I, tr. 2, cap. 15, ed. C. Stroick, p. 58, 48 ss.: «Et hunc errorem hucusque in diem sequuntur quidam Latinorum Philosophorum, praecipue in sensibili, vegetabili, et rationabili, qui dicunt esse diversas substantias et unam animam in corpore hominis, adducentes quod Aristoteles videtur dicere (...)»; cf. anche ID., *De animalibus*, ed. Stadler, 1916-1920, XV, tr. II, 2, p. 1022: «Et haec est positio fundata super hoc, quod substantia membrorum sine sui diminutione emittat a se aliam substantiam omnia illa membra invisibiliter continentes (...): quem errorem usque hodie multi nostri temporis errore pleni homines defendunt».

⁴ Sul pensiero di Davide di Dinant, secondo la prospettiva di Alberto Magno, si veda il primo capitolo dello studio di Elena Casadei; cf. E. CASADEI, *I testi di David di Dinant: Filosofia della Natura e Metafisica a Confronto col Pensiero Antico*, Spoleto 2008, pp. 4-19 e 91-102.

⁵ Cf. ALBERTO, *Ethica*, I, tr. 9, 4, in *Opera omnia*, ed. Borgent 1891, VII, p. 143a: «Principium igitur in semine trahens anima est. In embryone ergo plantativa anima est. Sed in hoc deviauit Plato, quod seminibus dixit animam inesse ut actus: propter quod dicere cogeatur semina esse parva animalia. Veritas autem est secundum Peripateticorum sententiam, quod anima est in semine ut artifex et non ut actus».

e nel terzo libro *De anima*, si prova in questo tipo di modalità esegetica. Tuttavia, è molto meno diretto di Alberto che, invece, appena ne ha l'occasione, apre un vero e proprio alterco digressivo, in cui confuta fraternamente, ma pur sempre *ex cathedra*, i suoi malcapitati *socii*. Al contrario, nel primo libro l'Aquinate, complice sicuramente Temistio, è più interessato alle *opiniones* di Aristotele, dei Presocratici e di Platone che a svolgere la sua funzione di intellettuale domenicano. E questo studio di occorrenza lo testimonia in modo quasi paradigmatico. Mentre Alberto addita con forza gli *errores* dei contemporanei, Tommaso interpreta il *De anima* con la *Physica* e la *Metaphysica*. Non gli interessa qui di compiere l'*officium sapientis*. Lui vuole restituire la *sententia Aristotelis* in modo serio e affidabile, pensando forse ai suoi destinatari, cioè quei giovani *magistri e lectores*, impegnati più a spiegare Aristotele in classe che a seguire una non meglio determinata «via dei Peripatetici».

(*Div.text.*) Secondo la *divisio textus* di Tommaso che, in ciò, è paragonabile a quella dei maestri delle arti, e che sembra, in ultima analisi, vicina anche alla comprensione del testo del *Commentarium* di Averroè, dopo aver evidenziato in che modo alcuni degli *antiqui philosophi* hanno conosciuto la *natura* dell'anima attraverso il *motus*, Aristotele chiarisce in che modo altri di loro sono andati in cerca della *natura* dell'anima, attraverso il *sensus* e la *cognitio*, l'altro carattere fenomenologicamente discriminante l'animato dall'inanimato¹. La ulteriore *subdivisio*, per cui il Filosofo pone anzitutto i *principia* in accordo ai quali questi *philosophi* convenivano, e quelli per cui differivano tra loro (404 b 8-10), è anch'essa paragonabile, nell'Aquinate, a quella dell'Anonimo di Gauthier, piuttosto che a quella di Adamo di Buckfield, essendo finalizzata a introdurre le *opiniones* di Empedocle e di Platone.

(*Not.*) Di conseguenza, Aristotele, secondo la *translatio nova* a disposizione di Tommaso, afferma che i *philosophi* pervenuti alla conoscenza dell'anima attraverso il *sensus* e la *cognitio*, convenivano tutti nel porre che l'anima fosse costituita da principî («esse ex principiis»). Ora, osserva l'Aquinate, ricorrendo a una citazione di *Physica* 188b 20-30², questi *philosophi* erano spinti a ritenere

¹ AVERROÈ, *Commentarium*, I, 25, 10-15: «Cum complevit sermonem considerantium in anima per motum, incepit etiam dicere opinionones eorum qui considerant de illa per cognitionem et distinctionem»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 18, 1-5: «Superius ostendit Philosophus quomodo aliqui venerunt in cognitionem anime per motum; hic vero ostendit quomodo aliqui venerunt in cognitionem anime per sensum seu cognitionem. Circa hoc autem duo facit: primo enim ostendit in quo convenerunt (...); secundo in quo differunt, ibi *Sicut Empedocles quidem* etc. (404 b 11)»; cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 5, p. 69, 15-20: «In prima ponit opinionem in communi considerantium anima quantum ad cognitionem (404b); in secunda diversificat illam quantum ad diversitatem opinantium (...); cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, 2, f. 25^v, n. 18: «(...) et sunt precipui in ista consideratione Empedocles et Plato».

² Nel primo libro della *Physica*, lo Stagirita osserva che i Presocratici, pur non vedendone distintamente la ragione, sono stati spinti ad ammettere dei principî contrari per spiegare il divenire, e secondo l'Aquinate questo fatto si spiega perché il *verum* è il *bonum* dell'*intellectus*, cui l'uomo tende per una qualche *inclinatio naturalis*; cf. ARISTOTELE,

l'anima costituita da principî perché, come costretti dalla stessa *veritas*, in certo modo la sognavano:

Ad ponendum autem animam esse ex principiis constitutam, movebantur quia ipsi antiqui philosophi *quasi ab ipsa veritate coacti sompniabant quoquo modo veritatem*. - Veritas autem est quod cognitio fit per similitudinem rei cognite in cognoscente; - oportet enim quod res cognita aliquo modo sit in cognoscente¹.

E poiché la *veritas* è che la *cognitio* si produce attraverso la *similitudo* della *res cognita* nel *cognoscentis*; dunque, questi *philosophi* ritenevano necessario che, in una qualche misura, la *res cognita* fosse nel *cognoscentis*. Ora, però, abbiamo detto che, in accordo alla comprensione storico-dottrinale dell'Aquinate, gli *antiqui philosophi* non riuscivano ad elevarsi, dalla considerazione dei processi fisici particolari e della *causa materialis*, alla considerazione delle cause più universali e immateriali dei fenomeni. Ecco allora che la *similitudo* della *res cognita*, a loro giudizio, doveva essere nel *cognoscentis* secondo l'*esse naturalis* e secondo lo stesso *esse* che la *res* ha in se stessa. E infatti, sostenevano che il simile conosce il simile.

Unde, si anima cognoscit omnia, oportet quod habeat similitudinem omnium in se secundum naturale esse, sicut ipsi ponebant; nescierunt enim distinguere illum modum quo res est in intellectu seu in oculo et quo res est in seipsa; unde, quia illa que sunt de essentia rei sunt principia illius rei et qui cognoscit principia huiusmodi cognoscit ipsam rem, posuerunt quo ex quo anima cognoscit omnia, esset ex principiis rerum. Et hoc erat omnibus commune².

Physica. Translatio Vetus, I, 5, 188b 20-30, pp. 24-25, 15-7 (AL, VII/1): «Si igitur hoc verum est, † quod omne cum fiat sit † et corrumpatur quod corrumpitur aut ex contrariis aut in contraria et in horum media. Media autem ex contrariis sunt, ut colores ex albo et nigro; quare omnia utique erunt que natura fiunt aut contraria aut ex contrariis. Usque quidem igitur ad hoc fere secuti sunt et aliorum plurimi, (...); omnes enim elementa et ab ipsis vocata principia et vere sine ratione ponentes, tamen contraria dicunt, tamquam ab ipsa veritate coacti»; cf. anche TOMMASO, *Commentaria in octo libros cit.*, Ed. Leonina, I, 10, p. 34: «Dicit ergo primo quod (...) multi philosophorum secuti sunt veritatem usque ad hoc, quod ponerent principia esse contraria. Quod quidem licet vere ponerent, non tamen quasi ab aliqua ratione moti hoc ponebant, sed sicut ab ipsa veritate coacti. *Verum enim est bonum intellectus, ad quod naturaliter ordinatur*: unde sicut res cognitione carentes moventur ad suos fines absque ratione, *ita interdum intellectus hominis quadam naturali inclinatione tendit in veritatem*, licet rationem veritatis non percipiat». Questa spiegazione, che risale agli anni 70' del Duecento, è importante per la *Sententia* del 67'-68', dal momento che l'Aquinate sviluppa per la prima volta quei presupposti che formano il *background* della sua esegesi dottrinale di Aristotele. Del resto, pur essendo un *ex Homero*, questo tipo di impiego evidenzia il carattere 'duale' dell'esegesi tommasiana. Da un lato, l'interpretazione è fedele, basandosi su un altro *textus* più chiaro di Aristotele; dall'altra è originale, perché si fonda sulla *inclinatio naturalis* dell'*intellectus*.

¹ ID., *Sententia*, I, 4, p. 18, 15-20; cf. anche ARISTOTELE, in *ibid.*, *Translatio nova*, 404b 8-11.

² *Ibid.*, p. 18, 27-35.

Di conseguenza, se l'anima conosce tutte le *res*, occorre che disponga della *similitudo* di tutte loro in se stessa secondo l'*esse naturalis*. In effetti, questi *philosophi* non sapevano distinguere quel modo per cui la *res* è nell'*intellectus*, o nel *sensus*, e quello per cui la *res* è in se stessa. E allora, poiché quelle proprietà che appartengono all'*essentia* della *res* sono i suoi *principia*, e colui che conosce tali principî conosce la stessa *res*, questi *philosophi* hanno affermato che, per il fatto che l'anima conosce tutte le *res*, fosse essa stessa costituita dai *principia* delle *res*¹.

È interessante notare che la spiegazione di Alberto è molto diversa da quella di Tommaso su questo punto. In effetti, mentre l'Aquinate, come detto, ricorre ad altri passaggi dei *libri* aristotelici, così come a questa basilare, quanto libera, nozione di *veritas*, Alberto ritiene che la *ratio* che soggiace all'*opinio* degli *antiqui* sia più *subtilis*, cioè più radicale e, per certi versi, estremamente più *attuale*, dal momento che è la stessa *ratio* che ha indotto David di Dinant a identificare il *noym*, cioè l'*intellectus*, con un principio *materialis*, e anzi con la *materia*.

Et ratio quidem inducens istos fuit subtilis; videbant enim, quod nihil est, quod sit potentia omnia fieri, et nihil eorum secundum actum in natura nisi materia prima; et cum hanc proprietatem in cognoscitiva potentia animae invenissent et praecipue in intellectu potentiali, arguebant cognoscitivam potentiam et intellectum potentialem esse aliquid materiae primae, *sicut adhuc hodie multi errantes faciunt*, noym et materiam idem arbitrantur².

In effetti, questi *philosophi*, vedendo che in genere è la *materia prima* che è potenza di tutte le *res*, e ammettendo che in natura nulla è in atto se non la *materia prima*, poiché riconoscevano questa stessa proprietà nella *potentia cognoscitiva* dell'anima, vale a dire nell'*intellectus potentialis*, - che, come detto, è in *potentia* tutte le *res* -, ne deducevano che l'*intellectus potentialis* dovesse essere qualcosa della *materia prima*, come fanno ancora oggi *multi errantes*, che appunto Clemens Stroick indica in David di Dinant, il quale, dal punto di vista di Alberto, identifica «noym et materiam».

Siccome allora queste *rationes*, prosegue Alberto, sono ancora attuali, dal momento che molti ancora oggi le detengono, e sono estremamente sottili, cioè sostenute attraverso molte proposizioni

¹ Si noti che, tra il 1271-73 ca., Tommaso caratterizzerà in questi stessi termini, nel commento alla *Metaphysica*, l'errore di Platone. Anche Platone, infatti, non ha saputo distinguere un principio cardine della gnoseologia aristotelica, che cioè, quello che è *receptus* nel *recipiens*, è *receptus* «modus recipientis»; e dunque, non è più nel *cognoscens* secondo l'*esse naturalis*, ma secondo l'*esse spiritualis*. Sull'*esse spiritualis* si veda invece Averroè; cf. TOMMASO, *In Metaphysicam* cit., I, 10, n. 158: «Patet autem diligenter intuenti rationes Platonis, quod ex hoc in sua positione erravit, quia credit, quod modus rei intellectae in suo esse sit sicut modus intelligendi rem ipsam»; cf. anche AVERROÈ, *De memoria et reminiscencia*, in *Compendium librorum Aristotelis qui Parva Naturalia vocantur*, edd. A. L. Shiedls - H. Blumberg, Cambridge 1949, (CCAA, VII), pp. 58-59.

² ALBERTO, *De anima*, I, tr. 2, 2, p. 20, 30-39; cf. anche l'apparato dell'Editio Coloniensis, alla nota 37.

che, di per sé, sono vere, come (i) che la *cognitio* consiste nell'*assimilatio* del *cognoscens* e del *cognitus*, (ii) che nulla si conosce se non mediante i suoi principi propri, le cause e gli *elementa*, (iii) e che l'anima conosce tutte le *res*; dunque, «*ad excusationem antiquorum*», ma soprattutto per correggere i *moderni*, è necessario dire qualcosa; anzi, bisogna quasi correggere chi ha errato per il poco esercizio nello studio («*propter paucitatem exercitii in studio*»)¹.

Et propter paucitatem exercitii in studio nesciverunt, quod alia est potentia cognitionis et alia materiae (...). Similiter autem quando antiqui videbant, quod cognitio non existit in anima nisi per assimilationem cognoscentis et cogniti, *si vidissent, quod haec assimilatio fit per intentiones rerum et non per essentias earum*, eo quod intentio lapidis est in anima et non ipse lapis: *non errassent*. Sed nesciverunt illud et posuerunt assimilationem non posse fieri nisi secundum formam esse perficientem et dantem, et ideo in errore inducti sunt².

La refutazione del Teutonico è netta, e ricorda ora la *sententia* dell'Aquinate («nescierunt enim distinguere...»): se gli *antiqui* avessero visto che la *potentia cognoscitiva* è altra dalla *potentia* della materia, e che l'*assimilatio* non si produce per le *essentias* delle *res*, ma per mezzo delle *intentiones* delle *res*, così che, come dice il Filosofo, non la pietra è nell'anima, ma l'*intentio* della pietra, non avrebbero errato. E tuttavia, per loro nulla è in atto nella natura, se non la *materia prima*, e quindi l'*assimilatio* non si può realizzare, se non secondo una *forma* perfezionante e produttiva; di conseguenza, sono stati indotti all'errore. D'altra parte, la refutazione di Alberto, mostrando la *causa* dell'errore, chiarisce allo stesso tempo quale sia la *veritas*, e la *sententia* dei Peripatetici: l'*assimilatio* tra il *cognoscens* e la *res cognita* non si fa secondo l'*esse naturalis*, per dirla con Tommaso, ma secondo l'*esse intentionalis* della *res*.

Quella del Teutonico è dunque una *excusatio* solo a parole. Nell'interpretare Aristotele, egli deve proclamare la *veritas* contro degli «errantes» che non sono sperduti nei meandri della storia, ma sono ancora attuali e vicini a lui. Per farlo, il *sapiens* deve arrivare a manifestare la *causa* dell'errore, come sostiene René-Antoine Gauthier. Infatti, dall'evidenziazione della *causa*, risulterà la *veritas*: atteggiamento, questo, molto diverso da quello tenuto qui dall'Aquinate, che evita di riferirsi ai *moderni*, e dai maestri delle arti, che si limitano a spiegare il *textus*.

Riccardo Rufo, che è di fatto il primo tra i commentatori a noi noti, si limita infatti ad esporre brevemente perché tra gli *antiqui* alcuni identificassero l'anima con i *principia* delle *res*, riferendosi esclusivamente a ciò che afferma poco dopo la *Vetus* alla linea 404b 16, mentre per chiarire la

¹ Cf. *ibid.*, p. 20, 65 ss.

² *Ibid.*, p. 21, 6-23. I corsivi sono miei.

posizione di Empedocle, che ha identificato l'anima con i *principia*, si rifà probabilmente a *Metaphysica* 985a 21-b 2, se non unicamente al *De anima*¹. Lo stesso accade in Adamo di Buckfield, che esemplifica in maniera perfetta, e quasi paradigmatica, l'atteggiamento generale degli artisti. In effetti, l'attenzione di Adamo è rivolta al *processus* di Aristotele, che dà l'*opinio* di coloro che hanno considerato l'anima dal lato della *cognitio* e del *sensus*, dicendo che l'anima è costituita dagli elementi («esse *ex elementis*»). La *ratio* di costoro, come specificherà lo stesso Filosofo più in là («ut *infra* dicet»), è che nulla è conosciuto se non per mezzo del suo simile («nihil cognoscitur nisi per suum simile»). Ora, l'anima conosce le *res*; dunque, sarà ad esse simile («erit eis similis»). E poiché le *res* sono composte dagli elementi, allora anche l'anima sarà composta dagli elementi². Prima di trattare l'*opinio* di Platone, per cui il principio delle *res* è uno soltanto, Aristotele introduce quella di Empedocle, per cui i *principia* sono molteplici, vale a dire la *causa materialis*, i quattro corpi elementari, e le due *causae agentia*, l'Amicizia e la Lite.

Empedocles posuit sex principia rerum, quattuor materialia, scilicet quattuor elementa, et duo agentia, scilicet amicitiam et litem, ex quibus omnibus dixit animam esse ratione praedicta, scilicet quia omnia cognoscit. Per principium enim eius quod est terra cognoscit terram secundum ipsum, et sic de aliis; quare cum omnia cognoscit, ex omnibus est³.

Poiché nella *Vetus* del *De anima* è assente l'esplicitazione dei principi ammessi da Empedocle nella spiegazione del divenire, è alquanto probabile, come detto, che i maestri si riferiscano a *Metaphysica* 985a 21, dove Aristotele analizza la posizione di Empedocle⁴, notando che è stato uno dei primi a fare ricorso a una *causa efficiens*. Lo stesso *ex homero* potrebbe caratterizzare l'Anonimo di Gauthier, anch'egli interessato a mettere in evidenza ai suoi studenti particolarmente il sistema dei *principia* introdotti da Empedocle nella spiegazione della natura⁵.

(*Sciend.*). Neanche l'Aquinate fa differenza, in questo senso. Lo *sciendum* aperto ha essenzialmente la funzione di esplicitare la conoscenza della dottrina di Empedocle, e anche i presupposti stilistici che consentono la comprensione della *Nova* del *De anima*, in cui il Filosofo cita

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 222, 585-595; cf. anche ARISTOTELE, *Metaphysica*. *Trans. Scoti* cit., I, 4, in AVERROÈ, *Commentarium in Metaph.*, ff. 12v-13r; cf. anche *Translatio Vetus*, 404 b 11-b 16, in op. cit., p. 68.

² Cf. ADAMO, *In De An.*, I, 2, f. 25^v, n. 18.

³ *Ibid.*, n. 19.

⁴ In realtà, è ancora più probabile che i maestri e Tommaso ripetano un adagio dei *Commentaria* di Averroè, che anche interpretando la *Physica*, nella *translatio* di Michele Scoto, riepiloga l'*opinio* di Empedocle in questo modo; cf. AVERROÈ *Commentarium in Aristotelis Physica*, I, I, f. 27^v: «(...) ut fecit Empedocles, cum posuit sex principia, scilicet quattuor elementa, et amicitiam, et litem»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, I, 25, p. 33.

⁵ Cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 5, p. 70, 40-55.

direttamente un frammento, come fa anche nella *Metaphysica*, del poema di Empedocle¹. Più o meno le stesse spiegazioni si trovano nei commenti successivi di Tommaso, in particolare nella *Sententia libri Metaphysicae*, in cui l'attenzione si rivolge di nuovo non soltanto al sistema del filosofo presocratico², ma alle caratteristiche della «translatio Boetii», che corrisponde alla traduzione greco-latina parziale di Giacomo Veneto³. Ecco allora che Empedocle ha posto *sex principia*, quattro *materialia* e due *activa e passiva*, la Lite e l'Amicizia, a spiegazione della costituzione del reale. L'anima conosce la realtà, ed è dunque composta da tali *principia*; pertanto, in quanto è terra, conosce la terra, in quanto *ethere*, cioè aria, l'aria, e in quanto è acqua, l'acqua, e in quanto è fuoco, il fuoco. Attraverso la *concordia* poi si conosce *concordia* nel reale, e attraverso la «discordia tristi» la *discordia*. E il riferimento alla tristezza è un'espressione poetica, in quanto Empedocle componeva «metriche» i suoi libri filosofici⁴.

(-). Sulla base del confronto con il campione di testimoni, è dunque ragionevole supporre che l'Aquinate interpreti Aristotele in una modalità più prossima a quella dei maestri che a quella di Alberto Magno. Questi si cimenta nell'*officium sapientis*, per correggere non l'errore degli *antiqui*, ma, attraverso quello, l'errore dei «multi errantes» *moderni* che identificano l'*intellectus potentialis* con la *materia*. Mostrando la *causa* del loro errore, il Teutonico chiarisce al tempo stesso la *via Peripateticorum*, che consiste nel distinguere l'*esse naturalis* dall'*esse intentionalis* della *res*. Anche Tommaso è interessato a mettere in evidenza la concezione caratteristica di questi *antiqui philosophi*, ma in senso più storico-dottrinale che non per refutare «anacronisticamente» le eresie filosofico-teologiche dei *moderni*. Lo stesso tipo di modalità, solo ancora più vincolata al testo, o al massimo alle informazioni del *Commentarium* di Averroè, è seguita dai maestri delle arti: questi, come spesso accade, si limitano a fornire la *sententia* del Filosofo e a spiegare in modo sobrio il *textus*.

¹ ARISTOTELE, *Translatio Nova*, 404b 11-b 16, in op. cit., p. 18: «Terra quidem terra cognoscimus, ethere ethera, aquam autem aqua, set igne ignem manifestum est, concordiam autem concordiam, discordiam discordia tristi»; cf. anche ID., *Metaphysica. Transl. comp. sive 'vetus'*, 1000b 5-7 (AL, XXV), p. 138, 8-10: «Terra quidem enim», inquit «terram cognoscimus, aqua vero aquam, concordia autem concordiam, discordiam autem aliquam discordia mala».

² TOMMASO, *In Metaph. cit.*, III, 11, n. 476: «Cognoscit autem simile simili secundum opinionem Empedoclis, qui dixit, quod per terram cognoscimus terram, per aquam cognoscimus aquam «et affectum», idest amorem vel concordiam cognoscimus «per affectum»; et similiter «odium per odium» quod est triste sive grave secundum litteram Boetii, qui dicit «discordiam autem discordia malum». Si veda il *textus* della *Tr. vetus* sopra.

³ Sulle traduzioni della *Metaphysica* di Tommaso; cf. R.-A. GAUTHIER, *Somme contre les Gentils*, pp. 59-99.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 19, 58-65: « (...) secundum enim quod est ex terra, terram cognoscimus; secundum quod est ex ethere, id est ex aere, aerem, ex aqua vero aquam, set et ignem ex igne *manifestum est* et per concordiam cognoscimus concordiam et ex tristi discordia cognoscimus discordiam. Et ponit ibi «tristi», quia Empedocles metriche composuit libros suos».

g) *Homerum ex Hesiodo: da interprete di Aristotele a interprete di Platone*

7. Circa quod sciendum est quod Plato posuit quod intelligibilia essent per se subsistencia et separata et esset semper in actu, et essent causa cognitionis et esse rebus sensibilibus (...)¹.

Nel primo libro della *Sententia*, l'Aquinate manifesta uno spiccato interesse per le *opiniones* di Platone, che spiega ricorrendo sia a *commentatores* autorevoli, sia ad *auctoritates* che, come nota Sten Ebbesen, analizzando i commenti dei medievali, potrebbero essere collocate «al di fuori del rango» degli *expositores* autorevoli del Filosofo². In linea di principio, questa distinzione tra *ex Aristarcho*, ossia l'impiego di *auctoritates* che rientrano nell'insieme dei commentatori di Aristotele, ed *ex Hesiodo*, cioè l'impiego di *auctoritates* che non fanno parte dell'insieme dei *commentatores*, va mantenuta. Tuttavia, alcune delle *auctoritates* che dovremmo collocare «al di fuori del rango» delle 'aristoteliche' fanno parte delle *ratio studiorum* della facoltà delle arti, nel secolo XIII. È il caso, per esempio, del *Timeo* di Platone, commentato da Calcidio che, insieme alla *Consolatio Philosophiae* di Boezio³, rappresenta una parte integrante della formazione scientifica, particolarmente negli anni in cui l'Aquinate frequenta l'Università, o si reca a Parigi, dove, con tutta probabilità, assiste, o per lo meno, entra in contatto con i corsi dei maestri delle arti. Di conseguenza, la modalità *ex Hesiodo* va sempre contestualizzata e valutata con attenzione, perché, più che un impiego di *auctoritates* esterne ai *libri* del Filosofo, potrebbe in realtà trattarsi di *auctoritates* complementari, che fanno parte della formazione e della conoscenza scientifica del commentatore comunque connessa ai *libri* aristotelici.

Al di là di questo rilievo, è però di cruciale importanza notare che l'Aquinate, qui e altrove nel primo libro, dedica moltissime energie alla ricostruzione della filosofia di Platone, elemento questo che si riesce solo di rado a trovare nelle *Sententiae* dei maestri delle arti, comprese tra gli anni 40' e 50'. Pur servendosi di *auctoritates* che fanno parte della loro formazione personale, i maestri approfondiscono l'*opinio* di Platone solo in relazione alla spiegazione della *sententia* e alla chiarificazione del *textus* del Filosofo. Tommaso sembra invece quasi scordarsi del *textus* del *De anima*, che recupera solo dopo larghe digressioni e difficili parentetiche, dedicate all'ontologia e alla psicologia platonica. Insomma, sembrerebbe quasi che, da interprete di Aristotele, l'Aquinate voglia farsi interprete di Platone: un atteggiamento che potrebbe spiegarsi con la comparsa della *Nova* e del

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 20.

² Cf. S. EBBESEN, *Exegetic strategies*, in *Commenter au Moyen Âge*, Paris 2019, p. 57.

³ Cf. C. LAFLEUR, *Présentation des quatre opuscles*, in *Quatre Introductions à la Philosophie au XII^e siècle*, Montréal – Paris 1988, p. 146-151.

commento di Temistio, ma che caratterizza anche, in parte, Alberto Magno e l'Anonimo di Bernardini, che operano nel periodo «pre-tomista», ossia tra gli anni 50' e 60'. Dunque, il comportamento dell'Aquinate potrebbe spiegarsi con un interesse che fa parte del suo *milieu* culturale, forse non più interessato a Platone esclusivamente in relazione alla comprensione dei *libri* aristotelici, ma anche di per sé¹. D'altra parte, è però un fatto che l'Aquinate, a differenza dei maestri delle arti, - certamente meno dotti e aggiornati di lui sulla filosofia platonica -, perde il contatto con il *textus* del *De anima*, e riesce solo con molta fatica, dopo lunghe peregrinazioni concettuali e gincane di argomentazioni, a riprenderlo. Questo chiarisce nuovamente molto bene la natura della *sententia* tommasiana, e rivela ancora una volta il tipo di corrispondenza, abbastanza avanzata nello *studium philosophiae*, dei suoi commenti. Dal punto di vista esegetico, poi, questo non implica che non cerchi di essere fedele al *textus* aristotelico, o che non proceda razionalmente: sta pur sempre cercando di chiarire la *sententia* dell'*auctor*, o attraverso delle conoscenze che in parte presuppone nei suoi destinatari, o attraverso fonti nuove, appena giunte alla sua attenzione. Significa soltanto che l'Aquinate sta forse muovendo i primi passi in un tipo di attività filosofica che non è immediatamente di sua pertinenza, e in cui invece Alberto Magno, e soprattutto i maestri, sono più versati.

(*Div.text.*). Nel prosieguito della *translatio vetus* e della *nova*, Aristotele introduce la posizione di Platone accomunandola con quella di Empedocle: anche per lui, come attesta il *Timeo*, l'anima è composta dagli *elementa*. In effetti, giustifica laconicamente il Filosofo, il simile viene conosciuto dal simile, e le *res* sono costituite dai principî. Così Platone direbbe anche nella *Philosophia*, cioè che l'animale è costituito dalla stessa *ydea* e dalla prima *longitudo* e *latitudo*, e che le altre *res* sono costituite in modo consimile. Inoltre, aggiunge Aristotele, Platone avrebbe stabilito altrove che l'*intellectus* è l'uno, la *scientia* il due, l'*opinio* il numero del piano, e il *sensus* quello del solido. In effetti, i *numeri* sono le *species* e i *principia* degli *entia*, e anche i *numeri* sono costituiti dagli *elementa*. D'altra parte, nota in maniera criptica, tra le *res*, alcune sono per l'*intellectus*, altre invece per la *scientia*, altre per la *opinio* e altre per il *sensus*, mentre i *numeri* sono le *species* delle *res*².

Insomma, di fronte a una simile traduzione, non è difficile immaginare che tanto i maestri delle arti quanto Alberto facciano affidamento all'interpretazione e alla comprensione del *textus* di Averroè, che lo divide in due parti. Nella prima, Aristotele spiega la posizione di Platone nel *Timeo* e nella *Philosophia*, mentre nella seconda la posizione secondo la quale l'anima stessa coincide con i

¹ Sull'interesse dell'Aquinate per i testi platonici, e il suo ruolo nell'introduzione di questi testi a Parigi, si veda Pasquale Porro; cf. P. PORRO, *The University of Paris in the Thirteenth century*, in *Interpreting Proclus. From the Antiquity to the Renaissance*, a c. di S. Gersh, Cambridge 2014, pp. 264-298.

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova.*, 404b 16-404b 27, p. 18; cf. anche ID., *Translatio vetus*, in op. cit., p. 68.

principî dei *numeri*¹. Ma l'Aquinate divide il *textus* diversamente. Per lui, che in questo luogo adotterà delle spiegazioni molto lontane da quelle di Averroè, dei maestri e di Alberto, Aristotele prova, per mezzo di un «triplex dictum», la posizione di Platone².

(*Sent.*). Ora, il primo «dictum» con cui spiega il *textus*, come ha dimostrato René-Antoine Gauthier, Tommaso non lo prende né da Averroè né da Temistio, ma dal *Timeo* di Platone con il Commento di Calcidio³. D'altra parte, il *textus* di Aristotele dice soltanto che Platone sostiene che l'anima è costituita dai principî, perché il simile conosce il simile, e le *res* sono costituite dai principî. Qui, invece, secondo l'Aquinate, ossia nel *Timeo*, Platone sostiene che due sono gli *elementa* o *principia* delle *res*, vale a dire l'*idem* e il *diversum*. L'*idem* coincide con le *res immateriales*, mentre il *diversum* con le *res* suscettibili di *transmutatio* e di *divisio*. Ora, l'anima conosce tutte le *res*, e l'*idem* e il *diversum*; dunque, è composta da questi due *principia*, in quanto cioè mediante l'identità conosce le *res immateriales*, mentre, per mezzo della diversità, conosce le *res materiales*⁴.

D'altra parte, Riccardo Rufo e Adamo di Buckfield si limitano a riprendere e a chiarire l'esposizione di Averroè: nel *Timeo*, Platone ha affermato che l'anima è costituita dagli *elementa*, perché il simile conosce il suo simile, e poiché tutte le *res sensibiles* sono costituite dai *numeri*, ne ha concluso che l'anima è costituita dai *numeri*⁵. E lo stesso sembrerebbe fare Alberto, che è però più interessato a ciò che Platone avrebbe sostenuto «in hiis quae de *philosophia*», che il Teutonico

¹ Si noti tra l'altro come per tutti la *Philosophia* citata da Aristotele sia un'opera diversa; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 26-27, pp. 34-37; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 2, pp. 223-224; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, I, 5, p. 71, 55-65: «Sequitur pars in qua ponit opinionem Platonis. Et dicit quod eodem modo Plato ponit in Thimeo animam esse ex elementis (...). Hec est una opinio Platonis. Aliam ponit, et est quod alibi dixit, - ut forte in libro suo de animalibus (...); cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, 2, f. 25^r, n. 20: «(...) ostendit primo quod Plato eodem modo opinatus est quo et Empedocles. Secundo, ut ibi, «Adhuc autem» (404b 21), ostendit qualiter alio modo opinatus est idem»; cf. anche ALBERTO, *De Anima*, I, tr. 2, 2, p. 21, 48-49: «Sicut autem dixit in *Timaeo*, ita etiam determinavit in dictis suis de *philosophia* prima, ubi loquitur de primis rerum principiiis».

² TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 19, 70-72: «Et quod hoc sit verum, scilicet quod Plato dicat animam compositam ex principiiis rerum, probat per triplex dictum Platonis». Il corsivo è mio.

³ È interessante notare il grande sforzo compiuto dall'Aquinate, a partire dal *textus* del *Timeo*, per fa quadrare il *textus* criptico di Aristotele con l'*idem*, il *diversum* e l'anima, *tertius genus substantiae*, costituita dai due principi; cf. PLATONE, *Thimaeus a Calcidio translatus. Commentarioque intractus*, 35 A, ed. J. H. Wasznik, (Plato Latinus, 4), Leiden 1962, p. 27, 10-15: «(...) tertium substantiae genus mixtum locavit medium inter utramque substantiam eodemque modo ex gemina biformique natura, quippe cuius pars idem, pars diversum vocetur, tertium naturae genus commentus est, quod medium locavit inter individuum et item coniugationem corporea dividuum substantiam triaque haec omnia in unam speciem permiscuit diversa illa natura concrecioni atque adunationi generum repugnante».

⁴ Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 19, 75-95.

⁵ Cf. RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 223, 595-605; cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, 2, f. 25^r, n. 21: «Plato dicens in *Timaeo* animam esse ex elementis, quae apud ipsum sunt numeri, et hoc quia posuit nihil cognosci nisi simile a simili».

identifica con la *philosophia prima*. Qui, come riferisce anche Averroè¹, Platone avrebbe sostenuto che l'*animal* che è *forma separata*, ed è il *genus* che contiene in sé le *species* degli animali particolari, è costituito dalla stessa *unitas*, e dalla prima *longitudo*, dalla prima *latitudo* e dalla prima *altitudo*, delle quali Alberto enuclea la deduzione geometrico-matematica dal *punctus* e dalla *linea*, in modo molto più dettagliato dell'Andaluso e degli altri maestri².

(Not.). La stessa atipicità di Tommaso sembrerebbe ripetersi per il «secundum dictum Platonis», in cui l'Aquinate, in maniera autonoma rispetto ai commentatori della *Vetus*, per capire cosa abbia detto Platone «in hiis quae de *philosophia*», costruisce una spiegazione colossale. Se infatti Riccardo Rufo e Adamo di Buckfield si erano limitati a ridurre l'*animal in universali* all'*unitas*, alla *longitudo*, alla *latitudo* e alla *profunditas*, qui Tommaso lavora in grande, ricostruendo in sintesi tutta la filosofia di Platone assente nel *textus*: 1) dalla dottrina degli *intelligibilia separata* alla dottrina degli *entia mathematica*³; 2) dalla dottrina dei *numeri* come *causae* delle *res* a quella della derivazione dei numeri dall'*unitas* e dalla *dualitas*⁴; 3) dall'ordine gerarchico dell'onotologia platonica secondo la *materialitas* alla derivazione delle *ydea* dai *numeri* per le *rationes* delle *res sensibiles*⁵; e da qui all'*anima separata* e ai *numeri* come *causae* dell'*anima sensibile*⁶.

È evidente che, senza la *Parafrasi* di Temistio, l'Aquinate non avrebbe potuto offrire una simile digressione⁷. Tuttavia, questo *sciendum* è inframmezzato da due parentetiche del tutto assenti in Temistio: 1) la prima si trova all'inizio, dove Tommaso spiega l'*intellectus agens* di Aristotele, deputato all'intellezione attuale degli universali, come una conseguenza al non voler ammettere l'esistenza degli *intelligibilia separata* che sono sempre *in actu*; 2) la seconda, dove osserva che Platone ha identificato le idee con i *numeri*, perché non sapeva distinguere tra l'*ens* che si converte con l'*unum* e il principio dell'ordine numerico secondo la categoria della quantità: obiezione

¹ Si noti che Alberto rimane molto più vincolato al *textus* di Tommaso, in questo passaggio; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 26, p. 35: «Dixit enim illic quod animal simpliciter absolutum, quod est genus animalium particularium et principium eorum, est compositum ex uno; et ex prima longitudine (...)»; cf. anche ALBERTO, *De anima*, p. 21, 50-55: «Ibi enim dixit, quod ipsum animal, quod est forma separata et est genus continens in se species animalium (...), constituitur ex ipsa idea unitatis et ex prima longitudine et latitudine et altitudine (...)».

² Quella di Alberto è una vera lezione di geometria medievale; cf. *ibid.*, pp. 21-22.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 20, 105-120.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 20-21, 120-135.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 21, 135-155.

⁶ E solo qui l'Aquinate sembra in certo modo tornare al *textus* di Aristotele; cf. *ibid.*, 160-164: «Unde, cum Plato poneret animam sensibilem, posuit et animam separatam que esset causa huius et hanc sicut alia separata et ydeas dixit esse ex numeris, scilicet unitate et dualitate que ponebat principia rerum».

⁷ Si veda l'apparato delle fonti di Gérard Verbeke; cf. TEMISTIO, *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, Louvain – Paris 1957, (CLC/I), pp. 26-32.

aristotelica ripresa autonomamente dal primo libro della *Metaphysica*¹.

(*Sent.*). Il «tertium dictum» è invece pressoché identico a quello dei maestri e di Alberto. In effetti, questi riprendono l'esposizione di Averroè, che l'Andaluso aveva mutuato da Temistio, e a cui l'Aquinate ha semplicemente avuto un accesso diretto, grazie alla traduzione di Moerbeke. Platone ha posto che l'anima è costituita dai *principia* e dai *numeri*, considerando le diverse *potentiae* dell'anima: l'*intellectus*, la *sciencia*, l'*opinio* e il *sensus*. Infatti, l'*intellectus* ha la sua *operatio* «ex ydea unius», dal momento che nella *simplex apprehensio*, l'*intellectus* apprende la *conceptio simplex* e indivisa dell'*essentia* della *res*; la *sciencia* invece dal due, muovendo dai *principia* alle *conclusiones*, ed è dunque; l'*opinio* invece dal tre, perché è la *conclusio* tirata dai *principia* con il dubbio che la *propositio* contraria sia vera; e infine il *sensus*, che è rivolto alla corporeità, dal quattro, dal momento che la *quaternitas*, cioè la figura piramidale, è l'*ydea* dei *corpora*².

(-). In base al confronto con il campione di testimoni, possiamo dunque supporre che l'Aquinate, in questo *sciendum*, decida, nonostante il monito presente nel *Commentarium* di Averroè, secondo cui è, in generale, difficile capire le *opiniones* degli *antiqui*, perché sono troppo lontani da noi³, di enucleare l'*opinio* di Platone, attraverso l'impiego del *Timeo* commentato da Calcidio, della *Parafrasi* di Temistio, ma ricorrendo anche alla *Metaphysica*. In questo tentativo, l'Aquinate si allontana molto dal *textus*, per cercare di renderne intelligibili i presupposti ultimi, mentre i maestri ed Alberto, basandosi essenzialmente sulle informazioni di seconda mano che reperiscono nel *Commentarium* di Averroè, ne rimangono più vincolati.

¹ Si tratta di una vera e propria costante nei commenti successivi dell'Aquinate: i Pitagorici e i Platonici non sapevano distinguere l'*unum* come *nomen transcendens* dall'*unum quod est principium numeris*; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Anonyma*, 987b 24-26, (AL XXV/2), pp. 22, 15-18: «Et unum esse substantiam, et non aliud ens dici unum, fere ut Pythagorici dixerunt, et numeros esse causas cunctis substantie similiter ut illi»; cf. anche TOMMASO, *In Metaph.* cit., I, 10, n. 159: «Unde cum unum opinaretur esse substantiam entis, quia non distinguebat inter unum quod est principium numeri, et unum quod convertitur cum ente (...)».

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 4, p. 21, 170-195; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 2, pp. 223-224: «Et similiter posuit ex parte ipsius animae principia. «Intellectum» enim posuit unitatem (...). «Scientiam» autem posuit binarium, quia ibi est processus ab unitate ut a principio ad unum ut ad conclusionem tantum veram (...). «Opinionem» autem posuit planum sive ternarium (...). «Sensum» autem posuit firmum sive quaternarium (...)».

³ AVERROÈ, *Commentarium*, I, 26, p. 35, 60: «Et universaliter difficile possumus hodie intelligere opiniones Antiquorum, quia non sunt note apud nos».

h) *Homerum ex Homero: la divisio textus come semplice dispositivo di comprensione e il ritorno alla posizione storiografica di Ambroise Gardeil*

8. Sciendum est autem quod inter illos qui ponebant unum corporeum esse principium rerum, nullus dignatus est ponere solam terram, set alii posuerunt ignem primum principium, alii aerem, alii aquam, terra vero nullus pusuit nisi qui posuit omnia quatuor elementa (...)¹.

In un recente contributo, Gilbert Dahan ha individuato nelle pratiche esegetiche della *distinctio* e della *divisio* uno dei tratti più caratteristici dell'esegesi medievale: lo «schematismo». La sua fonte di ispirazione maggiore è stata la teoria schematologica di Robert Estivals che trattiene, a suo avviso, una significativa *relazione di similarità* specialmente con l'esegesi scolastica e l'esegesi universitaria, in cui la *distinctio* e la *divisio* sono massicciamente presenti². Ora, benché l'impiego di concettualizzazioni, di ideal-tipi e di paradigmi sia inevitabile nelle discipline storico-scientifiche, e uno strumento *euristico* necessario per progredire nella conoscenza, si deve tuttavia evitare di confondere tra loro concettualizzazione e materiale empirico. Se infatti il concetto di «schematismo» può avere senso per i commenti medievali ad Aristotele, bisogna evitare qualsiasi tipo di contaminazione con la filosofia trascendentale, o un qualsiasi altro paradigma aleologico contemporaneo, per cui uno «schema» verrebbe *a priori* imposto a un *textus*, o a una *voluntas auctoris*. In effetti, per i maestri delle arti, non si tratta semplicemente di applicare *a priori* una legge logica a un *textus* che, di per sé, potrebbe non seguirne alcuna, ma di *tentare* di dividerlo in *partes* per distinguere ciò che è confuso, e chiarire ciò che risulta meno evidente. E questo è un fatto, soprattutto se consideriamo le precedenti osservazioni dell'Anonimo di Gauthier: va bene usare lo «schema delle quattro cause», ma siccome la *causa efficiens* non viene praticamente toccata da Aristotele nel proemio, la *divisio textus* va modificata. Allo stesso modo, non è detto, per lui, che la parte proemiale termini con il proemio, come accade secondo tutti gli altri maestri. Potrebbe benissimo darsi che tutto il primo libro del *De anima* sia interamente una parte proemiale.

Dunque, non c'è alcun tipo di «schematismo *trascendentale*», come quello che emerge da alcune citazioni di Gilbert Dahan e di Mauricio Narvæz, per cui un discorso di San Paolo 'deve' necessariamente seguire la «secunda figura», o una qualche altra legge logica, oppure Aristotele 'deve' procedere 'così e così', altrimenti non segue *darii*, o *celarent*³. La *divisio textus* è soltanto uno dei

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 5, 45-65.

² Cf. G. DAHAN, *Le schématisation dans l'exégèse médiévale*, in *Étudier la Bible au Moyen Âge. Essais d'Herméneutique Médiévale II*, Genève 2021, pp. 255-273.

³ Cf. ID., *Le schématisation*, p. 261, alla nota 13.

possibili modi in cui si potrebbe dividere, organizzare e chiarire il *textus*, individuato dal commentatore, che può, in ultima analisi, dubitarne, se non addirittura metterne in discussione il valore di verità. Si tratta allora, e in questo caso è opportuno accogliere gli stimoli di Gilbert Dahan, di una pratica finalizzata a «descrivere» e a «spiegare» il *textus*; non di una legge predeterminata a cui il *textus* debba assolutamente aderire¹. È ovvio che la coerenza tra la *partes* anteriori e posteriori del *textus* può avvalorare l'interpretazione, come mette in luce l'Aquinate nel *De unitate intellectus*. Ma non si hanno prove per sostenere che, in accordo a Tommaso, piuttosto che ad Alberto, non esistano altri modi di leggere e di interpretare un *textus*, se non sulla base di questo, o di quello, «schema» predeterminato. E infatti, sempre nel *De unitate intellectus*, il modo di leggere è avvalorato anche attraverso l'*auctoritas* della *translatio*, piuttosto che con l'attestazione di passaggi in altri *libri* del Filosofo². Il che non avrebbe senso, se fosse vigente un paradigma aletologico in cui le «leggi del pensiero» predeterminano qualsiasi tipo di pensiero storico particolare. D'altra parte, se fosse così, gli *antiqui philosophi*, Platone e Aristotele non commetterebbero mai alcun errore: cosa che invece fanno, dato che il loro stesso cammino verso la *veritas*, come quello dell'umanità in generale, per l'Aquinate, è in realtà lastricato di fallimenti e di avanzamenti³.

Pertanto, la *divisio textus* va letta per quello che è: un banale *dispositivo*, più o meno approssimativo, con cui farsi strada nella comprensione del *sensus* e dell'*intelligentia* del *textus*⁴. Serve a chi redige il commento, per ordinare la sua esposizione, e a chi legge, per seguirla e per capirlo. Ma non ci sono prove della predeterminazione o della definitività di un simile ordinamento. Al contrario, come dimostra molto bene l'Anonimo di Gauthier, prove del fatto che si tratta di un'altra forma di *adaequatio* della *mens* alla *res cognita*. In questo sforzo, anche se non sempre, l'Aquinate cerca di essere originale, proponendo delle *divisio textus* che sono assenti negli altri commentatori. In

¹ Cf. *ibid.*, p. 273.

² TOMMASO, *De unitate intellectus*, I, in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XLIII, Roma 1976, p. 294: «Sic igitur per ea que ex verbis Aristotilis accipere possumus usque huc, manifestum est quod ipse voluit intellectum esse partem anime, que est actus corporis phisici (...). Sed quia ex quibusdam verbis consequentibus Averroyste accipere volunt intentionem Aristotilis fuisse, quod intellectus non sit anima que est actus corporis, aut pars talis anime: ideo etiam diligentius eius verba sequentia consideranda sunt»; cf. anche *ibid.*, I, p. 295: «(...) et hoc probat consequenter, et habetur sic sequens littera in Greco «Intus apparens enim prohibebit extraneum et obstruet»; cf. anche *ibid.*, I, p. 297: «Et ne alicui videatur quod hoc ex nostro sensu dicamus preter Aristotilis intentionem, inducenda sunt verba Aristotilis expresse hoc dicentis. Querit enim in II Phisicorum «usque ad quantum oporteat cognoscere speciem et quod quid est»; non enim omnem formam considerare pertinet ad phisicum».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, I, I, XI, p. 39.

⁴ A. GARDEIL, *Les Procédés Exégétiques de Saint Thomas*, p. 454: «Sans le regarder comme la philosophie définitive, fermée et figée dans ses formules, on peut penser que ces formules sont plus capables que d'autres de s'ouvrir aux progrès des expériences et de théories».

questo caso, trovare un appiglio e una giustificazione nel *textus* interpretato, piuttosto che in un altro *liber* del Filosofo, è fondamentale; e questo, appunto, perché non c'è nessun «letto di Procuste» su cui sarebbe possibile seviziare *a priori* il *textus*.

(*Div.text.*). Secondo la *divisio textus* di Tommaso, che procede dal terzo capitolo, dopo aver chiarito in che cosa convenivano gli *antiqui philosophi*, vale a dire che l'anima è il principio del *motus*, del *sensus* e della *cognitio*, in questa *pars* Aristotele evidenzia in che cosa quei *philosophi* si sono diversificati rispetto alla loro posizione comune¹. In effetti, dalle linee 404b 30, sia della *Vetus* sia della *Nova*, il Filosofo afferma che i predecessori si sono diversificati circa quali e quanti *principia* hanno individuato, ossia se corporei o incorporei, o una mescolanza dei due, o ancora circa la *moltitudo*, cioè se sia uno, o siano molteplici. In accordo al *textus*, l'Aquinate elabora dunque una *divisio* tripartita: nella prima parte (1), il Filosofo evidenzia la *radix diversitatis* degli *antiqui*; (2) nella seconda, esplicita le diversità specificate; (3) e infine, nella terza, raccoglie e sintetizza le cose da considerate rispetto a queste *diversitates*². Si tratta di una *divisio* più elaborata, specialmente se comparata a quella dell'Anonimo di Gauthier, che è qui molto parco nella trattazione dei contenuti della sua *lectio*, e non formula alcuna particolare *quaestio*³.

In dettaglio, è interessante notare che Tommaso, per la seconda *pars* della *divisio* (2), introduce una ulteriore *divisio*, assente in Adamo di Buckfield, nell'Anonimo di Gauthier e anche nel modo di procedere di Alberto nel suo *De anima*⁴. Questa *subdivisio* è dedotta dalla rimozione del corpo elementare terrestre dal novero dei *principia* individuati dagli *antiqui philosophi* per spiegare la costituzione ontologica dell'anima, ed è presa a prestito dalla considerazione conclusiva di Aristotele: «*Omnia enim elementa iudicem acceperunt, praeter terram; hanc autem nulli protulerunt,*

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 5, p. 23, 1-5: «In praecedentibus ostendit in quo antiqui philosophi conveniebant (...); in parte autem ista ostendit qualiter dicti philosophi diversificati sunt circa hoc commune»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 225, 645-650: «Hic intendit comparare dictas opiniones iam ad invicem secundum differentiam (...)»; cf. anche ADAMO, *In De An*, I, 2, f. 26^r, n. 26: «Et quia praedictae opiniones satis conveniunt in ponendo animam esse ex principiis, differunt tamen in substantia animae secundum diversitatem principiorum in essentia sive in substantia et numero, propter hoc subiungit consequenter cum dicit, «Differunt autem» (404b 30); cf. anche ARISTOTELE, *Translatio vetus*, in op. cit., 404b 30-405a 5, pp. 68-69; cf. anche ID., *Translatio nova*, p. 22.

² Anche il Maestro cornico parlava di una «*radix*», ma nella *divisio* dei passaggi precedenti; cf. RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 220, 515: «Dicit igitur quod omnes huiusmodi opiniones feruntur in eadem radice».

³ ANONYMI, *Lectura*, I, 5, pp. 73, 119-121 e 75, 186: «Sequitur pars in qua comparat huiusmodi opiniones ad invicem. Et dividitur in duas: in prima comparat huiusmodi opiniones ad invicem; in secunda addit quodam incidens (...). Hic de istis opinionibus nichil queritur, quia de hiis satis postea habebitur, cum auctor destruet eas».

⁴ La *divisio* di Adamo si fonda tutta sulla nozione di *observatio consequentiae*, e sulla posizione di un *corpus subtilissimus* come principio, ed è dunque molto diversa da quella dell'Aquinate; cf. ADAMO, *In De An.*, I, 3, f. 26^r, nn. 1-3; cf. anche ALBERTO, *De anima*, I, tr. 2, 3, p. 23.

nisi si aliquis dixit ipsam ex omnibus elementis»¹. Dunque, come vedremo, questa breve nota conclusiva del Filosofo, è impiegata dall'Aquinate come *dispositivo* di individuazione e di ordinamento delle posizioni elencate nelle linee 405a 13-405b 1.

(*Sent.*). Secondo l'Aquinate, la *radix* della diversità deriva dalla stessa comune impostazione degli *antiqui*: l'anima è il principio del *motus* e della *cognitio* in tutte le *res*; dunque, deve essere attribuita ai *principia* di tutte le *res* (1). Ora, però, gli *antiqui philosophi* differivano nella considerazione dei *principia* (2), e perciò anche dell'anima, e in primo luogo secondo la *substancia* («*que scilicet sint*»), in secondo luogo quanto al *numerus* («*quot scilicet sint*»)².

(2.1). Quanto alla *substancia*, perché alcuni hanno posto *principia corporalia*, come l'acqua, l'aria e il fuoco, altri invece *incorporalia*, come le *ydea* e i *numeri*, e altri ancora mescolando entrambi, come i Platonici (2.2). Quanto al *numerus*, perché alcuni, come Eraclito, hanno posto un solo principio, cioè l'aria, e altri una molteplicità di *principia*, come Empedocle.

Et secundum has suppositiones de principiis, *consequenter assignat animam hiis principiis*, quia qui ponebant principia materialia dixerunt animam ex ipsis componi, sicut Empedocles, et similiter hii qui ponebant imaterialia, sicut Plato³.

Dunque, secondo questi diversi presupposti sui *principia* delle *res*, gli *antiqui* assegnavano l'anima o a un principio materiale o a un principio immateriale, ma tutti hanno comunque giudicato l'anima come ciò che è maggiormente in movimento, o principio del *motus*.

(*Notand.*). D'altra parte, ed è qui che la *divisio textus* di Tommaso si articola specialisticamente e originalmente rispetto a quella degli altri maestri, nessuno, come ritiene Aristotele, ha posto come principio materiale la terra, ma il fuoco, o l'aria, o l'acqua, perché si deve sapere («*sciendum est*») che la terra, per le sue caratteristiche fisiche, era ritenuta più un composto di principi corporei elementari che un principio in senso proprio:

Et ratio huius est quia terra propter suam *grossicionem* magis videbatur esse composita ex principiis quam ipsa esse principium⁴.

Di conseguenza, Aristotele fa tre cose in questa ulteriore *pars*, vale a dire presenta le posizioni di coloro che hanno ritenuto l'anima un principio corporeo, distinguendoli in chi ha posto che l'anima

¹ ARISTOTELE, *Transaltio nova*, in op. cit., 405b 8-10, p. 22.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 5, 25-27.

³ *Ibid.*, p. 23, 40-45.

⁴ *Ibid.*, p. 23, 54-56.

fosse il fuoco, o l'aria, o l'acqua, cioè lo sperma, o il sangue, tralasciando completamente il quarto dei corpi elementari, troppo *grossus*, per spiegare il *motus* fenomenologicamente più motivo e più spirituale dell'anima¹. E qui, come nei commentatori della *Vetus*, e del periodo pre-tomista, l'Aquinate ha di certo in mente il «secundum De generatione», in cui Aristotele espone le proprietà sensibili dei corpi elementari secondo il senso del tatto, cioè i contrari caldo e freddo, secco e umido, grosso e sottile². Attribuendo dunque alla terra il carattere *grossus*, rispetto agli altri elementi, per esempio umidi e sottilissimi come il fuoco, i *philosophi* assumono che siano più adatti a rendere ragione del *motus*, e la escludono. Ed è proprio l'Anonimo di Bernardini³, nella sua *quaestio* ventiquattresima, a evidenziare l'interesse naturalistico dei commentatori per queste proposizioni del *De anima*, che non riguardano apparentemente la trattazione, ma che possono servire da conoscenze chiave per descrivere, ordinare e chiarire il *textus* del Filosofo, come evidenzia molto bene il procedimento di ulteriore *subdivisio* dell'Aquinate.

(-). Sulla base del confronto, è allora ragionevole supporre che la *divisio textus* non consista nell'applicazione di uno schema predeterminato al *textus*, ma che sia una pratica con cui, anche autonomamente, il commentatore cerca di produrre un *dispositivo* che organizzi, descriva e chiarisca il *textus* da esporre. Questo *dispositivo* è utile al lettore, coinvolto nella comprensione del *textus*, che riesce così a orientarsi, per esempio sulla base di conoscenze scientifiche comuni, provenienti da altri *libri* aristotelici, nell'*intelligentia* delle sue *partes* e, da ultimo, del suo stesso contenuto dottrinale.

i) Reddere rationem et animadvertere (Homerum ex Homero): *la sententia abbreviata come luogo per risolvere dubia e sciogliere le incertezze del textus Aristotelis*

9. Circa primum sciendum est quod propter hoc quod animae attribuitur motivum et cognoscitivum, *visum est quibusdam* animam esse illud quod est maxime motivum et cognoscitivum (...)⁴.

¹ Cf. *ibid.*, p. 23, 55-65.

² ARISTOTELE, *De generatione et corrupt.*, II, 2, 329b 3-330a 29, p. 54, 19-22 (AL, IX/1): «Eorum autem prius tangibilium dividendum quales prime differentie et contrarietates. Sunt autem contrarietates secundum tactum hee: calidum frigidum, humidum siccum, grave leve, durum molle, lubricum aridum, asperum lene, grossum subtile».

³ ANONYMI, *Quaestiones*, I, q. 24, p. 79: «Queritur de hoc quod dicit quod ignis est corpus subtilissimum (...). Sursum et deorsum opponuntur. Grossum et subtile similiter, set quod est summe deorsum et summe grossum ut terra, ergo quod est summe sursum est subtilissimum (...). Set forma ignis est nobilior inter omnes formas elementares, igitur materia sua minus habet de *grossitudine*, igitur et cetera»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, 3, f. 26^r, n. 6: «De hoc autem quod dictum est supra in prima istarum trium partium, quod ignis est corpus subtilissimum (...), in II *De generatione* videtur esse oppositum, [est dubium]. Vult enim ibi quod subtile est humidi, et durum sicci». I corsivi sono miei.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, I, 5, pp. 23-24.

Lo *sciendum* dell'Aquinate spesso serve a riassumere i risultati delle *quaestiones* sollevate dai commentatori precedenti su proposizioni incerte, o apparentemente contraddittorie, in relazione alle posizioni assunte dal Filosofo in altri *libri*. In questi casi, l'Aquinate, evitando di aprire un *dubium*, come, per esempio, fa Adamo di Buckfield, si limita a sintetizzare la *solutio*, fornendone una brevissima *ratio*, o richiamandosi alle cose dette. Lo stesso sembra fare Alberto Magno, che integra anche alcune osservazioni di Averroè sul *textus* di Aristotele e sul giudizio formulato nei confronti del modo in cui Democrito ha sostenuto la sua opinione sull'anima. Anche Tommaso si sforza di chiarire questi punti, non solo attraverso il *textus*, ma anche con il ricorso alle cose precedentemente dette, per rendere note le ragioni che hanno indotto Aristotele a esprimere un simile giudizio di valore sul modo in cui gli *antiqui* hanno giustificato le loro opinioni sulla natura dell'anima. In questo caso, il risultato è di nuovo un'esegesi che, da un lato, si articola a partire dal *textus* per ritornare ad esso, e, dall'altro, riepiloga i principali nodi dottrinali autonomamente, a discrezione dell'interprete.

(*Div.text.*). Stando alla *subdivisio* dell'Aquinate, in 405a 5 Aristotele introduce l'*opinio* di coloro che hanno sostenuto che l'anima è il fuoco, o è congiunta al fuoco¹. In linea di principio, si potrebbe dire che la stessa *pars* viene divisa anche da Riccardo Rufo e da Adamo di Buckfield, le cui *subdivisiones* sono però molto diverse da quella di Tommaso, perché sembrano non ordinare, o almeno non ordinare del tutto, le *opiniones* degli *antiqui philosophi* sulla base della natura del corpo elementare da loro individuato per spiegare l'anima². Al contrario, giocano un ruolo preponderante le nozioni di *rationalitas* e di *consequentia* rispetto all'impostazione metodologica degli *antiqui* che ricercavano la natura dell'anima a partire dal *motus* e dalla *cognitio*³. Inoltre, a partire da 405a 19, le *opiniones* in accordo a cui l'anima coincide con uno dei corpi elementari vengono semplicemente enumerate e spiegate una alla volta («et addit in universo sex, quarum prima est Itolorum...dat secundam...dat tertiam opinionem...dat quartam. Dat quintam opinionem...dat sextam»)⁴.

¹ ARISTOTELE, *Translatio nova*, 405a 5-9, p. 22: «Unde quibusdam visum est ignem esse; et enim hic in partibus subtilissimus est et maxime elementorum incorporeum, adhuc autem moveturque et movet alia primo. Democritus autem dulcius dixit enunciatis propter quid utrumque horum»; cf. anche ID., *Translatio vetus*, pp. 68-69; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, I, 5, p. 23, 56-57: «(...) primo enim ponit opiniones illorum qui posuerunt primum principium et animam esse ignem et igni conciuincta».

² RICCARDO, *Sententia*, I, 2, pp. 225-226: «Et propter hoc quod est motivum, posuerunt quidam ignem esse principium et etiam animam, quia videtur «subtilissimus», et ob hoc videtur moveri et movere alia primo et illum esse animam (405a 5-7)».

³ ADAMO, *In De An.*, I, 3, f. 26^r, n. 4: «In secunda, ut ibi, «Democritus autem» (405a8), declarat quod Democritus considerans de anima penes motum *convenienter observat consequentiam* (...)».

⁴ Cf. *ibid.*, nn. 8-13; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 226, 675-76: «Hic ponit opiniones ponentium unum principium et illud esse animam, et sunt in universo sex, quarum prima est ipsius Melissi».

(*Notand.*). Per evidenziare la posizione di coloro che identificavano l'anima con un principio igneo, Tommaso procede come di consueto: la sua è una *sententia* abbreviata, a metà strada fra una *sententia in generali* e una *sententia in speciali*, in cui l'interprete ricostruisce la *intentio* sia per mezzo del *textus* sia per mezzo della sua esposizione razionale sommaria. E rispetto a questo passaggio del *textus* aristotelico, i commentatori della *Vetus* e Averroè hanno discusso soprattutto due cose: 1) la prima è, se il fuoco sia un *corpus subtilissimus*¹; 2) la seconda, invece, è l'integrazione di un'osservazione del filosofo andaluso sul perché il Filosofo affermi che l'opinione di Democrito è sostenuta meglio di quella degli altri, e in particolare di Anassagora². Come Alberto Magno prima di lui, Tommaso cerca di riassumere ambedue le stimolazioni provenienti dai commentatori precedenti e di mostrarne le ragioni. Il primo *dubium* emerge dal confronto del *De anima* con il *De generatione et corruptione*. In effetti, nel secondo libro *De generatione*, trattando le proprietà dei corpi elementari, Aristotele attribuisce la sottigliezza al corpo umido, e la grossezza al corpo secco³. Ora, l'umidità non appartiene per definizione al fuoco; dunque, l'enunciato per cui il fuoco è *subtilissimus* nelle sue *partes* e «maxime incorporeum» e «motivum» tra gli *elementa*, non sembra conveniente (405a5-7). I maestri risolvono la questione facendo ricorso alle proprietà fenomeniche del corpo elementare: il fuoco è meno denso e più diafano degli altri corpi elementari, oppure ha meno di *corpulencia* e di *grossitudo*; dunque, l'enunciazione del Filosofo non è inconveniente⁴. Anche l'Aquinate sembra voler mettere l'accento su queste caratteristiche fenomeniche del corpo elementare:

(...) et quia illud quod est maxime subtile videbatur eis quod esset maxime motivum et cognoscitivum, ideo dixerunt animam esse ignem, qui est inter ea corpora magis subtilis et activus⁵.

Alcuni *philosophi*, in particolare gli atomisti, hanno sostenuto che, poiché l'anima è il principio del *motus* e della *cognitio*, essa dev'essere anche ciò che è massimamente motivo e conoscitivo, dal momento che, secondo gli *antiqui*, tutto ciò che muove deve muoversi a sua volta. Ora, però, ciò che

¹ Cf. *supra*, alle note precedenti.

² AVERROÈ, *Commentarium*, I, 30, p. 39, 9-20: «Quia intentio eius in hoc capitulo est demonstrare quod Antiqui bene dixerunt in hoc (...) incepit modo loqui de opinantibus eam esse ex partibus indivisibilibus, dicendo: *Democritus autem*, etc. Idest, Democritus autem dixit de natura anime propter motum sermonem magis latentem sermone dicente ipsam esse ignem. Et est magis latens quia iudicavit causam in utraque virtute et dixit ipsam esse eandem et quod natura utrisque est eadem, scilicet intellectus et anime moventis et sensibilis».

³ Cf. ARISTOTELE, *De generatione et corrupt.*, II, 2, 329b 10-11, p. 54, 12-15 (AL, IX/1).

⁴ ADAMO, *In De An.*, I, 3, f. 26^r, n. 7: «Quod potest sic intelligi distinguendo subtile: Est enim uno modo subtile corpus rarum et diaphanum, et hoc modo subtilissimum est ignis inter elementa».

⁵ TOMMASO, *Sententia*, I, 5, p. 23, 70-73.

è in assoluto più sottile, e più motivo, e più conoscitivo, - dunque, più adatto a spiegare il *motus* dell'anima e le sue operazioni spirituali -, sembrava loro il fuoco, che tra i corpi elementari è il più sottile e il più attivo. Lo stesso Alberto Magno sembra enfatizzare queste caratteristiche fenomeniche, parafrasando le *partes* del *textus* e specificandole («sicut videtur»)¹.

Sed licet *Democritus* falsum posuerit, tamen *dulcius ceteris dixit*, quia expositione sua cuncta causavit, quando *retulit, propter quid est unumquodque* operum horum animae generalium².

Il secondo stimolo proviene dal *textus* aristotelico, ma in particolar modo dalle osservazioni di Averroè sulla maggiore chiarezza dell'opinione di Democrito, che, ponendo il fuoco a costituzione dell'anima, riesce a spiegare sia il movimento sia la conoscenza. Dunque, la sua *opinio* è sostenuta «*dulcius ceteris*», meglio di quella, per esempio, di Anassagora, che assegnava allo stesso principio, cioè all'*intellectus*, non solo la causa della *cognitio*, ma anche del *motus*.

L'Aquinate enfatizza particolarmente questo aspetto del *textus* di Aristotele e articola una spiegazione più estesa sull'*opinio* di Democrito, riepilogando le cose dette precedentemente.

Et licet plures essent huius opinionis et sic opinarentur animam esse ignem, *Democritus* tamen subtilius et rationabilius dixit hoc *enuntians propter quid utrumque horum*, id est rationem motus et cognitionis magis expressit. Volebat enim, sicut dictum est, quod omnia erant composita ex *athomis* (...); et hec in quantum sunt prima principia dicebat habere rationem cognoscendi, in quantum vero rotunda, rationem movendi³.

Benché molti siano stati dello stesso avviso di Democrito, sostenendo che l'anima è il fuoco, tuttavia Democrito l'ha sostenuto in modo più sottile e ragionevole degli altri, chiarendo sia perché il fuoco può spiegare il *motus* sia perché può spiegare la *cognitio*. In effetti, il fuoco è costituito di *athomi* sottilissimi dalla figura sferica; dunque, in quanto sono principi sottilissimi riescono a spiegare i processi spirituali implicati nella *cognitio*, mentre, in quanto sono di forma sferica, e priva di angoli, riescono a spiegare i movimenti dell'anima.

La spiegazione dell'Aquinate è diversa sia da quella di Riccardo Rufo, che si limita a riassumere gli stimoli, sicuramente poco chiari, provenienti dal *Commentarium* di Averroè, e da quella di Alberto, che ricorre invece alla *rotunditas* degli *athomi* per spiegare anche i processi

¹ ALBERTO MAGNO, *De anima*, I, tr. 2, 3, p. 23, 35-36: «(...) et inter omnia *elementa maxime est incorporeus* et *spiritualis et movet alia*, sicut videtur, cum ipse sit maxime mobilis».

² *Ibid.*, p. 23, 36-40.

³ TOMMASO, *Sententia*, I, 5, pp. 23-24, 74-86.

conoscitivi dell'anima: posizione, questa, su cui Tommaso non è evidentemente d'accordo, dal momento che è la principalità dell'*athomus* e la sua *subtilitas* a renderlo atto a spiegare la *cognitio*¹.

(-). Entrambi questi aspetti erano dunque stati precedentemente discussi dai commentatori della *Vetus L'Aquinate* non fa nient'altro che riassumerli in maniera coerente nella sua *sententia*, abbreviando e sintetizzando il *textus* di Aristotele. E più in generale lo *sciendum* ha questa funzione: quella di chiarire dei passaggi del *textus* su cui sono stati sollevati dei *dubia* dai maestri, o formulate delle osservazioni particolari dai *commentatores* e dagli *expositores* autorevoli del Filosofo. C'è dunque molto di tradizionale e di fedele in questo modo di interpretare, ma, come detto, anche di originale e libero, dal momento che l'interprete può decidere di basarsi su alcune, piuttosto che su altre, delle cose dette in precedenza, e ancora intendere diversamente le ragioni per cui Aristotele afferma che è più *dulcis* la posizione di Democrito.

j) *Homerum ex Homero: il probabile impiego della rethorica in Alberto Magno e lo stile breve dei maestri e di Tommaso*

10. Circa primum sciendum est quod in precedentibus ponitur in una ratione Aristotelis contra illos qui ponunt anima moveri secundum se et ad hoc movet corpus, quod si anima movet corpus necesse est quod illis motibus moveat quibus ipsa movetur².

Riprendere, *animadvertere*, o semplicemente richiamare alla mente le *sententiae* del Filosofo, piuttosto che le spiegazioni precedenti, è una strategia esegetica impiegata di frequente da Tommaso, ma soprattutto da Alberto che, nel *De anima*, ha dalla sua un numero cospicuo di commenti già redatti, e cioè il *De physica*, il *De caelo* e molte altre interpretazioni *per modum scripti* dei libri naturali attribuiti ad Aristotele³. Al contrario, i maestri delle arti ne fanno meno uso, e questo è comprensibile, nel caso, per esempio, dell'Anonimo di Gauthier, che sta facendo lezione, e tende dunque a ripetere molto spesso le cose trattate. Del resto, pur dicendo, «ut dictum est», - e dunque riferendosi alle spiegazioni precedenti -, anche l'Aquinate tende a riepilogare le cose dette, per esempio dando delle

¹ RICCARDO, *Sententia*, I, 2, p. 226, 670-675: «Democritus enim convenientius dixit quoad hoc quod dedit causam sui dicti sive mobilitatis in principiis (...)»; cf. anche ALBERTO, *De anima*, I, tr. 2, 3, p. 23, 40-50: «Et cum intellectus sit essentia prima, quae capacitate ambit omnes alias, dixit, quod *hoc* habet ex eo quod atomi rotundi prima sunt principia rerum et sunt *motiva* sicut *anima*, eo quod habent *figuram* (...); figura autem haec est forma rotunda; *talem autem dicit esse intellectum* et animam, eo quod velociter transit ab uno in aliud».

² TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 32, 15-20.

³ Cf. *Chronologie nach derzeitigem Forschungsstand*, in *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, a c. di Albertus Mugnus Institut, Münster 2011, pp. 28-31.

definizioni necessarie alla comprensione delle *rationes* che sta esponendo, piuttosto che altre premesse utili alla formulazione dei suoi stessi ragionamenti. Alberto è invece più esigente. Il suo lettore dev'essere molto ben istruito in tutte le altre *disciplinae* scientifiche, e deve aver presenti gli altri suoi *scripta*. D'altra parte, i suoi interlocutori principali, sono esplicitamente i *lectores*, dotati di una maggiore preparazione filosofica. In questo senso, anche la spiegazione della statua di Dedalo da parte del Teutonico è significativa¹. Mentre Tommaso lo legge parallelamente a un'argomentazione molto piana di Aristotele, come avevano già fatto Averroè e gli altri maestri delle arti, Alberto deve dar prova di tutto il suo sapere enciclopedico, chiarendo i dettagli del funzionamento meccanico della statua. Del resto, il Teutonico potrebbe aver deliberatamente acconciato a questo modo le sue esposizioni per attirare l'attenzione del lettore, in accordo alla precettistica della *Rethorica ad Herennium*, secondo cui immagini più vivide e insolite hanno la capacità di lasciare un segno nella memoria del retore e dei suoi interlocutori. Di conseguenza, anche la sua finalità, in linea con l'Aquinate, potrebbe essere quella di eccitare le facoltà mnemoniche del lettore, affinché trattengano i contenuti del *textus* aristotelico, mediante la forza dell'aneddotica e delle immagini.

(*Div. text.*) Nel sesto capitolo, Tommaso introduce una lunga *divisio textus*, che comprende tutto il resto del primo libro *De anima*². In effetti, osserva, dopo aver chiarito le *opiniones* degli *antiqui philosophi* sull'anima, Aristotele disputa contro di loro³. L'Aquinate si sforza dunque di evidenziare le *rationes* impiegate nella *disputatio* del Filosofo contro coloro che hanno sostenuto che l'anima è il principio del *motus*⁴. Qui, invece, analizza la sezione del *textus* aristotelico, in cui l'*auctor*, anche secondo Riccardo Rufo, e l'Anonimo di Gauthier, disputa *specialiter* contro le *opiniones* di Democrito e di Platone⁵. Ora, contro l'*opinio* di Democrito, Aristotele aveva già efficacemente argomentato, per l'Aquinate, riferendosi a coloro che, presupponendo che l'anima muova il *corpus*, devono anche ammettere che essa stessa si muova degli stessi movimenti con cui muove il *corpus*.

¹ Sul modo di commentare di Alberto si veda lo studio di Isabel Moulin; cf. I. MOULIN, *Albert the Great Interpreting Aristotle: Intimacy and Independence*, in «The Journal of Medieval Latin», 18 (2008), pp. 158-170.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 6, p. 28, 20-50.

³ *Ibid.*, p. 27, 1-5: «Supra posuit Philosophus opinionones aliorum philosophorum de anima; hic consequenter disputat contra eas; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 3, p. 229: «Hic intendit destruere opinionones iam positas».

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 29-31.

⁵ ARISTOTELE, *Translatio nova*, 406b 15-407a 2, in *ibid.*, p. 32; cf. anche ID., *Translatio vetus*, in op. cit., p. 94; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 32, 4: «(...) hic vero ponit rationes in speciali contra quosdam qui aliquid specialis difficultatis videntur dixisse circa opinionem eorum de motu anime»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 4, p. 236, 1-5: «Hic in speciali intendit improbare opinionones considerantium ad animam per naturam motus. Et primo intendit considerare opinionem Democriti, secundo autem opinionem Platonis»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, I, 8, p. 95, 1-5: «Et ista pars in duas dividitur: in prima destruit opinionem Democriti; in secunda opinionem Platonis (...)».

Se dunque il *corpus* si muove di moto locale, spostandosi da un luogo a un altro, l'inconveniente in cui incorrono costoro è che l'anima dovrà uscire e rientrare dal *corpus* secondo lo spostamento del *corpus*; e poiché, inoltre, l'anima è il principio che vivifica il *corpus*, seguirà ancora un altro inconveniente, e cioè che lo stesso *coniunctus* dovrà morire e risorgere continuamente, ogni qual volta si muove di moto locale da un *terminus* a un altro *terminus*¹.

(*Sciend.*). Riferendosi a questo argomento, Tommaso sembra rievocare, in parte, il *Commentarium* di Averroè sullo stesso passaggio². In effetti, anche l'Andaluso riprendeva questa confutazione di Aristotele, per poi chiarire il *textus*, in cui l'*opinio* di Democrito è spiegata attraverso un aneddoto, o, come dice l'Aquinate, una *similitudo*. Infatti, come racconta il *magister comediarum* Filippo, Democrito avrebbe sostenuto che l'anima muove il *corpus* al modo della Statua di Minerva costruita da Dedalo, nella quale (vuota all'interno), il costruttore avrebbe colato dell'argento vivo che ne causa i movimenti³. L'analogia è stringente. Se infatti l'anima è costituita da *athomi* indivisibili di forma sferica, la cui caratteristica principale è quella di muoversi continuamente senza mai riposare, trascinando con sé tutto il *corpus* nella misura in cui si muove, allora l'anima si muove degli stessi movimenti con cui si muove il *corpus*, esattamente come ha sostenuto Democrito, e in linea con le precedenti *rationes* formulate da Aristotele.

Dunque, riferirsi, *animadvertere*, o semplicemente richiamare alla memoria, è un procedimento utile a guidare il lettore nella comprensione delle *partes* consequenziali del *textus*, in cui l'*auctor* tratta, in altri termini, e anche attraverso metafore, o *similitudines*, i contenuti precedentemente enucleati. Ora, però, mentre Riccardo Rufo, l'Anonimo di Gauthier e Tommaso si limitano a parafrasare il testo aristotelico⁴, Alberto si cimenta in una descrizione della statua che scende nei minimi particolari. Non solo questa sarebbe dotata di membra meccanizzate, ma canta per

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 6, p. 30, 205-210; cf. anche ID., *Sententia*, I, 7, p. 32, 15-20.

² AVERROÈ, *Commentarium*, I, 44, p. 60, 15-20: «Cum declaravit quod contigit dicentibus quod movetur anima ex se ut transferatur ex se quemadmodum corpus transfertur, et dedit eis multa impossibilia, incepit hic etiam dicere quod plures homines sunt qui hoc dicunt. Et dixit: *Et dicunt aliqui quod anima etiam movet corpus*, etc. Idest, et quidam opinantur quod anima movet corpus motu locali, illa etiam mota, ut Democritus».

³ TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 32, 25-30: «Et inducebat ad hoc similitudinem, quia erat quidam magister comediarum nomine Philippus: hic enim recitavit in libris suis quod quidam nomine Dedalus fecit statuam ligneam dee Minerve et hec statua erat mobilis ex eo quod erat intus argentum fusile, id est vivum, et movebatur motu ipsius argenti vivi. Similiter huic dicit Democritus in opinione sua de motu anime».

⁴ RICCARDO, *Sententia*, I, 4, p. 236: «(...) sicut Philippus magister comediarum dixit Daedalum fecisse quandam statua ligneam et infundisse argentum vivum illi statuae et argentum illud moveri intra (...). Similiter posuit Democritus (...)»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, I, 8, p. 95, 12-15: «dicit enim Philippus quod Dedalus fecit ymaginem quandam Minerve et in illa posuit vivum argentum (...); similiter Democritus (...)».

il movimento di una lingua posticcia, danza e si dimena¹:

Causa autem motus fuit, quia in concavo imaginis fuerunt infixata organa in argento vivo et ad modum illius moveri videbantur, sicut adhuc fit in sellis et imaginibus. Pedes autem stabant super rotula parvulas, in quibus canthi concavi fuerunt distincti per cellulas, et cum argentum vivum discendebat in interiori arcu per cellulas, tunc posterior arcus elevabatur, et convertebatur rota, et tunc imago movebatur de loco ad locum, quia necesse habuit, quod ad eandem partem moveretur ad quam movebatur argentum fusile sive vivum².

La statua di Minerva costruita da Dedalo, per Alberto, che deve avere sotto gli occhi una migliore e più precisa documentazione, è dotata anche di piedi meccanici, sotto cui erano state poste delle piccole ruote, cerchiare da ferri concavi distinti per mezzo di alcune cellule, in modo tale che, quando l'argento vivo discendeva nell'arco interno alla ruota attraverso questi loculi, o piccoli canali, la statua si muovesse in modo realistico da un luogo a un altro («sicut adhuc fit in sellis et imaginibus»).

Questa raffinata descrizione di meccanica è del tutto assente negli altri commentatori, esattamente come le istanze dei fenomeni naturali che, in generale, popolano i commenti di Alberto, rendendole più ricche e interessanti, specialmente per un lettore medievale, che tende a ritenere nella memoria le immagini che più lo impressionano, come insegna il terzo capitolo della *Rethorica ad Herennium*³, oggetto dell'insegnamento del *trivium* nel secolo XIII.

k) *Homerum ex Hesiodo: l'impiego delle humanae institutiones nei commenti dei maestri, di Alberto e di Tommaso*

11. Sciendum est quod Plato hec verba que hic ponuntur in Thimeo prosequitur loquens de anima mundi quam imitantur secundum ipsum inferiores anime (...)⁴.

Nel secondo libro *De doctrina christiana*, Agostino, considerando quanto l'*ignorantia rerum* renda difficile la comprensione delle *locutiones* della sacra Scrittura, raccomanda allo studioso cristiano di

¹ ALBERTO, *De anima*, I, tr. 2, 7, p. 32, 55-56: «(...) referens Daedalum antiquitus fecisse ligneam imaginem Minervae mobilem in omnibus membris ita, quod videbatur cantare per motum linguae et tripudiare».

² *Ibid.*, p. 32, 60-70. Si veda anche l'apparato delle fonti dell'Editio Coloniensis; cf. *ibid.*, alla nota 69.

³ PS.-CICERONE, *Herennium libri IV De Ratione Dicendi*, III, XXII, 36-37, ed. E. Page, Cambridge 1964, p. 218: «Docet igitur nos ipsa natura quid oporteat fieri. Nam si quas res in vita videmus parvas, usitatas, cotidianas, meminisse non solemus, propterea quod nulla nova nec admirabili re commovetur animus; at si quid videmus aut audimus egregie turpe, inhonestum, inusitatum, magnum, incredibile, ridiculum, id diu meminisse consuevimus».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 33, 75 ss.

acquisire una conoscenza appropriata delle *res*, attraverso le *humanae institutiones*¹. Fondamentale, per comprendere i fatti di cui narra il testo sacro, è la conoscenza della *historia*, delle *res naturales* e *sensibiles*, ma anche dei *numeri* e delle *res musicales*, oltre che dell'*astronomia* la quale, ben impiegata, permette allo studioso cristiano di riconoscere la regolarità della natura istituita da Dio². Di conseguenza, le *humanae institutiones*, e in dettaglio quelle più utili e necessarie, che non hanno nulla a che spartire con la vana *superstitio* e le farneticazioni dei pagani, devono essere apprese dal vero sapiente cristiano, che riconosce, da ultimo, mediante il loro approfondimento, debitamente ordinato e riferito a lode e gloria divine, che esse non sono nemmeno state propriamente istituite dagli uomini, ma da loro unicamente scoperte, per benevolenza di quel Dio che le ha stabilite, dall'eternità, come leggi e principi fondamentali dell'ordine del mondo³.

Guidato dalle *humanae institutiones*, ricorda Agostino, Ambrogio è riuscito a confutare i platonici che calunniavano la *doctrina christiana*, ritenendo che essa fosse una mera copia della filosofia di Platone. Ora, approfondendo la conoscenza della *historia*, Ambrogio è riuscito a dimostrare, sulla base dei fatti storici, che Platone e i pitagorici avevano appreso le loro *doctrinae* su un dio unico al tempo di Geremia; e dunque, a stabilire che non Cristo aveva copiato le *doctrinae* dei platonici, ma loro quelle della più antica tradizione cristiana⁴.

È allora di cruciale importanza, per il sapiente cristiano, acquisire la conoscenza di tutte le *artes* utili e necessarie alla comprensione della *vera fides*: la logica, la storia, la matematica, la musica e l'astronomia. Il ricorso a queste *disciplinae*, sul modello dell'esegesi scritturale, è certamente rinvenibile nei commenti ad Aristotele di Tommaso e dei maestri delle arti. Per meglio spiegare e comprendere le parole del Filosofo, soprattutto nelle scienze fisico-naturali, bisogna ricorrere a conoscenze matematiche, musicali e astronomiche, conoscenze codificate, che fanno ormai parte integrante delle *ratio studiorum* del secolo XIII, e che costituiscono il bagaglio culturale stabile di ogni commentatore, così come di ogni lettore.

Nei testi che stiamo per esaminare, cercherò dunque di mostrare che i maestri, Alberto e Tommaso ricorrono spesso alla conoscenza delle *artes* del *quadrivium*, per evidenziare la *sententia* di Aristotele sull'*opinio* di Platone descritta nel *Timeo*. Non intendo con ciò eliminare la categoria *ex*

¹ Cf. AGOSTINO, *De doctrina christiana*, II, XVI-, 24-26, (CCSL, 32).

² Cf. *ibid.*, XXV-XXXII, 42-50.

³ *Ibid.*, XXXII, 50, 1-5: «Ipsa tamen veritas conexionum non instituta sed animadversa est ab hominibus et notata, ut eam possint vel discere vel docere: nam est in rerum ratione perpetua et divinitus instituta»; cf. anche *ibid.*, XXXVIII, 56, 10-13: «Sive ergo in se ipsis considerentur sive ad figurarum aut ad sonorum aliarumve motionum leges numeri adhibeantur, incommutabiles regulas habent neque ullo modo ab hominibus institutas, sed ingeniosorum sagacitate compertas».

⁴ Cf. *ibid.*, XXVIII, 43.

Hesiodo introdotta da Sten Ebbesen, ma estenderla all'uso di quelle *humanae institutiones* di sfondo, a cui gli interpreti fanno spesso riferimento, per chiarire la *littera* del Filosofo. D'altra parte, se anche nella mentalità di un maestro medievale, le *institutiones* dell'uomo sono, in ultima analisi, *institutiones divinae*, questo non impedisce certo al commentatore di procedere esclusivamente in accordo ai *principia* di queste stesse *disciplinae*. E allora, benché, come mostrato, si possa, in ultima analisi, ridurre molta parte dell'esegesi dei commenti ad Aristotele a precetti dell'esegesi scritturale, non per questo la lettura di un Maestro delle arti, piuttosto che di Tommaso, va intesa come una «lettura cristiana» di Aristotele. Anzi, se è veramente «cristiana», poiché il sapiente cristiano, in quanto tale, dev'essere *simpliciter* sapiente, in accordo alla precettistica agostiniana, dunque è, *eo ipso*, una lettura non-cristiana, ma puramente razionale e scientifica, a meno che non si voglia sostenere che c'è qualcosa di «cristiano» nell'impiegare il *De arithmetica*, o il *De musica*, di Boezio, piuttosto che il *Commentarium* alla *Physica* di Averroè, per chiarire la *sententia* del Filosofo.

(*Div. text.*). Dopo aver ripreso l'opinione di Democrito attraverso la *similitudo* della statua di Minerva costruita da Dedalo e averlo confutato con due *rationes*, una basata sull'impossibilità degli *athomi* di permanere in uno stato di quiete, caratteristico degli enti animati, e l'altra sul movimento violento e contro natura che produrrebbero gli *athomi*, contrario al tipo di movimento volontario proprio dell'anima, Aristotele passa a spiegare l'*opinio* di Platone sull'anima¹. Ora, secondo il Filosofo, il suo maestro, nel *Timeo*, ha sostenuto che l'anima muove il *corpus*, in quanto, muovendosi essa stessa, muove il *corpus* a cui è congiunta per una qualche forma di collegamento. In effetti: 1) l'anima è costituita di elementi; 2) è disposta secondo rapporti armonici, perché possiede un *sensus* connaturale per l'*harmonia*, e affinché tutte le cose si muovessero secondo movimenti armonizzati; 3) l'*aspectum rectum* è dunque stato piegato, dal dio (*scil.* «opifex omnium», per i medievali), in un *circulus*, diviso in due ulteriori *circulos*, duplicemente coordinati; e ancora, il secondo *circulus* è stato diviso in sette cerchi, come se i movimenti del cielo fossero i movimenti dell'anima. Per Tommaso, dunque, Aristotele espone la posizione di Platone in tre momenti: 1) mostrandone la coincidenza con quella di Democrito; 2) esponendo la costituzione sostanziale dell'anima; 3) mostrando come da essa procede il movimento dell'universo.

¹ Si noti che la *divisio textus* dell'Aquinate è qui molto più approfondita di quella dei Maestri delle arti; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 406b 25-407a 2, p. 94; cf. anche ID., *Translatio nova*, p. 32; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 33, 55-75: «Deinde cum dicit: *Eodem autem modo*, etc., ponit opinionem Platonis (...): primo ostendit similitudinem opinionis Platonice ad opinionem Democriti; secundo explicat opinionem Platonis de anima, ibi: *Constitutam enim ex elementis* (...); et primo exprimit constitutionem substantie ipsius; secundo exponit quomodo ex ea procedit motus, ibi: *Aspectum rectum in circulum reflexit* (406b 31)»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*; I, 4, pp. 236-237; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, I, 8, p. 96, 45-50: «Sequitur pars in qua intendit destruere opinionem Platonis. Et illa pars dividitur in duas: in prima recitat opinionem; in secunda eam destruit (...)».

(*Notand.*). Per spiegare la costituzione sostanziale dell'anima nel Timeo, l'Aquinate fa immediatamente ricorso al testo del dialogo commentato da Calcidio, in accordo al quale le *res aeternae*, come l'*anima mundi* e l'*opifex omnium*, vengono messe in relazione causale con le *res caduche*, che ne traggono origine e ne dipendono ontologicamente, come il figlio dipende dal padre, e i popoli dal fondatore delle città da lui istituite¹. Di conseguenza, afferma Tommaso, nel *sillage* delle esposizioni dei maestri delle arti, formulate anch'esse sulla base della conoscenza di questi passaggi del commento di Calcidio, parlando dell'*anima mundi*, Platone parla allo stesso tempo delle *anime inferiores*, che derivano ontologicamente dall'*anima mundi* e ne costituiscono dunque una imitazione, trattenendone, appunto, una relazione di dipendenza ontologica².

(*Notand.*) D'altra parte, sottolinea l'Aquinate, si deve sapere («sciendum est»), come ha chiarito nei capitoli precedenti, che Platone ha sostenuto che la *substantia* di tutte le *res* è il *numerus*. In effetti, come attesta soprattutto Boezio nel secondo libro del *De institutione arithmetica*, tutte le *res* consistono della natura dell'*idem* e del *diversum*, ossia dell'uno indivisibile e del due divisibile; e questo può essere evidenziato proprio per mezzo dei *numeri*:

Ea vero sunt, vel quae ab aequalibus crescunt, ut quadrati, vel quos ipsa unitas format, id est in pares. At vero binarius et cuncti parte altera longiores, qui a finita substantia discesserunt, variabilis infinitaeque substantiae nominantur. Constat ergo numerus omnis ex his, quae longe disiuncta sunt atque contraria, ex imparibus scilicet et paribus³.

Ci sono infatti alcune sostanze che derivano dai *numeri* pari e altre sostanze che derivano dai *numeri* dispari e dall'*unitas*. Le prime sono le sostanze *infinitae*, mentre le seconde quelle *finitae*, dal momento che il dispari è il principio di limitazione dei *numeri* e delle figure geometriche che da essi derivano, mentre il pari il principio dell'illimitazione e della *variabilitas* del *numerus* e delle figure numerali. In questo senso, aggiunge Boezio, l'uno è stabile, mentre il diverso è una variazione instabile. Il primo ha la *vis* di una sostanza immobile, mentre l'altro della sostanza mobile e diveniente. L'uno è il solido limitato, il diverso invece l'aggregazione infinita di una molteplicità,

¹ Cf. PLATONE, *Thimaeus a Calcidio translatus. Commentarioque intractus*, cap. XXVI, p. 76.

² TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 33, 75-80: «Plato hec verba que hic ponuntur in Thimeo prosequitur loquens de anima mundi quam imitantur secundum ipsum inferiores anime; et ideo per hoc quod hic tangitur de natura anime mundi, quodam modo tangitur natura omnis anime»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, I, 4, p. 238: «Et similiter posuit de anima hominis, sicut et de anima mundi»; cf. anche ALBERTO, *De anima*, I, tr. 2, 7, p. 33, 85-87: «Animam autem posuit (...) in confinio aeternitatis et temporis et praecipue animam mundi, cuius particulares animae sunt tamquam imagines».

³ BOEZIO, *De Institutione Arithmetica*, II, 32, in ID., *De Institutione Arithmetica libri duo. De Institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Lipsiae 1867, p. 125, 15-20.

ragion per cui Platone, nel Timeo, ha sostenuto che le *res* sono costituite dalla natura dell'*idem* e del *diversum*. Pensa infatti che, in tal modo, alcune *res* durano in virtù della loro natura, che è indivisa e non connessa, come nel primo elemento di tutte le *res*, e altre invece divisibili e che non rimangono mai in uno stato ordinato¹.

La dimostrazione boeziana è densissima e sembra, per l'appunto, ispirare il procedimento evidenziativo di Tommaso, per cui la *substancia* di tutte le *res*, per Platone, è il *numerus*, e l'elemento del *numerus* sono l'uno e il due, ossia il pari e il dispari, da cui tutti i *numeri* sono costituiti. In accordo a Platone, infatti, sostiene l'Aquinate, il *numerus* dispari in certo modo detiene qualcosa dell'indivisione e dell'unità, dell'identità e della finitezza, mentre il numero pari dell'alterità e dell'infinitezza². D'altra parte, a suo giudizio, la prova che Platone abbia sostenuto queste cose si trova, da ultimo, nel libro terzo della *Physica*, dove Aristotele, trattando dell'illimitato, ha affermato che alcuni *philosophi*, cioè i Pitagorici e Platone, non hanno concepito l'illimitato nelle *res* come un *accidens*, o una proprietà della *substancia*, ma come una *substancia* a sua volta; e anzi, come un principio presente in ogni sostanza in quanto tale, dimostrando questa loro posizione mediante i *numeri*: posti infatti gli gnomoni intorno all'uno e separatamente, ora la forma che si produce è sempre diversa, ora invece sempre uguale³.

Ora, la comprensione tommasiana di questo passaggio della *Physica*, e del teorema degli gnomoni, è legato a doppio nodo al *Commentarium* di Averroè⁴: se infatti, pensa l'Aquinate, si aggiungono per ordine i *numeri* dispari sopra l'unità, si produce sempre la stessa figura numerale, vale a dire, se si somma il primo numero dispari all'uno, ne deriva il primo numero quadrato, cioè il 4 che equivale a 2²; da cui, se si aggiunge ancora il secondo numero dispari, deriva il 9, che è un altro numero quadrato, che equivale a 3². Viceversa, se si sommano all'uno i numeri pari, ne risultano soltanto figure numerali sempre diverse. In effetti, 1 + 2 fa 3, che è il numero triangolare a cui, se si aggiunge il secondo numero pari, cioè il 4, segue una figura diversa, cioè il 7 e la figura dai sette lati, e così via all'infinito, esattamente come insegna l'Andaluso nel suo *Commentarium*:

¹ Cf. ID., *De Institutione arithmetica*, II, 32, p. 126.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 33, 80-90.

³ Cf. ARISTOTELE, *Physica. Traslato Vetus*, III, 3-4, 203a 10-203a 16, (AL, VII/1), p. 110, 4-8: «Et hi quidem infinitum esse parem (hic quidem comprehensus et sub impari inclusus adhibet his que sunt infinitatem; signum autem esse huius est quod contigit in numeris; circumpositis enim gnomonibus circa unum et extra aliquando quidem aliam fieri speciem, aliquando autem unam), Plato autem duo infinita, magnum et parvum».

⁴ Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 33, 90-105: «Cuius signum tangitur in III Phisicorum, quia si supra unitatem impares numeri per ordinem addantur, semper producitur eadem figura numeralis (...). Set in numeris paribus semper surgit alia et alia figura (...), et sic in infinitum».

Idest, et dicunt quod signum eius, quod par est causam multitudinis specierum in entibus, non impar, est hoc, quod accidit numeris apud compositionem eorum, cum uno primum enim impar, scilicet tria cum uno facit quadratum: et cum secundum impar componitur cum hoc quadrato facit aliud quadratum. Et similiter est dispositio in omnibus imparibus, scilicet quoniam semper conservant eadem formam, scilicet formam quadrati. Primum enim impar cum uno facit triangolum, et quando componitur cum hoc secundum par, scilicet quatuor facit pentagonum, et quando cum hoc pentagono componitur tertium par facit tetragonum, et sic facit formas diversas infinitas, quare est causam multitudinis¹.

Di conseguenza, riepiloga Tommaso, in modo abbastanza dissimile dalle succinte esposizioni dell'ontologia platonica dei maestri delle arti², Platone ha posto l'*idem* e il *diversum* come principi di tutte le *res*, e a uno attribuiva il *numerus* dispari, all'altro il *numerus* pari, e siccome l'anima (35 C), era qualcosa di intermedio fra i *numeri* e le *substantiae sensibiles*³; dunque, l'ha sostenuta composta dall'*idem* e dal *diversum*, in modo che partecipasse di entrambi, come tutto ciò che è intermedio ha qualcosa di ambedue gli estremi. E così, per l'Aquinate, si spiega la sola affermazione di Aristotele, secondo cui l'anima, per Platone, è costituita dagli elementi (1).

l) Homerum ex Hesiodo: *l'impiego dell'aritmética, della musica e dell'astronomia nell'evidenziazione dell'harmonia mundi platonico-pitagorica*

12. Item sciendum est quod in numeris sunt diverse proportiones et infinitae, quarum aliquae sunt armonice, id est consonanciarum causa. 13. Sciendum est autem quod Plato ea que inveniebantur in natura magis composita dicebat provenire ex proprietate nature magis simplicis, sicut consonancias sonorum ex proportionibus numerorum; substanciam autem anime ponebat mediam inter numeros, qui sunt maxime abstracti, et inter substanciam sensibilem; et ideo proprietates anime deducebat ex proprietatibus predictis numerorum⁴.

(*Div. text.*). Aristotele, dopo aver ribadito che, secondo Platone, l'anima, nel *Timeo*, è costituita dagli *elementa*, aggiunge anche che è «dispertitam», cioè, per Tommaso, che è disposta secondo rapporti

¹ AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis Physica*, I. III, f. 96^v.

² Un discorso diverso riguarda invece l'Anonimo di Bernardini, di cui si dirà più in là; Cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 8, pp. 96-97, 50-60: «Item dicit animam esse ex elementis, quoniam posuit simile cognosci simili et animam cognoscere omnia»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, 4, f. 27^v, n. 41: «Adhuc autem posuit ipsam esse ex elementis mundi, (...) ut cognosceret res cognitione convenienti (...)»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, I, qq. 31-31a, pp. 106-111.

³ Cf. PLATONE, *Thimaeus a Calcidio transl.*, 35 A, ed. J. H. Waszink, Londini - Leidae 1975, p. 27, 5-20.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 33, 118-120 ss. e p. 35, 219-227 ss.

armonici, perché possiede un *sensus* innato e connaturale per l'*harmonia* e la *proportio* (2)¹.

(*Sent.*). Ora le *sententiae* dei *magistri* e di Alberto su questo punto del testo aristotelico sono molto succinte. Adamo di Buckfield si limita a spiegare, in maniera abbreviata, che l'anima è composta di una composizione musicale, in quanto cioè il simile conosce il simile, in accordo agli *antiqui philosophi*; e dunque, se l'anima è in grado di riconoscere l'*harmonia*, è necessario «secundum ipsum» che si componga di una composizione armonica². Anche Alberto, per lo più prodigo di esposizioni geometrizzanti, matematicizzanti e naturalistiche, su questo punto del *textus*, si richiama alle cose dette in precedenza, chiarendo nuovamente che, se l'anima dev'essere «in potentia respectu omnium», e tutte le *res* sono composte dai primi *numeri* elementari armoniosamente, allora dev'essere essa stessa costituita da tali numeri e dall'*harmonia*³. Al contrario, Riccardo Rufo che, come ha chiarito Rega Wood, svolge la sua attività di commentatore prevalentemente a Parigi, dove, secondo René-Antoine Gauthier, Tommaso potrebbe aver proseguito gli studi filosofici, potrebbe aver condizionato, il gusto per l'impiego del *De institutione musica* di Boezio, per evidenziare il *textus* del Filosofo sulla costituzione dell'*anima mundi* nel *Timeo* platonico:

Posuit enim animam constitui ex elementis rerum et ipsam esse per numeros, in quibus primo inveniuntur omnes proportiones musicae, ut secundum unitatem, binarium, ternarium, quaterarium cuiusmodi posuit esse principia rerum, ut sic habeat anima cognitionem concordantem harmonicae proportioni sive compositioni ipsarum rerum, cum poterit simili cognosci simile⁴.

E fin qui l'approfondimento del filosofo cornico è minimo, certamente, funzionale, come quello di Adamo e di Alberto, all'evidenziazione più semplice possibile della *littera* di Aristotele. Tuttavia,

¹ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 406b 28-406b 31, p. 94: «Constitutam enim ex elementis et dispartitam secundum armonicis numeros, quatinus sensum connaturalem armonie habeat et ut omne ferat secundum consonantes motus»; cf. anche *Translatio nova* cit., p. 32: «Constitutam enim ex elementis et dispartitam secundum armonicis numeros, quatinus sensum connaturalem armonie habeat, et ut omne feratur secundum consonantes motus». Per la *divisio textus* numerata come (2); cf. *supra*, 1k.

² ADAMO, *In De An.*, I, Pars 4, f. 27^r, n. 41: «Opinio ipsa est quod Plato dixit in *Timeo* animam moveri per se, et etiam ipsam esse mixtam corpori. Et quia hoc, dixit ipsam movere corpus, et in hoc dixit similiter Democrito. Adhuc autem posuit ipsam esse ex elementis mundi, ex quibus dixit ipsam componi compositione musicali, et comprehendere harmoniam, quia componitur compositione harmonica»

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, I, tr. 2, cap. 7, p. 33, 35-40: «Constituitur autem sic ex elementis, quatenus habeat *sensum* et potentiam cognoscitivam omnium ex numeris harmonialiter componentibus eam, quia, sicut diximus superius, nisi componeretur ex numeris primordialibus, non cognosceret omnia, quia non esset in potentia respectu omnium, nisi talem haberet *harmoniam* (...)».

⁴ RICCARDO, *Sententia*, I, Pars quarta, p. 237, 30-37.

Riccardo prosegue a esplicitare in che senso, e perché, tutte le proporzioni musicali sono nell'*unitas*, nel *binarius*, nel *ternarius* e nel *quaternarius*:

Dualitas enim ad unitatem est proportio dupla, similiter quaternarii ad binarium; tripla autem ternarii ad unitatem; quadrupla autem quaternarii ad unitatem; sesquialtera autem ternarii ad binarium; sesquitertia autem quaternarii ad ternarium; et non sunt plures proportiones primae musicae¹.

La spiegazione è evidentemente mutuata dal *De institutione musica* di Boezio². Le consonanze e le armonie derivano dai rapporti numerici, perché la *proportio dupla*, è data dalla relazione tra la *dualitas* e l'*unitas*, cioè il 2 e l'1, e tra il quaternario, cioè il 4, e il binario, cioè il 2. Allo stesso modo, prosegue Rufo, la *proportio tripla* è data dalla relazione del 3 con l'1, mentre la *quadrupla* del quaternario con l'*unitas*; la *sesquialtera proportio* invece dal rapporto del ternario, ossia del 3 con il 2; la *sesquitertia*, infine, del 4 con il 3; e queste, conclude, sono tutte le *proportiones primae* della musica. Dunque, Platone ha composto di tali *numeri* e di tali *proportiones harmonicae* tra i *numeri* l'anima, affinché conoscesse convenientemente tutte le *res*; e ha inteso qui non solo trattare dell'*anima mundi*, ma delle anime umane che ne partecipano ontologicamente³.

(Not.12). Questa attenzione alle *proportiones* numeriche e alle *consonantiae* musicali, all'esposizione radicale delle parole del Filosofo, mediante una conoscenza scientifica puntuale della musica, è presentissimo anche in Tommaso che, già dalla precedente analisi, si è smarcato dai maestri e da Alberto, caratterizzandosi non solo come interprete del *De anima* di Aristotele, ma come interprete del *Timeo* di Platone, che è «de forma» nelle *ratio studiorum* degli *artista*. In effetti, l'Aquinate va più a fondo di Rufo, e dimostra una conoscenza dotta, e aneddotica, della musica e della matematica: le *proportiones* tra i *numeri* non solo sono *diversae*, ma *infinite*, e alcune tra le *infinite proportiones* numeriche sono *harmonicae*, vale a dire: causano le *consonantiae* musicali⁴. Ora, in

¹ *Ibid.*, p. 237, 40-45.

² BOEZIO, *De institutione musica*, I, 7, in Id., *De Institutione arithmetica libri duo. De Institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Lipsiae 1867, p. 194, 20-26: «Omnis musicae consonantiae aut in duplici aut in triplici aut in quadrupla aut in sesquialtera aut in sesquitertia proportione consistant; et vocabitur quidem, quae in numeris sesquitertia, diatessaron in sonis, quae in numeris sesquialtera, diapente appellatur in vocibus, quae vero in proportionibus dupla est, diapason in consonantiis, tripla vero diapente ac diapason, quadrupla autem bis diapason».

³ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 237-38: «Et hoc, ut convenienter res cognoscat et moveat. Et intendit hic tam de anima mundi quam de anima humana».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 33: «Item, sciendum est quod in numeris sunt diverse proportiones et infinite, quarum aliquae sunt armonice, id est consonanciarum causa. Nam dupla proportio est causa consonancie que dicitur

accordo al quadrato boeziano del *De institutione musica*, le principali *consonantiae* sono il *dyapason*, causato dalla *proportio dupla* (6 12), il *dyapente*, dalla *sesquialtera* (6 9; 8 12); il *diatessaron*, dalla *sesquitercia* (6 8; 9 12), e il tono, dalla *sesquioctava* (8 9)¹.

D'altra parte, non soddisfatto di aver riprodotto fedelmente lo schema boeziano, Tommaso, secondo Bernabé Aráoz Vallejo, potrebbe di fatto cimentarsi in una «lectura critica», o in una interpretazione secondo il «contesto storico», come vorrebbe Mauricio Narváez², anche se sembrerebbe trattarsi soltanto di una spiegazione della «dottrina» delle proporzioni numeriche, consequenziale all'impiego del *De musica*. In effetti, Boezio lo informa del fatto che è stato Pitagora a scoprire che, alle diverse armonie sonore corrispondevano altrettante proporzioni numeriche; e, da qui in poi, viene anche riportato il mito dei martelli al fine di evidenziarlo aneddoticamente. In effetti, prosegue Boezio, passeggiando per le vie della città, Pitagora si ferma di fronte alla bottega di un fabbro, ammirato dalla regolarità dei suoni prodotti dai martelli con cui stavano lavorando lui e i suoi apprendisti. Ora, Pitagora, sempre alla ricerca delle *causae* e dei rapporti divini esistenti tra le *res*, impressionato dalla cadenza dei suoni e dalla loro simmetria, domanda al fabbro e ai suoi assistenti di scambiarsi i martelli, e di batterli con più o meno forza, facendo anche più tentativi³. Tuttavia, aggiunge Boezio, per quanto si sforzasse di trovare la *causa* delle proprietà de suoni, questa non sembrava risiedere nelle braccia degli uomini, ma al contrario nel peso dei martelli.

Ubi id igitur animadvertit, maellorum pondus examinat, et cum quinque forte essent mallei, dupli reperti sunt pondere, qui sibi secundum dyapason consonantiam respondebant. Eundem etiam, qui duplus esset alio, sesquitercium alterum comprehendit, ad quem scilicet diatessaron sonabat. Ad alium vero quendam, qui eidem diapente consonantiam iungebatur, eundem superioris duplum repperit esse sesquialterum. Duo vero hi, ad quos superior duplex sesquitercius et sesquialter esse probatus est, ad se invicem sesquioctavam proportionem perpensi sunt custodire⁴.

Ora, è ragionevole supporre che Tommaso si stia riferendo, o almeno si stia ispirando direttamente a

dyapason, sexquialtera proportio causat consonanciam que dicitur dyapente; sexquitercia proportio causat consonanciam, que dicitur dyatessaron; sesquioctava proportio causat tonum (...)».

¹ Cf. BOEZIO, *De institutione musica* cit., I, 10, p. 197.

² Cf. M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin lecteur* cit., pp. 223-232.

³ Cf. *ibid.*, I, 10, p. 197, 3-11: «Cum interea divino quodam nutu praeteriens fabrorum officinas pulsos malleos exausit ex diversis sonis unam quodam modo concinentiam personare. Ita igitur ad id, quod diu inquirebat, adtonitus accessit ad opus diuque considerans arbitratus est diversitatem sonorum ferientium vires efficere, atque ut is apertius conliqueret, mutare inter se malleos imperavit. Sed sonorum proprietates non in hominum lacertis haerebat, sed mutatos malleos comitabatur».

⁴ *Ibid.*, p. 197, 11-20.

Boezio, quando prosegue, dopo aver menzionato i rapporti a Pitagora «que deprehendit, ut Boetius dicit in Musica»¹. D'altra parte, l'interprete sembra riprendere anche il successivo esempio menzionato, «ut sit clarius», per chiarire in modo ancora più evidente ciò che ha detto:

Sint verbi gracia malleorum quattuor pondera, quae subter scripsit numeris contineatur: XII, IX, VIII, VI. Hi igitur mallei, qui XII et VI ponderibus vergebant, diapason in duplo concinenciam personabant. Malleus vero XII ponderum ad alleum XI et malleus VII ponderum ad malleum VI ponderum secundum epitritam proportionem diatessaron consonantia iungebatur. IX vero ponderum ad VI et XII ad VIII diapente consonantia permiscebant. IX vero ad VIII in sesquioctava proportione resonabant tonum².

Tommaso riproduce infatti al millimetro l'esempio di Boezio, mostrando pazientemente, a livello dottrinale, la derivazione di tutte le *consonantiae* musicali dalle proporzioni numeriche³, sebbene lo faccia a discapito della spiegazione veloce, semplice ed efficace dei *magistri*, e in particolare di Riccardo Rufo, dal momento che, a causa di questa lunga digressione, Tommaso deve ora ritornare alla *expositio textus*. In effetti, per parlare delle *consonantiae*, delle armonie e dei rapporti numerici in un senso, da ultimo, squisitamente 'speculativo', l'Aquinate ha perso di vista il referente principale del *textus* aristotelico, ossia l'*anima mundi* nel *Timaeus* di Platone. L'interprete speculativo di Pitagora e di Platone deve quindi ora ritornare alla *littera* aristotelica, diversamente da Alberto e dall'Anonimo di Gauthier, che non si sono allontanati dalla chiarificazione testuale.

Benché dunque Platone abbia posto tutte le *res* costituite dai *numeri*, non ha però sostenuto che questi *numeri* fossero quelli che hanno le proporzioni armoniche appena considerate. Al contrario, è l'*anima mundi* che è costituita da questi *numeri* dotati di proporzione armonica. Di conseguenza, Aristotele afferma ultimamente che Platone ha sostenuto che l'anima sia composta da questi *numeri*: 1, 2, 3, 4, 8, 9 e 27, in cui si trovano le proporzioni armoniche⁴. E questo, aggiunge l'Aquinate, per tornare alla *littera* di Aristotele, da cui non si erano discostati Alberto e i *magistri*, si verifica per due ragioni. La prima è che l'anima si diletta di tutti i suoni armonizzati, mentre rifiuta quelli che non rispettano la debita *harmonia*; e dunque, poiché chiunque si diletta di ciò che gli è

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 7, p. 34, 129-130.

² BOEZIO, *De Institutione musica* cit., I, 10, pp. 197-198, 26-8.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 34, 132-144: «Ut puta si unus malleus ponderat XII uncias, alius IX, alius VIII, alius VI, ille qui esset XII haberet duplam proportionem ad eum qui VI et reddetur cum eo consonancia dyapason; ille autem qui XII ad eum qui VIII in sexqualtera (...); item qui XII ad eum qui IX est in sesquitercia proportione et consonat cum eo secundum dyatessaron (...); qui autem IX ad eum qui VIII, sum sit in sesquioctava proportione, consonat secundum tonum»; cf. l'apparato delle fonti della Leonina; cf. *ibid.*, p. 34, 130.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 34, 145-155.

connaturale, l'armonia appartiene alla natura dell'anima («et hoc est quod dicit: *quatinus* anima habeat *sensum*, id est cognitionem, *connaturalem harmonie*»). La seconda invece è che, come Tommaso poteva leggere, per esempio, in Calcidio¹, l'anima è composta dai *numeri* e dalle *proportiones harmonicae*, perché i Pitagorici e i Platonici hanno supposto che, dai movimenti dei cieli, provenissero suoni ottimamente armonizzati. E siccome questi movimenti erano prodotti dall'*anima mundi*, allora hanno sostenuto che l'anima dovesse derivare dalle *proportiones* e dai *numeri* armonici affinché potesse causare questi movimenti armonizzati («et hoc est quod dicit *et ut omnes*, id est universum, *feratur secundum consonantes motus*»)².

(-). In breve, dal modo in cui l'Aquinate ha articolato il suo *sciendum* e ha inserito le conoscenze necessarie a comprendere la *sententia* delle linee 406b 28-31, non risulta che stia effettuando una «lectura critica» della *littera* di Aristotele, ma semplicemente una lettura «dottrinale», analogamente ai *magistri* e ad Alberto, e dimostrando un grado di approfondimento speculativo addirittura maggiore di quello dei suoi predecessori. In effetti, Tommaso sembra in un certo senso perdere di vista l'*expositio textus*, che riprenderà a svolgere soltanto dopo una lunga digressione. Quali sono le implicazioni di questo modo di fare? L'Aquinate starebbe commentando Aristotele, al fine di «approfondire analiticamente» l'*opinio* di Platone, rivelando così un atteggiamento riconducibile a quello della *curiositas*³? Chi è dunque il commentatore di Aristotele? Un interprete originale, che intende soddisfare la sua *curiositas*, oppure un *lector* che intende spiegare Aristotele *ex Hesiodo*, come fanno tutti gli altri *magistri* del suo tempo?

(*Div. text.*). L'Aquinate sembra distinguere la successiva *sententia* dall'*expositio textus*, dove dice «sic ergo legenda est *littera*»⁴. Infatti, nella *sententia* cerca di ricomprendere dottrinalmente la spiegazione delle linee 406b 29-30, «et ut omne feratur secundum consonantes motus», con quella delle le linee successive 406b 31-407a 2⁵, riepilogando, in certa misura, tutte le dottrine platonizzanti illustrate finora, con l'obiettivo fondamentale di evidenziare come, secondo l'*opinio* di Platone,

¹ Cf. CALCIDIO, *Commentario al «Timeo» di Platone*, cap. XCV, a c. di C. Moreschini, Milano 2003, p. 299: «Huic ergo adumbrationi, qua depinxit animam, imaginem similitudinis aemulae speciemque mundi delineat septemque circulos instituit planetum eosdemque adversum se distare fecit intervallis musicis, ut iuxta Pythagoram motu harmonico stellae rotatae musicos in vertigine modos edant (...)».

² Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 34, 166-171.

³ PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma 2012, pp. 402-403.

⁴ Cf. ID., *Sententia* cit., p. 36, 259 ss.

⁵ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 406b 31-407a 2, p. 94: «Aspectum rectum in circulum reflexit et dividens ex uno in duos circulos dupliciter coadunatos, iterum unum divisit in septem circulos, tanquam essent celi motus anime motus»; cf. *Translatio nova* cit., p. 32: «Aspectum rectum in circulum reflexit; et dividens ex uno in duos circulos dupliciter coordinatos iterum unum divisit in septem circulos tanquam essent celi motus anime motus».

dall'*anima mundi* derivi il movimento dell'intero universo (3)¹.

(Not.13). Nella sua spiegazione dell'*opinio* complessiva di Platone, l'Aquinate muove allora da una premessa abbastanza estesa relativa alla gnoseologia e all'epistemologia platoniche, consistente in un movimento razionale che tende alla ricomprensione e alla spiegazione dei fenomeni complessi attraverso principi semplici², vale a dire i *numeri*, i cui rapporti, secondo Platone, come evidenziato attraverso il *De institutione musica* di Boezio, costituiscono il principio esplicativo dei rapporti armonici e delle *consonantiae* tra i suoni. Il carattere riassuntivo della *sententia* di Tommaso è attestato anche dal ricorso alla *medietas* platonica dell'anima³, che l'interprete ha introdotto e spiegato nei capitoli precedenti, e utilizzato per chiarire le linee 406b 28-29 della *littera* aristotelica⁴. In breve, poiché l'anima ha una natura intermedia fra i *numeri* massimamente astratti e la realtà sensibile massimamente concreta, Platone era spinto a dedurre le *proprietates* dell'*anima mundi* da quelle dei *numeri*. Ora, come l'Aquinate ha sottolineato, riferendosi all'ordine dei numeri naturali⁵, i *numeri* si dispongono in maniera lineare, ossia secondo una *linea recta*, in quanto l'uno si aggiunge all'altro; dunque, il rapporto in *linea recta* dell'anima con la realtà esterna e il suo oggetto si spiega attraverso un rapporto numerico, cioè quello del doppio, per cui la monade, che è il punto geometrico inesteso, si converte in una *recta*, che è la prima grandezza geometrica estesa⁶.

Ora, però, l'anima, dopo aver conosciuto la *res* esterna e il suo oggetto secondo il rapporto di *linea recta*, riflette su se stessa cogliendo la *habitus* fra il suo *iudicium* e la *res* esterna, e per conseguenza «reditur in circulum»⁷. La stessa argomentazione dell'Aquinate si può reperire anche in

¹ Cf. *supra*, 1k.

² Cf. ID., *Sententia* cit., p. 35: «*Sciendum est autem quod Plato ea que inveniebantur in natura magis composita dicebat provenire ex proprietate nature magis simplicis, sicut consonancias sonorum ex proportionibus numerorum*».

³ Cf. *ibid.*, p. 35: «*Substanciam autem anime ponebat mediam inter numeros, qui sunt maxime abstracti, et inter substanciam sensibilem; et ideo proprietates anime deducebat ex proprietatibus predictis numerorum*».

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 33: «*posuit animam constare ex hiis elementis, scilicet ex eodem et diverso et ex numeribus paribus et imparibus (medium enim debet esse affine utrique extremorum); et ideo dicit quod posuit eam constitutam ex elementis*»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., p. 32: «*Constitutam enim ex elementis et dispertitam secundum armonicis numeros*».

⁵ Cf. *ibid.*, p. 34.

⁶ L'Aquinate, sulla scia dei *magistri artium* e di Alberto, potrebbe richiamare queste dottrine non solo da Calcidio, ma anche da Macrobio, come sottolinea l'apparato della Leonina; cf. in partic. MACROBIO, *Commento al sogno di Scipione*, II, 2, 19, a c. di M. Neri, Milano 2007, pp. 448-450: «*Ergo mundi anima, quae ad motum hoc quod videmus universitatis corpus impellit, contexta numeris musica de se creantibus concinentiam, necesse est ut sonos musicos de motu quem proprio impulsu praestat efficiat, quorum originem in fabrica suae contextionis invenit*».

⁷ Cf. ID., *Sententia*, p. 35, 227-230: «*Nam in anima est primo considerare aspectum rectum, secundum quod aspicit directe ad suum obiectum, et postea reditur in circulum, in quantum intellectus reflectit se supra se ipsum*».

Alberto Magno e in particolare nell'Anonimo di Bernardini, che sono più interessati di lui a ricondurre, tutti i movimenti gnoseologici dell'anima ai rapporti geometrico-astronomici¹. Viceversa, secondo l'Aquinate, - che ha incentrato quasi tutto il capitolo sulla riconduzione ai principi metafisici, per evidenziare l'*opinio* di Platone, e quindi forse sulla base del primo libro della *Metaphysica*, cruciale è ricondurre tutto ciò che si trova nell'anima, e cioè *numeri*, *harmoniae*, movimenti sensibili e gnoseologici, ai principi fondamentali dell'Identico e del Diverso, e cioè al Dispari e al Pari, con cui, secondo Aristotele, Platone identificava il principio materiale e quello formale di tutte le cose².

Di conseguenza, secondo Tommaso, nell'*anima intellectiva*, quella che riflette su se stessa, si devono necessariamente trovare il *circulus* dei pari e il *circulus* dei dispari, in quanto cioè essa conosce le *res* che sono identiche e le *res* che sono diverse³. Questa doppia circolarità dell'anima, secondo il dispari e secondo il pari, l'identico e il diverso, deve caratterizzare anche l'*anima mundi*, se è vero che Platone, come ha stabilito Aristotele all'inizio, trattando dell'*anima mundi*, ha trattato anche delle anime inferiori che ne costituiscono una *participatio*. Se dunque nell'*anima intellectiva* si trovano due *circuli*, il dispari e il pari, l'identico e il diverso, allora anche l'anima che governa e muove l'universo, l'*anima mundi*, deve muovere tutte le *res* secondo due movimenti. E allora, analogamente al Teutonico, l'Aquinate riprende ora la descrizione e la caratterizzazione di questi due moti da Calcidio che, nel commento al *Timaeus*, si prova in una determinazione completa del Sistema del Mondo di Platone⁴. In effetti, secondo Calcidio, nel mondo si possono considerare due movimenti

¹ Cf. ANONYMI, *Quaestiones* cit., q. 31, pp. 108-109, cf. anche Alberto, *De anima*, 2, 7, pp. 33-34, 85-06.

² Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Anonyma sive «media»*, I, 6, 987b 14-25, p. 22 (AL, XXV/2): «Amplius autem [scil. Plato] preter sensibilia et species mathematica infra res dicit esse, differentia a sensibilibus quidem quia sempiterna sunt et immobilia, a speciebus vero quia multa sunt quedam similia; species enim eadem una singula solum. Quoniam autem species et cause sunt aliis, illarum elementa omnium putaverunt existentium esse elementa. Ergo quasi materiam magnum et parvum esse principia, quasi vero substantiam unum; ex illis enim secundum participationem unius species esse numeros. Et unum esse substantiam, et non aliud ens dici unum, fere ut Pythagorici dixerunt, et numeros esse causas cunctis substantie similiter ut illi; pro infinito vero quasi uno dualitatem facere et infinitum ex magno et parvo, hoc est proprium»; cf. anche *ibid.*, I, 5, 986a 16-20, p. 18 (AL, XXV/2): «Videntur igitur et hii numerum putare principium esse et quasi materiam existentibus et quasi passiones et habitus, numeri vero elementa par et impar, et quidem hoc finitum illud vero infinitum, sed et unum ex hiis utrisque esse (et enim par esse et impar), numerum vero ex uno, et numeros, sicut dictum est, totum celum».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 35: «Invenitur etiam in anima intellectiva quasi circulus parium et imparium in quantum cognoscit ea que sunt eiusdem et que sunt diverse nature; et hoc ulterius protenditur usque ad substantiam sensibilem celi quam anima movet».

⁴ Per una ricostruzione interessante e per un confronto con l'interpretazione di Calcidio, si veda il contributo sulla cosmologia platonica di Pierre Duhem; P. DUHEM, *Le Système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, Paris 1913, I, pp. 51-59.

circolari, quello delle stelle fisse, e non erranti, lo stesso compiuto dalla sfera di dimensioni massime che racchiude l'intero universo, definita *aplanes*, che trascina con sé tutti gli astri, e anche i pianeti, quotidianamente da Oriente a Occidente; e quella del *circulus* Zodiacale, ossia la sfera delle stelle erranti, e dei pianeti, che compie un movimento di rotazione contrario a quello della massima sfera dell'universo e delle stelle fisse, che va da Occidente a Oriente¹. Compiendo un movimento contrario a quello della sfera dell'universo, i pianeti procedono variamente e diversamente, dalle regioni del Nord a quelle del Sud, declinando dalla loro traiettoria, e portandosi dal Tropico del Cancro, collocato nella regione abitata dall'uomo a Nord, al disotto del Circolo Polare Artico, al Tropico del Capricorno, collocato nella regione a Sud (adiacente al Circolo Antartico, nascosto alla vista dell'uomo), in ragione delle dimensioni del circolo Zodiacale. In effetti, secondo Calcidio, il circolo dello Zodiaco, massimo per lunghezza, è obliquo e interseca i Tropici, in singoli segni, ossia il Tropico del Solstizio d'Estate nel segno del Cancro, e il Tropico del Solstizio d'Inverno nel segno del Capricorno. In tal modo, prosegue il commentatore, lo stesso circolo Zodiacale interseca due volte il circolo dell'Equatore, collocato nel mezzo, e quindi secante in due parti uguali la sfera massima dell'universo, nelle costellazioni dell'Ariete e della Bilancia². Sotto di esso si muovono il Sole e la Luna e tutti gli altri pianeti, i cui movimenti non sono omogenei, dal momento che: 1) si dirigono ora verso Nord, ora verso Sud, dicendosi perciò *elatiores*, quando raggiungono la posizione più settentrionale, e *humiliores*, quando raggiungono la posizione più meridionale; 2) variano di dimensione in relazione allo spettatore, risultando più grandi o più piccoli in misura direttamente proporzionale alla loro vicinanza e alla loro distanza; 3) infine, si muovono a diverse velocità, dal momento che non coprono distanze eguali in tempi uguali, ma più rapidamente o più lentamente a seconda della loro distanza dalla Terra e dallo spettatore³. Di conseguenza, per le caratteristiche di questi due movimenti circolari del mondo, Platone, secondo Calcidio, ha definito il primo movimento, e cioè quello della sfera massima dell'universo, che va da Oriente a Occidente, eternamente e con regolarità costante, «movimento dell'Identico», e lo ha associato perciò all'Uno Indivisibile. D'altra parte, il secondo lo ha denominato «movimento del Diverso», dividendolo sei volte, e ricavando così sette *circuli*, che si muovono in senso contrario, ma sempre secondo un determinato rapporto⁴.

Riprendenone la descrizione⁵, Tommaso, forte dell'identificazione dell'Identico e dell'Uno con

¹ Cf. CALCIDIO, *Commento al Timeo* cit., cap. LXIX, pp. 240-242.

² Cf. *ibid.*, LXVI, p. 236.

³ Cf. *ibid.*, LXIX, p. 242.

⁴ *Ibid.*, LVIII, pp. 220-222.

⁵ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 35, 235-245: «Nam in celo consideratur duplex motus circularis: unus simplex et uniformis, secundum quem celum revolvitur motu diurno de oriente in occidentem, qui quidem fit secundum circum equinoctialem; alius motus est planetarum, qui est ab occidente in orientem secundum circum zodiacum, qui intersecat

il Dispari, e del Diverso e della Diade con il pari, associa dunque il primo movimento indivisibile al circolo dei dispari, e il secondo al circolo dei pari, chiarendo così perché il secondo cerchio, vale a dire quello dello Zodiaco, in relazione a cui si muovono diversamente e variamente i pianeti, dev'essere comunque ricompreso sotto il primo cerchio, maggiore di esso in dimensione. Ora, i *numeri* dispari, prosegue l'Aquinate, sono maggiori dei *numeri* pari; e allora, il secondo *circulus* e le sue suddivisioni sono minori, e devono essere contenute dal *supremus circulus* che è quello dei *numeri* dispari¹. Di conseguenza, nella concezione di Tommaso, Platone riesce a spiegare e a ricomprendere ciò che è più composto nella natura, per la *proprietas* di una natura più semplice, come aveva esplicitato all'inizio del suo *sciendum*; e dunque, agli occhi dell'Aquinate, riesce in ultima analisi a spiegare i movimenti del cielo con i movimenti e i principi che regolano l'*anima mundi*, di cui le anime inferiori non costituiscono che una *participatio*.

(*Sent.*). D'altra parte, nell'effettuare questa lunga chiarificazione della dottrina cosmologica di Platone, Tommaso ha fatto un uso minimo della *littera* aristotelica, cimentandosi da sé in una ricostruzione dottrinale, tramite le conoscenze scientifiche a sua disposizione. In altre parole, si è dimenticato del *De anima* di Aristotele, per articolare autonomamente, forse sulla base del primo libro della *Metaphysica*, una ricostruzione completa della teoria dell'*anima mundi* del *Timaeus*. Viceversa, i *magistri artium* hanno seguito più strettamente la *littera* del *textus*, offrendo una spiegazione meno completa, ma più coerente e stringente con il *De anima* di Aristotele.

In particolare, in Adamo di Buckfield non è presente alcun riferimento all'Identico e al Diverso, o al Pari e al Dispari. Inoltre, il *magister* non ha ricavato le *consonantiae* dai rapporti numerici con Boezio, e ha fatto un uso minimo del *Timaeus* con il commento di Calcidio, utilizzandolo esclusivamente in funzione della chiarificazione della *cognitio* e del *motus* dell'anima. Infatti, la figura dei *corpora caelestia*, osserva Adamo, è sferica; e Platone aveva posto questa figura come propria dell'anima, in quanto dotata della capacità di riflettere su se stessa. Dunque, siccome l'anima non agisce e non conosce, se non in quanto è circolare, il Creatore, costituendola e producendola a partire dagli *elementa* del mondo, ha flesso e curvato una grandezza retta in un *circulus*, affinché il movimento dell'anima e quello dei *corpora caelestia* coincidessero

equinoccialem in duobus <equinocialibus punctis, scilicet in principio Arietis et Libre, maxime autem declinat ab equinocciali in duobus> solsticialibus punctis, scilicet in principio cancri et Capricorni»; cf. l'apparato della Leonina, alla nota 235-246 per una rappresentazione grafica della stessa tavola presente in Calcidio e riedita da Moreschini; cf. CALCIDIO, *Comm. cit.*, tavola n. 11, p. 788.

¹ Cf. *ibid.*, pp. 35-36: «Et quia motus primus est uniformis, ideo non dividitur in plures motus et assimilatur circulo imparium, et propter hoc etiam primus circulus maior est; nam impares numeri superius positi maiores sunt. Secundum autem motus habet multam diversitatem et ideo videtur pertinere ad circulum parium; et dividitur in VII circulos (...); unde et isti circuli minores sunt et continentur a supremo circulo, qui est imparium».

perfettamente. Di conseguenza, Platone, conclude il *magister*, ha forse adombrato una *veritas* significativa, cioè che il creatore dell'anima ha curvato la *linea recta* nel *circulus* per conferire all'anima la capacità di conoscere se stessa¹. Infine, ha diviso quel *circulus* in sette affinché l'anima potesse conoscere tutte le altre *res*. In effetti, l'anima è in un certo modo tutte le *res*, e perciò è vicina alla *causa prima*, in cui tutte le *res* risplendono in modo più vero che in se stesse.

Si tratta di un'interpretazione originale di Platone, meno complessa, ma chiara, semplice e coerente con diverse *litterae* del *textus* aristotelico richiamate da Adamo, esattamente come quella di Riccardo Rufo e dell'Anonimo di Gauthier², che si limitano ad aggiungere la derivazione delle *consonantiae* dai *numeri* riferendosi al *De musica* di Boezio, eppure soltanto al fine di rimarcare il «cum poterit simili cognosci simili» aristotelico, senza articolare una spiegazione attraverso il mito dei martelli di Pitagora. Allo stesso modo, il riferimento all'astronomia è presente, ma il discorso di Timeo è interpretato in una chiave significativamente pragmatica, tesa esclusivamente a chiarire la *intentio auctoris*, ossia l'«aspectum rectum» è ripreso per spiegare la *cognitio* dell'anima delle *res*, mentre la riflessione in circolo, e nei circoli successivi, è ordinata a evidenziare il *motus* dell'anima e i suoi movimenti ai corrispondenti movimenti speculativi e morali. Questo tipo di *sententia*, per esempio, si ritrova anche in Alberto Magno, ma è significativamente introdotta per la prima volta da Riccardo Rufo, che, in certo senso, condiziona, ma non nella direzione dell'Aquinate, l'interpretazione delle linee aristoteliche 406b 31-407a2.

Posuit autem animam secundum quod cognoscit esse lineam rectam, et secundum quod movet est quasi linea recta illa reflexa in circulum, et est circulus. Et est anima sicut iste circulus primo divisus in duos circulos, intersecantes secundum angulos acutos et obtusus et tangentes in duobus punctis oppositis [*scil.* Circolo Zodiacale]. Et iterum alterum illorum duorum circulorum posuit dividi in septem circulos, scilicet iuxta numerum sphaerarum octo ipsius caeli, sumens numerum circulorum ipsius animae tamquam motus sphaerarum octo ipsius caeli totius essent causati a motibus ipsius animae mundi. Et similiter posuit anima hominis, sicut et de anima mundi³.

¹ ADAMO, *In De An.*, Pars 4, f. 27^r, n. 41: «Quia enim anima secundum ipsum non agit aut intelligit nisi secundum quod circularis est, propter hoc dixit Plato creatorem animae, cum creavit eam ex elementis mundi, primo creasse eam in magnitudine recta. Et postea, ut intelligeret, curvavit lineam, id est, magnitudinem rectam, in circulum, quem circulum primo divisit in duos circulos, quorum unus secundum ipsum manet indivisus, alius autem dividitur secundum ipsum in septem circulos secundum orbis stellarum erraticarum, tamquam motus animae et motus corporum supracaelestium sunt idem»; cf. *ibid.*, n. 42: «Est enim quodammodo omnia, et etiam propinqua similitudo primae causae, in qua relucet et existunt omnia creata verius quam in se ipsis».

² Cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 8, p. 97.

³ RICCARDO, *Sententia*, Pars quarta, p. 238, 49-60.

In altre parole, la *sententia* di Riccardo è del tutto tesa a evidenziare esclusivamente i *verba* impiegati dal Filosofo nella *Vetus*, e quindi anche il *Timaeus* è funzionale alla spiegazione del *textus* di Aristotele, secondo cui l'*opifex* ha piegato la *recta* in *circulus*, e diviso quest'unico cerchio in due cerchi che s'intersecano in due punti. Successivamente, il l'*opifex* ha diviso questi cerchi in altri sette, perché le rivoluzioni del mondo erano identificate con le rivoluzioni dell'anima¹.

(*Quaest.*) In breve, non si trova, se non nelle *quaestiones* dei *magistri*², uno spazio significativo, per approfondire, in se stessa, l'*opinio* di Platone di cui l'Aquinate si fa così diffusamente interprete, molto al di là di quanto non gli permetta la *littera* aristotelica. E allora, la moda di articolare così approfonditamente una spiegazione della posizione di Platone, deve probabilmente risalire a queste discussioni, come attesta l'Anonimo delle *Quaestiones* senesi, che apre delle parentesi estremamente significative sulla comprensione estesa e approfondita della cosmogonia platonica. In effetti, è interessante notare che, nella *quaestio* 31, l'Anonimo *magister* cerca di chiarire la *opinio* di Platone («queritur de opinione Platonis»)³. Al di là delle *subdivisiones* della *quaestio*, per l'Anonimo del ms. senese, l'*opinio* di Platone, e non la *littera* di Aristotele su Platone, diventa l'oggetto della *solutio*. E questa *opinio* si può interpretare in due modi: secondo il *sensus litteralis* e secondo un altro *sensus*, cioè il *sensus intellectualis*⁴.

Ora, secondo il *sensus litteralis*, l'Anonimo di Bernardini si cimenta in una descrizione molto vicina al *Commentarium in somnium scipionis* di Macrobio sui rapporti numerici⁵, poi raggiunge la parte astronomica, evidenziando anche lui, come Tommaso, la divisione della retta in due *medietates* e la loro reciproca *suppositio* nella forma di una croce («ad modum crucis»). Ancora, il *magister* evidenzia la riflessione in due *circuli*, uno minore e l'altro maggiore che si intersecano in un punto con-terminale («in puncto conterminali»), e il primo rimane indiviso, mentre l'altro si divide in sette

¹ Si osservi l'estrema fedeltà della spiegazione di Riccardo al *textus*; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 406b 31-407a 2, p. 94: «Aspectum rectum in circulum reflexit et dividens ex uno in duos circulos dupliciter coadunatos, iterum unum divisit in septem circulos, tanquam essent celi motus anime motus»

² Cf. per esempio RICCARDO, *Sententia*, I, Pars quarta, q. 1, p. 239: «Quid autem voluerit Plato intendere secundum veritatem per hoc quod ponit animam secundum quod cognoscit esse sicut lineam rectam, in movendo autem circulum sic distinctum secundum octo circulos, sic poterit imaginari, et primo de anima mundi».

³ In particolare, la *quaestio* dell'Anonimo si interroga sulla problematicità della posizione platonica relativa alla circolarità della grandezza, alla sua congiunzione con il *corpus*, e all'identificazione dell'*intellectus* con la grandezza; ANONYMI, *Quaestiones* cit., I, qq. 31-31a, pp. 103-104: «Queritur de opinione Platonis. Plato enim posuit magnitudinem esse circularem motam corpori connixtam. Primo igitur queritur utrum intellectus sit magnitudo»; cf. RICCARDO, *Sententia*, Pars 4, q. 1, pp. 239-242.

⁴ Cf. *ibid.*, q. 31-31a, p. 106, 55-57: «Dicendum quod posicio Platonis duplicem habet sensum, scilicet litteralem et alium intellectualem».

⁵ Cf. MACROBIO, *Commento al «sogno di Scipione»* cit., I, 6.1-2, p. 266.

cerchi. Di conseguenza, osserva l'Anonimo, Platone conclude come se i movimenti del cielo fossero i movimenti dell'anima («ac si motus celi essent motus anime»)¹. Questo è il *sensus litteralis*, e questo il *sensus* inteso dal Filosofo, perché, dice il *magister*, si rinviene nella *littera* («et totum istum sensum figurat in littera»)². L'altro, invece, è il *sensus intellectualis*, e qui l'Anonimo dispiega diverse possibili interpretazioni: 1) per l'*unitas*, cioè per l'Uno, posto nella sommità dei *numeri* e delle *proportiones*, Platone ha inteso l'essenza stessa dell'anima semplice e indivisibile; con i *numeri* pari e dispari ha inteso invece significare le *species* delle *res* concrete in rapporto all'anima semplice e indivisibile, che, secondo lui è, come detto, una *substantia spiritualis* che conosce per *intuicio* mediante gli *exemplaria divina*³; 2) ancora, con i *numeri*, Platone potrebbe aver inteso le *potencie* dell'anima; 3) e ancora, alcuni interpreti con i *numeri* platonici hanno inteso che l'anima è adatta a muovere il *corpus* secondo tutte le dimensioni, vale a dire la *longitudo*, espressa dal *binarius*, cioè dal numero 2, la *recta*, la *latitudo*, espressa dal *ternarius*, la *profunditas*, espressa dal *quaternarius*. In breve, chiude il *magister*, queste sono le *opiniones* che vengono offerte da diversi interpreti del *De anima* («iste opinionones dantur a diversis»)⁴; e prosegue il suo elenco di interpretazioni, assunte da Calcidio, dal *Liber de causis* e da altre fonti ancora⁵.

Di conseguenza, più ci si avvicina nel tempo all'Aquinate, più l'*opinio* di Platone diventa l'oggetto di una speculazione a sé stante, e di una tematizzazione estremamente varia e approfondita. Certo, precisa l'Anonimo di Bernardini, secondo il *sensus intellectualis*, e non secondo il *sensus litteralis*. Infatti, secondo il *sensus litteralis*, «totum figurat in littera».

(*Exp.*) In conclusione, è dunque ragionevole supporre che l'approfondimento dottrinale e speculativo dell'Aquinate sia motivato dagli interessi, e dal tipo di approccio esegetico all'*opinio* di Platone, caratteristico degli anni in cui si trova a commentare il *De anima*, come attesta, per esempio, la *quaestio* determinata dall'Anonimo di Bernardini. Del resto, la prova dell'avvenuto sondaggio dottrinale, nel sistema cosmologico e metafisico di Platone, è la successiva *expositio textus*, con cui

¹ Cf. *ibid.*, p. 106.

² Cf. *ibid.*, p. 107.

³ Si veda che questo primo *sensus*, basato sicuramente sul primo libro della *Metaphysica*, evidenzia molto bene il grado di approfondimento rispetto all'opinione di Platone; cf. *ibid.*, p. 107, 81-90: «Alius est intellectualis <sensus> quod per unitatem quam ponit in summitate intelligit subiectum et essenciam ipsius anime simplicem et indivisibilem, sicut est huiusmodi unitas. Per numeros pares et in pares positos in duobus brachiis intelligit exprimere omnes specierum rerum sibi concreatas, e per hoc quod ponit ipsos in brachiis a latere, non directe sub unitate, ut innuat quod ille species non erant de substantia anime (...); cf. anche *ibid.*, 94-95: «Aliter dicitur quod per huiusmodi numeros significat potencias anime [intellectus] que non sunt de substantia intellectus et ideo posuit huiusmodi collateraliter»

⁴ Cf. *ibid.*, p. 107, 96-103.

⁵ Cf. *ibid.*, pp. 108-109.

l'Aquinate cerca di ritornare, dopo l'approfondimento dottrinale, alla *littera* delle linee 406b 31-407a2, concepite, come detto, congiuntamente con le linee 406b 29-30:

Sic ergo legenda est littera: *ut omne*, id est universum, *feratur secundum consonantes motus*, id est ut ex harmonia animae deriventur motus celestes armonizati, *aspectum rectum deus reflexit in circumulum*, eomodo quod expositum est et secundum proprietatem numeri et secundum proprietatem anime, *et dividens ex uno*, propter unam naturalem seriem numeri et unam vim intellectivam animae, *in duos circulos*, scilicet parium et imparium quantum ad numeris, intelligenciam mobilium et immobilium, quantum ad animam, motum secundum equinocialem et zodiacum quantum ad celum; addit autem: *dupliciter coordinatos*, quia duo circuli se intersecantes tangunt se duobus punctis; iterum *unum* scilicet inferiorem, *divisit in septem circulos*, quasi planetarum, *tanquam celi motus essent anime motus*, id est ac si celum moveretur per motum anime¹.

L'*expositio textus* dell'Aquinate è densissima, perché tutte le fila della complessa evidenziazione dottrinale vengono ora ricollegate alle linee della *littera* corrispondenti. Dunque, le linee 406b 29-30, sono concepite come connesse alla derivazione dei *motus* celesti dalle *harmoniae* e dalle *consonantiae* prodotte dalle proporzioni numeriche. Ne consegue che l'«*aspectum rectum*», ripiegato dal dio, è anch'esso governato dalla principialità e dalla dinamica causativa dei principi primi, l'Identico e il Diverso, l'Uno e la Diade, il Pari e il Dispari, che dividono l'universo stesso in due *circuli*, quello dei *numeri* pari e dei *numeri* dispari, da cui deriva tutta la meccanica celeste ripresa da Caclidio, che evidenzia le rimanenti linee 407a 1-2.

(-). In breve, sulla base del confronto con il campione di testimoni, non è necessario concepire l'intervento dell'Aquinate come ingiustificatamente analitico, o la prova di una speciale *curiositas*, ma più semplicemente come la conseguenza di una modalità di lettura che si è pronunciata nel corso del tredicesimo secolo, e che si è forse stabilita in seguito ai tentativi di chiarificazione dottrinale compiuti dai *magistri artium*. Il carattere estremamente speculativo del tipo di evidenziazione presente nello *sciendum* (13), evidenzia inoltre che l'intervento dell'Aquinate non è quello di uno storico della filosofia in senso moderno, ma di un interprete medievale che spiega Aristotele attraverso le *disciplinae* del *quadrivium* e le conoscenze richieste dalla chiarificazione della *littera*. Infine, l'*expositio textus* evidenzia, in ultima analisi, che è questo il vero abiettivo dell'approfondimento dottrinale dell'Aquinate, ossia evidenziare le linee 406b 31-407a 2 in connessione con le linee 406b 29-30. Questo rilievo permette dunque forse di suggerire nuovamente che l'esegesi aristotelica tommasiana possiede ambedue le componenti segnalate, vale a dire sia la

¹ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 36, 259-275.

confessionalità, evidenziata dall'intervento *ex Hesiodo* molto personale e denso dell'interprete (anche se, come detto, fondato molto probabilmente sull'*auctoritas* del primo libro della *Metaphysica*), sia la scientificità, con cui l'Aquinate dimostra come tutti i punti dottrinali enucleati siano funzionali all'intellezione della *littera* del Filosofo.

m) *Homerum ex argumentatione: l'analisi del processus Aristotelis e le sue origini averroiane*

14. Circa quod sciendum est quod, quandocunque Aristoteles inquirat veritatem aliquam obiciendo et solvendo, aliquando obicit et solvit post determinatam veritatem et tunc obicit et solvit secundum suam opinionem, aliquando vero ante determinatam veritatem et tunc obicit et solvit supponendo opiniones aliorum et non secundum suam opinionem et veritatem quam ipse opinatur. Et huius exemplum habemus in III Phisicorum, ubi Philosophus disputat contra ponentes infinitum et utitur contra eos multis rationibus que secundum se sunt false, licet secundum illos reputentur vere (...)¹.

All'altezza delle linee 408a 34-408b 31, Aristotele, per gli interpreti del tredicesimo secolo, solleva una significativa *dubitatio*, volta a confutare l'*opinio* degli *antiqui philosophi* e dei platonici sul *motus* dell'anima. Questi avevano sostenuto che l'anima si muove da se stessa, e dunque che il *motus* le inerisce *per se*: opinione erronea, secondo il Filosofo, in accordo a cui l'anima non si muove *per se*, ma soltanto *per accidens*, dal momento che ciò che si muove propriamente è il *coniunctus*, ovvero, nella concezione dei *magistri artium*, di Tommaso e di Alberto, il *compositum* di *materia* e *forma* che costituisce la *substantia* compiuta e *hoc aliquid*. Si tratta, come ha evidenziato Bernardo Bazán², di un luogo estremamente problematico del *textus* del primo libro *De anima*: non solo a causa dell'interpretazione di Averroè³, che condiziona fortemente le *sententiae* dei commentatori latini, ma anche a motivo della costitutiva difficoltà del testo aristotelico, che si espone di per sé a delle letture sostanzializzanti. In effetti, Aristotele, per dimostrare che l'anima non si muove, ma l'uomo per l'anima, sembrerebbe impiegare, come *extrema ratio* dei suoi argomenti refutativi, l'*intellectus*, di cui dice prima che è una *substantia* incorruttibile, e poi che è forse (*scil.* «forsitan») qualcosa di *divinus*.

Di fronte a una *littera* consimile, e all'interpretazione dell'Andaluso, che lavora, nel suo

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 10, p. 48, 32-44 ss.

² Cf. BERNARDO BAZÁN, *Le stade aporétique de la psychologie péripatéticienne: Aristote, Théophraste*, in Id., *La Noétique de Siger de Brabant*, Paris 2016, [pp. 29-61], p. 31: «Ce texte nous permet déjà de formuler l'une des structures fondamentales de la noétique d'Aristote: il entend sauvegarder en même temps *l'immanence* de la pensée et la *transcendance* de son principe».

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 62-66, pp. 83-91.

Commentarium, all'introduzione dell'*intellectus* materiale¹, su cui tornerà poi diffusamente a trattare nel terzo libro, i *magistri*, Alberto e Tommaso sono dunque indotti a interpretare il *textus*, ricavando argomentativamente un altro *sensus* il più coerente possibile con le parole di Aristotele. È in particolar modo il caso di Adamo di Buckfield che, per evitare di leggere la *Vetus* in direzione di una negazione radicale della possibilità dell'*anima intellectiva* di esercitare le sue *actiones* e le sue *operationes* dopo la separazione dal *corpus*, introdurrà un *sensus* con cui garantire la sopravvivenza dell'*anima intellectiva* con tutte le sue *operationes* dopo la morte². Ma è anche il caso di Riccardo Rufo, e di Alberto Magno che, introducendo la dottrina dell'irriducibilità ontologica di ciò che è anteriore rispetto a ciò che è posteriore, dimostrerà la *vera sententia* del Filosofo, ossia che l'*intellectus* è una *substantia separata* indipendente dal *corpus*, qualcosa di impassibile e di *divinus*, disponendo di una *operatio* che è *essentialiter separata*, e che deve dunque derivare da un principio ontologico *essentialiter separatus*³. D'altra parte, Tommaso, sfruttando probabilmente alcune indicazioni presenti nei *Commentaria* di Averroè, riesce a introdurre due possibili modi di procedere di Aristotele nei suoi trattati: a) argomentando dimostrativamente, e quindi determinando la sua stessa *opinio* e la *veritas*; b) argomentando in modo disputativo e ovviativo, e dunque senza stabilire la *veritas*, ma soltanto al fine di refutare le *opiniones* dei suoi predecessori. In tal modo, l'Aquinate riuscirà a ricondurre le numerose dichiarazioni sull'*intellectus* delle linee 408a 34-408b 31 a un *sensus* non definitivo e dimostrativo, salvando così l'incorruttibilità, l'incorporeità e l'impassibilità dell'*anima intellectiva* dall'incombente, lapidario, e ripetitivo «fortassis» aristotelico.

In breve, si tratta di alcune delle linee in assoluto più dense e più problematiche del primo libro. Non potrò dunque superare le penetranti ricostruzioni di Bernardo Bazán, ma cercherò di suggerire ciò che mi compete rispetto al modo in cui Tommaso interpreta Aristotele, e cioè che, grazie alle delucidazioni averroiane del *processus Aristotelis*, l'Aquinate potrebbe di fatto, in modo non

¹ Cf. *ibid.*, I, 66, p. 90: «Deinde dixit: *Ideo etiam, cum hoc corrumpitur, non diligimus neque rememoramur.* Idest, et quia hee actiones sunt in nobis a virtutibus generabilibus et corruptibilibus, aliis a virtute que est intellectus materialis, scilicet qui comprehendit intentiones universales, non potest aliqui dubitare, et dicere quod, si intellectus sit generabilis et corruptibilis, quare non rememoramur post mortem neque diligimus neque odimus. Hee enim actiones sunt virtutum aliarum ab illa virtute»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio Michaeli Scoti* cit., 408b 23-25: «Distinctio autem et amor et odium non sunt esse illius, sed istius, scilicet quod habet, habet. Et ideo etiam, quando hoc corrumpitur, non rememorabimur, neque diligemus alios. Non igitur est illius, sed eius quod est commune, quod amittebatur».

² Cf. ADAMO, *In De An.*, Pars 4, f. 29^v, n. 118.

³ ALBERTO, *De anima*, I, 2, 9, p. 42, 30-55: «*Sed intellectus possibilis, quo est omnia intelligibilia fieri, est substantia quedam separata et videtur non corrumpi aliquo modo corporis corruptione (...). Nihil eorum quae secundum naturam sunt praecedentia quedam alia, corrumpuntur corruptione eorum quae sequuntur ipsum. Intellectus autem sive anima intellectualis sic se habet ad corpus physicum, ergo impossibile est eam corrumpi corporis physici corruptione*».

dissimile dagli altri *magistri*, lavorare all'introduzione di due possibili *sensus* del discorso aristotelico, che curerà poi di esplicitare nel corso della sua *sententia* (15).

(*Div. text*). Secondo la *divisio textus* di Riccardo, di Adamo e dell'Anonimo di Gauthier, in prossimità delle linee 408a 34-408b 31, Aristotele sottopone a valutazione la *causa* per la quale l'anima avrebbe potuto essere concepita come mossa, e la rimuove («hic subiungit causam qua poterit videri animam esse motam et eam destruit»)¹. O ancora, secondo la *divisio* dell'Aquinate, il Filosofo solleva una *dubitatio* relativa a coloro che hanno sostenuto che l'anima si muova per via delle *operationes* e delle *passiones* da essa svolte e patite². Aristotele intende dunque risolvere questa *dubitatio* per quanto concerne il suo proposito, che è quello, per la totalità dei commentatori medievali, di evidenziare che l'anima non si muove *per se*, ma soltanto *per accidens* e, nel caso dell'*intellectus*, come tiene a precisare in particolar modo l'Aquinate, forse neanche accidentalmente, perché non è così semplice, e privo di controversia, attribuire il *motus* all'*intellectus* (cf. *infra*, 1n). Ora, questa stessa comprensione generale del *textus* è già apparente in Averroè, secondo cui Aristotele muove una *quaestio* cogente a dimostrare che l'anima si muove *essentialiter*³, per poi concludere che è semplicemente impossibile che l'anima si muova, e che, in alcune parti, cioè l'*intellectus*, sicuramente non si muove né *essentialiter* né *accidentaliter*⁴. Di conseguenza, la lettura delle linee 408a 34-408b 31, sotto una certa estensione, è già influenzata dalla comprensione dell'Andaluso. D'altra parte, occorre osservare, come ha fatto Bernardo Bazán, che le *translationes* aristoteliche si conformano perfettamente a questo genere di lettura⁵. Infatti, in queste linee, dove si trova la celebre «prima restrizione» sullo statuto dell'*intellectus*, Aristotele è significativamente poco chiaro ed espone l'interprete all'incertezza tra «immanenza» e «trascendenza» del pensiero.

Riassumendo, lo Stagirita afferma che, sul *motus* dell'anima, un dubbio più ragionevole ed evidente si può porre sulla base delle *passiones* e delle *affectiones* a cui l'anima stessa è soggetta, e cioè il dolore, la gioia, il timore, l'ira, il sentire e l'*intelligere*. Poiché infatti si ritiene che queste

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, I, Pars quarta, p. 253, 381-385; cf. ADAMO, *In De An.* cit., pars 4, n. 107: «Manifestum quod anima non movetur per se, hic tollit quandam dubitationem super hoc»; cf. ANONYMI, *Lectura* cit., p. 119: «In parte ista movet actor dubitationem quandam per quam videtur anima maxime moveri per se. Et hec pars dividitur, quoniam primo movet dubitationem; secundo solvit illam, cum dicit: *Hoc autem non est necessarium* (408b 5)».

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 10, p. 48.

³ AVERROÈ, *Commentarium*, I, 62, p. 83: «Sed est questio cogens ad dicendum quod anima movetur essentialiter; et est quod nos dicimus quod anima contristatur et gaudet, etc. Et omnia ista reputantur esse motus. Et propter has duas propositiones existimatur quod anima movetur. V. g., anima contristatur; et cum tristitia est motus, ergo anima movetur».

⁴ Cf. *ibid.*, I, 66, p. 91: «Idest, manifestum est igitur ex hoc sermone quod impossibile est ut anima moveatur; in quibusdam autem partibus, scilicet in intellectu, neque essentialiter neque accidentaliter; in quibusdam vero accidentaliter, non essentialiter».

⁵ Cf. BAZÁN, *La Noétique* cit., p. 31.

passiones siano dei moti, si ritiene anche che l'anima si muova¹. Tuttavia, ciò non è necessario. In effetti, posto che le *passiones* siano dei moti, si devono produrre in «determinate *partes del corpus*», e così come non si dice che l'anima si adira, tesse o edifica, così si deve dire che è la *substancia*, ossia il *compositum* di *materia e forma*, e cioè l'*homo*, a muoversi in tutti questi modi mediante l'anima². Di conseguenza, il *motus* non si ha propriamente nell'anima, ma, enfatizzano la *vetus* e la *nova*, a quella e da quella, come attestano la sensazione, che muove dai *sensibilia* esterni per arrivare all'anima, e la *reminiscentia* che, dall'anima si muove verso le immagini trattenute negli organi.

Set intellectus videtur *substancia quedam esse, et non corrumpi*. Maxime autem corrumperetur ab ea que est in senio debilitate³.

L'*intellectus* poi, - da qui l'interpretazione averroiana dell'*intellectus materialis*, le interpretazioni sostanzialiste dei *magistri*, di Alberto e di Tommaso -, sembra una *substancia* e sembra non corrompersi. Infatti, se si corrompesse, sarebbe massimamente evidente nel caso del sopraggiungere della *debilitas* che caratterizza la senescenza; ma, se si considera ciò che accade con i *sensus*, e cioè che, se l'anziano riacquistasse l'organo sensorio del giovane, l'occhio riprenderebbe a vedere come quello del giovane⁴, si dovrebbe dire che l'*intelligere* e il *considerare* si deteriorano con la *corruptio*

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 408a 34-408b 4, p. 118: «Rationabilius autem dubitabit aliquis de ipsa tanquam que movetur in huiusmodi considerans: dicimus autem animam tristari, gaudere, confidere, timere, amplius autem irasci et sentire; hec autem omnia motus esse videntur. Unde opinabitur aliquis ipsam moveri»; cf. ID., *Translatio Michaeli Scoti* cit., p. 83; cf. *Translatio nova*, p. 47.

² Cf. *ibid.*, 408b 5-18, p. 118: «Hoc autem non est necessarium; si enim et quam maxime dolere aut gaudere aut intelligere motus sunt, et unumquodque moveri magis est; set moveri ab anima est, ut irasci aut timere, in eo quod cor quodam modo movetur. Intelligere autem huiusmodi est, aut *forsitan* alterum aliquid (...). Dicere autem irasci animam, similis est ac si aliquis dicat animam texere vel edificare. Melius autem fortassis est non dicere animam misereri aut addiscere aut intelligere, set hominem in anima. Hoc autem est non tanquam in illa motu existente, set aliquando quidem usque ad illam, aliquando autem ab illa»; cf. *Translatio nova* cit., p. 47: «Dicere autem irasci animam, simile est et si aliquis dicat eam texere vel edificare. Melius enim fortassis est non dicere animam misereri aut addiscere aut intelligere, set hominem anima»; cf. anche *Translatio Michaeli* cit., p. 85: «sed dicere quod *homo facit hoc per animam*».

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 408b 18-19, p. 118; cf. anche *Translatio Scoti* cit., p. 87: «Intellectus autem videtur esse substantia aliqua que fit in re et non corrumpitur. Si enim corrumperetur, magis dignum esset ut corrumperetur in fatigatione que est apud senectutem».

⁴ Cf. *ibid.*, 408b 20-25: «Non tamen, set neque in sensibilibus accidit. Si enim senior accipiat oculum huiusmodi, videbit utique sicut iuvenis; quare senium non est in sustinendo aliquid animam, set in quo est, sicut in infirmitatibus et ebricitatibus»; cf. *Translatio Scoti*, p. 87: «Sed videmus quod illud quod accidit in sensibus ex hoc accidit in corpore. Senex enim si reciperet oculum iuvenis, videret ut iuvenis. Et si senectus non est dispositio in qua anima patitur aliquid, sed

di qualcosa di interno, mentre lo stesso è *inpassibilis*.

Intelligere autem et considerare consumuntur alio quodam interius corrupto, ipsum autem inpassibile est; intelligere autem et amare et odire non sunt illius passiones, set huiusmodi habentis illud secundum quod illud habet; quare hoc corrupto, neque reminiscitur neque amat: non enim illius erant, set communis, quod predictus est. Intellectus autem fortassis divinum est et aliquid inpassibile¹.

E poi ancora: *intelligere, amare, odire* non sono *passiones* dell'*intellectus*, ma di colui che ha l'*intellectus*. Dunque, corrotto anche questi, non ricorda né ama; infatti, non erano *passiones* dell'*intellectus*, ma del *comunis* - che tutti i commentatori interpretano come il *coniunctus* -, che è distrutto. E ancora, aggiunge Aristotele, l'*intellectus* è invece 'forse' qualcosa di *divinus* e di *inpassibilis*². Perciò, il *motus* non si può attribuire all'anima, e, se l'anima non si muove, non si può nemmeno sostenere che si muova da sé³.

In breve, di fronte a un testo di questo genere, come suggerisce Bernardo Bazán, è in certo modo la stessa *littera* a illustrare un certo tipo di interpretazione, e cioè che l'*intellectus* è impassibile e incorruttibile, o nella direzione di una *substancia separata* (scil. «divinus»), o nella direzione di una *potencia* dell'anima, in qualsiasi modo venga poi configurata, se come *substancia* che inerisce al *corpus* come *forma*, o come *forma* che si separa dal *corpus* come *substancia*. Di conseguenza, i commentatori del tredicesimo secolo non devono fare solo i conti con il *Commentarium* averroiano, che indirizza significativamente le loro *sententiae*, ma anche con delle *translationes* costitutivamente aperte a una certa rosa di esposizioni possibili. Pertanto, ipotizzare, per queste linee, l'esistenza di una lettura medievale «cristianizzante» di Aristotele risulta estremamente difficoltoso, ed è più prudente registrare i fenomeni di cui si può avere un qualche riscontro.

In conclusione, la *divisio textus* dei commentatori è allora del tutto riconoscibile nel tessuto della *littera* aristotelica. Per sommi capi, si può infatti capire che: l'*auctor* solleva una *dubitatio* sul *motus* dell'anima in base alle sue *passiones*; e la risolve, utilizzando l'*intelligere* come *extrema ratio*

dispositio in quam anima est sicut est apud ebrietatem et egritudinem»; cf. la fondamentale interpretazione di Averroè; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 65, p. 88: «Et iste sermo postremum est sufficiens, non demonstrativus...».

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 408b 24-29, pp. 118-119; cf. anche *Translatio scoti*, pp. 88-89: «Et intelligere et considerare diversantur quando aliquid aliud corrumpitur intus; ipsum autem in se nichil patitur»; cf. *Tr. Nova*, p. 47: «Intelligere igitur et considerare marcescunt alio quodam interius corrupto, ipsum autem inpassibile est».

² Cf. *Tr. Nova*, 408b 29-30, p. 47: «Intellectus autem fortassis divinius aliquid et inpassibile est».

³ *Ibid.*, 408b 30-31, p. 119: «Quod quidem igitur impossibile est moveri animam, manifestum est ex hiis; si autem penitus non movetur, manifestum quod neque a se ipsa».

per evidenziare che il *motus* non inerisce di per sé all'anima, e che questa non si muove da sé stessa, come avevano ritenuto degli *antiqui*¹.

(*Not.*). Aristotele intende dunque risolvere la *dubitatio* per tutti i commentatori, ma, mentre gli altri si sforzano di spiegare *in generali*, e poi *in speciali*, la *littera* del Filosofo, Tommaso, diversamente da loro, comincia subito la spiegazione delle linee 408b 5-9 con un'analisi del *processus* aristotelico². Lo *sciendum* verte dunque sul modo di argomentare di Aristotele quando ricerca la *veritas*. Talvolta lo fa obiettando e risolvendo, talvolta invece obietta e risolve dopo aver dimostrato la *veritas*, e in tal modo obietta e risolve secondo quella che è la sua stessa *opinio* (a). Altre volte invece lo fa prima di aver determinato la *veritas*, e dunque argomenta «ad positionem», ossia presupponendo le *opiniones* e le premesse argomentative degli altri *philosophi*, senza aver determinato la *veritas* che lui giudica tale (b)³.

Et huius exemplum habemus in III Phisicorum, ubi Philosophus disputat contra ponentes infinitum et utitur contra eos multis rationibus que secundum se sunt false, licet secundum illos reputentur vere; puta quod omne corpus habet levitatem et gravitatem: cuius ratio est quia hoc, scilicet utrum omne corpus habet levitatem et gravitatem, nondum determinaverat, quod postea determinavit in libro De celo et ideo reiteravit ibi questionem de infinito⁴.

Un *exemplum* di questo secondo modo di procedere (b), Aristotele lo osserva nel terzo libro della *Physica*, dove argomenta contro gli *antiqui philosophi*, che sostenevano l'esistenza di un *corpus infinitum*⁵, impiegando delle *rationes* che «secundum se» sono *falsae*, benché, dal punto di vista delle

¹ Gli *antiqui philosophi* sono identificati qui, in particolare da Tommaso, con i «Platonici»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 7 p. 10, 13-15: «Plato enim dicebat quod virtus intelligibilis est in cerebro, et concupiscibilis in corde, et naturalis, scilicet nutritiva in epate»; cf. anche *ibid.*, I, 90, p. 121, 8-13: «Innuit Platonem, qui opinatur quod anima essentialiter dividitur in corpore secundum divisionem membrorum in quibus agit suas actiones diversas, et quod non communicatur in membro, ita quod pars intelligens est in cerebro tantum, et desiderans in corde tantum, et nutriens in epate»; cf. l'apparto della Leonina, in TOMMASO, *Sententia*, I, 10, p. 48, alla nota 55-56.

² Sul significato di questa espressione nei commenti aristotelici si veda il contributo di Fabrizio Amerini; cf. F. AMERINI, *Aquinas on Process*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 31 (2020), p. 243: «In the activity of teaching and learning the term 'process' indicates something very close to our ordinary notion of methodology».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 10, p. 48, 32-39.

⁴ *Ibid.*, p. 48, 40-49.

⁵ Cf. ARISTOTELE, *Physica. Translatio vetus* cit., III, 9, 205b 24-30, pp. 122-123, 14-5 (AL, VII/1): «Omnino autem manifestum est quod impossibile est simul infinitum dicere corpus et locum quendam corporibus inesse, si omne corpus sensibile aut gravitatem habet aut levitatem et, si grave quidem est, in medio habet natura ferri, si vero leve,

loro presupposizioni siano *verae*. Questa stessa notazione l'Aquinate la ricava indubbiamente dal *Commentarium* averroiano al terzo libro della *Physica*¹. In effetti, era Averroè, interpretando quei passaggi, a introdurre due possibili *rationes* impiegate dal Filosofo, e cioè un *sermo dialecticus* e *disputativus*, fondato su *propositiones famosae* o *communes*, che lo Stagirita aveva solo concesso ai suoi avversari («concessae»), e un *sermo demonstrativus*, ossia coerente con i *principia propria* della *scientia naturalis*, e quindi anche conclusivo della *veritas*. Quanto invece al modo di procedere consueto del Filosofo, è di nuovo Averroè, con tutta probabilità, a fornire, nel *Commentarium* al *De anima*, delle indicazioni importanti all'Aquinate:

Et iste *sermo* postremus est *sufficiens*, non *demonstrativus*. Sed consuetudo Aristotelis est inducere sermones *sufficientes* aut *post* demonstrativos, aut in locis in quibus non potest inducere demonstrativos².

In effetti, il *sermo* con cui Aristotele evidenzia che l'*intellectus* è una *substantia* e non si corrompe, perché, se si corrompesse, dovrebbe corrompersi con il sopraggiungere della fatica dovuta alla senescenza, è soltanto un argomento sufficiente, e non un argomento dimostrativo, perché la «consuetudo» di Aristotele è quella di addurre dei *sermones sufficientes* o dopo i «demonstrativos», o nei luoghi in cui non può servirsi dei ragionamenti veri e conclusivi.

Ora, è questa seconda *consuetudo* averroiana quella che l'Aquinate fa valere nell'interpretazione del senso complessivo delle linee aristoteliche. Infatti, precisa l'interprete, il Filosofo non osserverà qui il primo modo di procedere, e cioè quello definitivo e dimostrativo della *veritas*, che è anche la sua stessa *opinio*, ma nel secondo modo, vale a dire nel modo ovviativo e risolutivo, con cui refuta le *opiniones* degli avversari, come nel terzo libro della *Physica* e nel caso

sursum; necesse enim et infinitum corpus, impossibile autem est aut omne utrumlibet aut medium utrumque sustinere; quomodo enim dividis? Aut quomodo infiniti erit hoc quidem sursum illud autem deorsum, aut ultimum aut medium?».

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium in Physicam* cit., III, f. 103, com. 40, AB: «Cum declaravit quod propria perscrutatio huius scientiae est, utrum sit hoc corpus sensibile infinitum in actu, incoepit destruere hoc, et dixit: *Qui autem de hoc enim consyderatione* etc. Idest, quandoque utitur ipse secundum modum sermonum dialecticae, et quandoque secundum sermones Demonstrativos»; cf. *ibid.*, f. 103, com. 42, KL: «Cum destruxit hoc per sermones Dialecticos, incoepit destruere hoc destructione propria scientiae naturalis...»; cf. *ibid.*, f. 104, com. 42, CD: «Et omnes istae propositiones sunt manifestae per se, nisi propositio dicens elementa esse contraria; et accepit illam, aut secundum famositatem, aut concessam, quia declarabitur in hac scientia. Et hoc est rectius quia sic contradictio erit demonstrativa, non disputativa»; cf. ARISTOTELE, *Physica. Translatio Michaeli Scoti*, ff. 103-104: «Qui autem consyderat de hoc consyderatione Logica, ex istis videt quod non est in eis (...). Qui autem posuit suam consyderationem magis naturalem ex istis declarabit quoniam impossibile est corpus infinitum esse, neque compositum neque simplex».

² AVERROÈ, *Commentarium magnum in de anima* cit., I, 65, p. 88, 49-53.

delle *rationes* dirette ai sostenitori dell'esistenza di un *corpus infinitum*:

Hunc autem modum obiciendi et solvendi servat hic Aristotiles, unde et procedit contra eos supponendo illorum opiniones: illi enim, et maxime Platonici, opinati sunt quod tristari, gaudere, irasci, sentire et intelligere et huiusmodi que dicta sunt sint motus anime, et quod quodlibet illorum, etiam intelligere, fiat per organum determinatum et quantum ad hoc non sit differentia inter sensitivam et intellectivam, et quod omnis anima, non solum intellectiva, sit incorruptibilis¹.

Ora, gli avversari di Aristotele sono i «Platonici», prosegue Tommaso. E poiché loro hanno sostenuto che tutte le *passiones* e le *operationes* dell'anima sono dei moti dell'anima, anche *intelligere*, la cui *operatio* si esercita, secondo loro, attraverso un organo determinato, così che non c'è differenza alcuna tra l'*anima sensitiva* e l'*intellectiva*, ecco spiegate le riserve di Aristotele sullo statuto impassibile, incorruttibile e divino dell'*intellectus* (*scil.* «forsitan» e «fortassis»)². Di fatto, in quei casi «Aristotiles supponendo loquitur», e cioè si esprime argomentando *ad positionem* contro i platonici³. In breve, l'Aquinate, attraverso l'introduzione argomentata, e anche letteralmente giustificata, di un secondo *sensus*, e di una seconda direzione del *processus* di Aristotele, riesce a salvaguardare la *sententia* dell'*auctor*, e ciò che ritiene fermamente essere il vero statuto ontologico dell'*anima intellectiva*, di contro a quelle che Bernardo Bazán ha chiamato, significativamente, le «restrizioni» del *De anima*⁴.

(*Paral.*). Sotto questo punto di vista, Tommaso è molto coerente nel corso di tutta la sua attività di commentatore. Di fatto, questa particolare caratterizzazione del *processus* aristotelico viene ripresa non solo nel commento al terzo libro della *Physica*, dove l'Aquinate opera la stessa

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 10, 49-

² Cf. *ibid.*, I, 10, p. 49, 103-104: «et dicit «forsitan», quia non loquitur diffiniendo, set supponendo»; cf. *ibid.*, p. 49, 135-136: «et dicit «fortassis intelligere», quia loquitur supponendo, ut dictum est»; cf. *ibid.*, p. 51, 265-273: «Hoc autem dicit Aristotiles non quod sit huius opinionis quod credat intellectum habere determinatum organum corporale, set, sicut dictum est, ipse hic loquitur supponendo opiniones istorum philosophorum (...)». In ultima analisi, si veda soprattutto la notazione conclusiva dell'Aquinate; cf. *ibid.*, p. 52: «Quia vero Aristotiles locutus est de intellectu supponendo opiniones aliorum, sicut iam patet, ne credatur quod ipse opinetur intellectum sic esse ut supposuit, ideo removet hoc dicens quod *fortassis intellectus est aliquid divinus et impassibile*, id est aliquid altius et aliqua maior operatio ipsius anime quam dicatur hic».

³ Si veda il *notandum* corrispondente, nuovamente di tenore averroiano; cf. *ibid.*, I, 6, p. 29: «Circa quas rationes *considerandum est* quod, licet rationes Aristotilis parum videantur valere, nichilominus tamen sunt efficaces, quia sunt ad positionem; aliter enim argumentandum est ad eum qui simpliciter intendit veritatem, quia ex veris oportet procedere, set qui argumentatur ad positionem, procedit ex datis; et ideo frequenter Aristotiles, quando argumentatur ad positiones, videtur quod indicat rationes parum efficaces, quia procedit ex datis ad interimendum positionem».

⁴ Cf. BAZÁN, *la Noétique* cit., p. 30

diversificazione epistemologica tra le *rationes* del Filosofo¹, ma anche confermata nel commento al *De caelo*, dove ribadisce che la *intentio* aristotelica, una volta sgombrato il campo dalle *opiniones* erronee degli *antiqui philosophi*, è ora diretta non più a confutare gli *errores*, ma a ricercare la *veritas*, a seguito della dimostrazione dell'esistenza di un quinto elemento, l'etere, necessario per spiegare il *motus* circolare dei *corpora caelestia*. In breve, sotto il profilo dell'analisi e dell'evidenziazione del *processus*, l'Aquinate dimostra una incredibile conformità della spiegazione alle diverse *litterae* dei *libri* aristotelici, tanto più che si stanno considerando commenti che vanno dal 1270 circa al 1272-1273 circa, periodo a cui risale probabilmente il commento al *De caelo*, uno degli ultimi.

(*Sent.*). Non si trova dunque soltanto confessionalità nelle interpretazioni di Tommaso, ma anche un tentativo di giustificare i sensi ricavati argomentativamente sulla *littera* del Filosofo: una modalità esegetica, quest'ultima, evidente anche nelle *Sententiae* dei *magistri artium*. D'altra parte, non è forse lo stesso Riccardo Rufo a distinguere, e a esporre, nella *littera* del Filosofo, la presenza di due sensi in cui è preso l'*intellectus*? Ma, sostiene abilmente e circostanzialmente il *magister* di Cornovaglia, in prossimità delle linee 408b 18-19, quando Aristotele afferma che l'*intellectus* è una *substantia* e che non si corrompe, si sta evidentemente riferendo all'*intellectus* in quanto cioè è il *quo est* (a), e non esercita la sua *actio* attraverso nessuna *passio*, mentre quando dice che, una volta disperso il *coniunctus*, alle linee 408b 24-25, l'*intelligere* e il *considerare* si consumano con la *corruptio* di qualcosa che si corrompe internamente, si sta evidentemente rivolgendo a quell'*intellectus* che conosce attraverso la *receptio* dell'*imaginatio*:

«Intelligere autem et considerare» (408b 24), dicens «sed intelligere», scilicet quod est per receptionem ex imaginatione, «corrumpitur» (408b 25), scilicet corrupto corpore, *quamvis substantia intellectus non corrumpatur*; ergo etc.; conclusionem subiungit ibi: «Intelligere autem et amare (408b 25-26). Unde manifestum est quod ipso communi, scilicet homine, «corrupto neque reminiscitur neque amat» (408b 27-28), scilicet *eodem modo quo prius*².

¹ Cf. ID., *In Phys.*, cit., III, ed. Leonina, 8, p. 126, n. 4: «Attendendum est autem quod istae rationes sunt probabiles, et procedentes ex hiis quae communiter dicuntur. Non enim ex necessitate concludunt»; cf. *ibid.*, n. 5: «Unde postquam probavit in primo libro *De caelo et mundo*, caelum esse alterius naturae, ad veritatis certitudinem iterat considerationem de infinito ostendens universaliter quod nullus corpus sensibile est infinitum»; cf. anche ID., *Expositio libri De caelo* cit., I, 9, p. 47, n. 95: «Et primo inquirendum est utrum sit aliquod corpus infinitum in actu secundum magnitudinem sicut plurimi antiquorum philosophorum putaverunt (...); vel potius hoc est impossibile, quod sit aliquod corpus infinitum in actu sicut probatum est in III *Phys.*, supponendo tamen quod non sit corpus praeter quatuor elementa, secundum opinionem aliorum. Sed quia iam probavit quod est aliquod corpus praeter quatuor elementa, repetit haec considerationem, ut universaliter sit inquisitio veritatis». Al di là delle eventuali problematiche contenutistiche, l'Aquinate dimostra comunque una grande coerenza sotto il profilo esegetico e riguardo al modo in cui procede Aristotele.

² RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 255-256, 454-458; cf. AVERROÈ, *Comm.*, I, 66, p. 89, 20-25.

L'abilissimo Riccardo sa infatti distinguere con precisione tutti i diversi significati intenzionati dal Filosofo in quelle che, come detto, sono alcune delle linee più complesse del *De anima*. E allora, appunto, quando si riferisce alla *corruptio* dell'*intelligere* e del *considerare*, parla in verità dell'*intellectus* in quanto cioè è il *quod est* (b), ossia di quell'*intellectus* che, per pensare e per conoscere, ha bisogno del ricorso alla *phantasia* e ai dati dell'*imaginatio*, il quale *intellectus*, nella concezione di Riccardo, è corruttibile secondo le *actiones* e le *operationes*, sebbene sia incorruttibile «secundum substantiam», e cioè in quanto coincide essenzialmente con l'altra *pars* dell'*anima intellectiva*, vale a dire il *quo est* e l'*intellectus agens*¹. Dunque, le *actiones* del *quod est* si corromperanno, ma «substantia intellectus non corrumpuntur». E allora, è vero, prosegue il *magister*, amare, conoscere e odiare, «corrupto» il *coniunctus*, 'non saranno più', ossia non saranno più come prima («eodem modo quo prius»).

Come saranno, dunque, queste *actiones*, e queste *operationes*, che, nella sua interpretazione, Averroè a declassato rispetto allo statuto ontologico dell'*intellectus* materiale²? Il *magister* in assoluto più perspicace di tutti è Adamo di Buckfield che, da un certo punto di vista, sembrerebbe anche voler esplicitare le parti lasciate in sospeso dall'abilissima *expositio textus* di Riccardo. Cosa vuol dire, infatti, in prossimità delle line 408b 27-28, l'*auctor*, quando afferma che «corrupto neque reminiscitur neque amat»? Che non amerà né ricorderà, l'*anima intellectiva*, come prima, certo. Ma in che senso? In un *duplex sensus*, spiega Adamo, e cioè in quanto tali *actiones* ineriscono all'anima nello stato della vita presente (a), e in quanto ineriscono all'*anima separata* (b)³. Nel primo senso, argomenta, ha ragione il Filosofo, commentato da Averroè, perché, fin quando quelle *actiones* e *passiones* ineriranno all'anima «qui», necessiteranno dei *phantasmata*, e cioè di qualcosa di *corporeus* ed interno che, una volta corrotto, determina la stessa corruzione delle *actiones* e delle *operationes* mortali dell'*anima intellectiva*. Ma, nel secondo senso, quelle *actiones* appartengono all'anima senza

¹ Su tutta la teoria dell'*anima intellectiva* di Riccardo si veda il prezioso contributo di Jennifer Ottman; cf. OTTMAN, *Introduction* cit., in RICCARDO, *Sententia*, praef., pp. 7-25 e in partic., pp. 14-15.

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 66, pp. 90-91, 50-56: «Deinde dixit: *Ideo etiam, cum hoc corrumpitur, non diligimus neque rememoramus*. Idest, et quia hee actiones sunt in nobis a virtutibus generabilibus et corruptibilibus, aliis a virtute que est intellectus materialis, scilicet qui comprehendit intentiones universales, non potest aliqui dubitare, et dicere quod, si intellectus sit generabilis et corruptibilis, quare non rememoramus post mortem neque diligimus neque odimus. Hee enim actiones sunt virtutum aliarum ab illa virtute».

³ ADAMO, *In De An.*, cit., n. 118: «De hoc autem quod vult, amare et odire et huiusmodi actiones ipsius esse ipsius coniuncti et corrumpi aliquo interius corrupto, et ita, ut videtur, nullum illorum inerit animae separatae, sciendum quod intelligere, amare, et rememorari inerunt animae separatae sicut et nunc, *sed non eodem modo*. Secundum enim quod insunt *hic*, indigent aliquo intrinseco, ut phantasmate, quo corrupto corrumpentur et illae actiones. Secundum quod inerunt *animae separatae*, inerunt ei sine omni indigentia phantasmatis, quia secundum suam substantiam».

phantasmata, e secondo la sua *substantia*¹. «Lì», infatti, l'anima conosce la stessa *causa prima*, e contemplandola, contempla allo stesso tempo l'essenza di tutte le *res*, nella cui considerazione intuitiva e sovra-fantasmatica risiede la *summa delectatio* dell'*anima intellectiva*, e dunque anche quella che Adamo definisce come la sua stessa *beatitudo*:

Ibi enim intelliget ipsam causam primam, et intelligendo eam omnia intelliget. Primam etiam intellectam causam summe amabit, et in ea summe delectabitur, in quo consistet sua beatitudo².

Ecco dunque l'esegesi argomentativa: una modalità di interpretare che caratterizza tutti gli interpreti latini in questo particolare frangente restrittivo della *littera* Aristotelica. Tommaso non fa differenza, ma ha soltanto il suo modo averroiano di introdurre il *sensus* ulteriore, mediante una considerazione, seguendo la definizione che di «processus» ha dato Fabrizio Amerini, «metodologica» del testo aristotelico: una considerazione, e un'analisi, che, come detto, caratterizzeranno poi, negli stessi identici termini, la sua interpretazione del terzo libro della *Physica* e degli *argumenta* diretti contro i «ponentes infinitum», così come la sua interpretazione del primo libro *De caelo*, in cui Aristotele, finalmente libero dalle *propositiones famosae* che aveva dovuto concedere ai suoi avversari per confutarli, può presupporre la *veritas*, e cioè che dev'esserci necessariamente un altro *corpus* oltre i *quatuor elementa*, perché sia fisicamente possibile il moto circolare del cielo.

(-). In conclusione, sulla base dell'analisi storico-comparativa dello *sciendum* dell'Aquinate e delle *sententiae* dei *magistri*, è forse ragionevole supporre che Tommaso, prendendo spunto dall'analisi averroiana del *sermo* di Aristotele, lavori alla corretta interpretazione delle «restrizioni», come dice Bernardo Bazán, della *littera* del primo libro *De anima*. Questo luogo così problematico, mediante l'intervento argomentativo dei *magistri*, e le precisazioni semantiche introdotte nella spiegazione del *textus*, non è più oscuro e inintelligibile. Al contrario, permette di conoscere la *vera sententia* del Filosofo, e al contempo la *veritas*, e quindi, ultimamente, il destino che attende l'*anima intellectiva* oltre la sua connessione temporanea con il *corpus*. Apice del diletto, la *causa prima*, che è tale in quanto *causa* di tutte le altre *res*, dispiegherà all'intelligenza separata il regno della *beatitudo*, in cui saranno finalmente note *a priori*, e *in se*, le vere nature delle *res*. *Intelligere*, *considerare* e *amare* non sono dunque *actiones* corruttibili per il Filosofo, ma addirittura eterne e incommutabili, e questo perché, secondo la sua sostanza, l'*intellectus* è impassibile e *inmixtus*, incorporeo e incorruttibile: una «angelo caduto», come ha indicato Bernardo Bazán. Esiste allora

¹ Cf. su questo si veda in particolare il contributo di Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *Introduction*, in ANONYMI, *Super II-III de anima* cit., pp. 44*-45*.

² *Ibid.*, n. 118.

un'interpretazione «cristianizzante» di Aristotele, alle linee 408a 34-408b 31? Difficile dirlo con certezza. Averroè ha già introdotto la sua lettura, il *textus* aristotelico, in se stesso, è già foriero di un'interpretazione che si può muovere in questa stessa direzione. Come stabilire un criterio oggettivo, per poter parlare realmente di un'interpretazione «cristianizzante»? Ma Aristotele, come evidenzia Bazán, è già problematico di per sé, e non mancano esempi, tra Teofrasto, Alessandro e Temistio, di un'interpretazione che si muove in questa stessa direzione. Pertanto, è più prudente sostenere, sotto il profilo storico-filosofico, e storiografico, che non c'è una lettura «critiana» del Filosofo, ma una lettura fatta secondo le capacità e le possibilità degli interpreti medievali, Tommaso incluso. Vedremo infatti ora qual è, in accordo al Dottore Angelico, il vero *sensus* con cui occorre interpretare Aristotele. Non solo *l'intellectus* è impassibile e incorruttibile, ma di per sé non è nemmeno corretto dire sia soggetto a un qualche *motus*, perché *l'intellectus* è in realtà immobile, ad immagine del primo motore, che tutto muove a sé irresistibilmente, senza essere ulteriormente mosso.

n) *Homerum ex argumentatione: propriamente parlando l'intellectus non si muove, e questo perché non è, secondo il Filosofo, una forma qualsiasi, ma forma subsistens*

15. Notandum tamen quod hec solutio predictae dubitationis non est distinctiva et diffinitiva, set obviativa. *Sciendum* est enim quod motus attribuuntur operationibus anime diversis diversimode. Nam tripliciter invenitur motus in operationibus anime: in quibusdam enim invenitur motus proprie, in quibusdam vero minus proprie, in quibusdam vero minime proprie¹.

(*Div. text.*). Avendo chiarito la duplice modalità del *processus* di Aristotele in queste linee del *De anima*, Tommaso articola la sua *sententia* abbreviata, tenendo fermi i presupposti assunti disputativamente dal Filosofo: prop. i) concede che le *passiones* e le *operationes* dell'anima siano dei movimenti che si producono mediante determinati organi o parti del *corpus*; prop. ii) che ogni anima sia incorruttibile; prop. iii) e solo questa *propositio* nega ai «Platonici», ossia che i movimenti si attribuiscono *per se* all'anima, e che per conseguenza l'anima si muova². Per provare questa ulteriore *propositio*, secondo l'Aquinate, Aristotele evidenzia che queste *operationes* non sono movimenti dell'anima, attraverso una serie di *rationes* distinte in modo pressoché identico a quello dei

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 10, p. 50, 167-174 e ss.

² Cf. *ibid.*, p. 48, 60-65: «Aristotiles omnia ista concedit: ipse enim supponit quod huiusmodi operationes fiant per determinata organa, etiam intelligere, et quod omnis anima sit incorruptibilis: hoc tantum negat, scilicet quod huiusmodi operationes, scilicet sentire, gaudere et huiusmodi, non dicit esse anime motus, set coniuncti, et quantum ad hoc disputat contra eos. Et circa hoc dua facit: primo *ostendit quod huiusmodi operationes non sunt motus anime (...)*».

commentatori della *Vetus*¹.

(*Sent.*). Se queste *operationes* sono dei movimenti, e si attribuiscono all'anima, non le si attribuiscono che secondo alcune *particulae* del *corpus*, perché il sentire si esercita per mezzo dell'occhio, e l'adirarsi del cuore, allora queste *operationes* non sono movimenti dell'anima, ma dall'anima². L'argomento è distinto allo stesso identico modo da Alberto Magno³.

Queste *operationes* non sono dunque movimenti dell'anima, ma del *coniunctus* di *corpus* e anima; mentre *intelligere* non è neanche una *operatio* del *coniunctus*, perché in essa l'anima non comunica con il *corpus*, e per questo Aristotele dice «forsitan»⁴. Infatti, come detto, per Tommaso l'auctor non parla definendo e determinando, ma supponendo («supponendo loquitur»). Analogamente, Alberto Magno, reintroducendo i due possibili significati di comunicazione con del *corpus* e dell'anima, e cioè immediata e mediata, chiarisce quale sia il *sensus* specifico in accordo a cui si sta esprimendo il Filosofo con il «forsitan» (cf. *supra*, 1c)⁵.

Prova del fatto che sono movimenti del *coniunctus* è che sono movimenti locali e alterazioni, e tutti questi movimenti si attribuiscono non all'anima (infatti, «simile est ac si aliquis dicat eam texere vel edificare», che è assurdo)⁶, ma all'*homo* per l'anima, ossia, specifica l'Aquinate, all'edificatore che edifica per mezzo dell'*ars*, e cioè mediante l'*habitus edificativus*⁷. Di conseguenza, è meglio dire non che sia l'anima a costruire, a rattristarsi, a imparare, o a *intelligere*, ma l'*homo*

¹ Cf. in partic. ANONYMI, *Lectura*, II, 10, p. 120, 25-30 e 42-27; cf. anche ADAMO, *In De An.*, I, Pars 4, nn. 109-110; cf. anche ALBERTO, *De anima*, I, 2, 9, pp. 41-42.

² Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 48, 83-90: «Constat enim quod, si huiusmodi operationes sunt motus et attribuantur anime, quod non attribuuntur sibi nisi secundum aliqua parte corporis, ut in oculo sensus qui est per visum et irasci in corde, et de aliis similiter manifeste apparet quod non sunt motus anime, set coniuncti. Sunt tamen ab anima, ut puta in hoc quod est irasci (...); cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 408b 5-8, p. 47: «Si autem et quam maxime dolere aut gaudere aut intelligere motus sunt, et unumquodque moveri aliquid, moveri autem est ab anima, ut irasci aut timere...».

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, I, 2, 9, p. 41: «Sed moveri sic ab anima est, sicut irasci aut timere est in eo quod anima ex aliqua sic vel aliter cor moveat. Quando enim irascitur, primo anima movet cor secundum systolem propter conturbationem et secundo secundum diastolem propter nocumentum repellendum».

⁴ Cf. ID., *Sententia* cit., p. 49, 99-104: «Et quia ipse determinabit inferius quod intelligere est quedam operatio anime in qua communicat cum corpore et non est coniuncti, ideo dicit quod *intelligere forsitan* est aliquid *alterum* ab operationibus coniuncti; et dicit «forsitan», quia non loquitur diffiniendo, set supponendo».

⁵ Cf. ID., *De anima* cit., p. 41: «Aut forsitan est *alterum* quidam, quoniam secundum quod communicat ei quod communicat corpori, non fit sine motu cuiusdam partis corporis. Secundum autem quod est in se virtus non communicans corpori, fit sine motu corporis, sicut in parte supra diximus (...).».

⁶ Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 408b 10-15, p. 47; cf. anche *Translatio vetus*, p. 118.

⁷ Cf. ID., *Sententia* cit., p. 49, 130-135: «Set sicut» melius est dicere quod «edificator edificat, non ars», licet «edificator edificet edificativa», sic *fortassis* melius est dicere quod anima non miseretur neque addiscit neque intelligit, set homo per animam; et dicit «fortassis» et intelligere, quia loquitur supponendo, ut dictum est».

attraverso di essa. E Aristotele dice di nuovo «forsitan», perché, ripete Tommaso, parla presupponendo le *propositiones* concesse ai «Platonici». L'anima, del resto, non può assolutamente muoversi, e soprattutto non può muoversi l'*anima intellectiva*. Per questo, specifica poi l'interprete, non si può nemmeno trovare del *motus* in essa («huiusmodi motus non attribuuntur anime, set coniuncti, *ab ipsa anima tamen, et non sicut motu existente in illa*»)¹.

In effetti, l'*intelligere* è, come ha spiegato l'Aquinate (cf. *supra*, 1c), una *operatio per se*, non il movimento di un qualche organo corporeo, o del *coniunctus*, e ciò perché l'*intellectus* è *forma subsistens*, vale a dire *in se* e non in altro, e che non necessita di altro per essere e per esercitare la sua *operatio*. Di conseguenza, dire che l'*intelligere* è un movimento, posto che il movimento sia l'atto dell'esistente in potenza in quanto è in potenza, e che non perviene all'atto senza l'azione di qualcosa che è in atto, implica anche negare che l'*intellectus* sia *subsistens*, ossia *perfectus*, e non necessitato da altro per operare e per sussistere². Pertanto, in termini rigorosi, secondo l'Aquinate l'*intellectus* deve essere 'immobile', sottratto al 'divenire materiale'; ed è per questo che è necessario introdurre una disambiguazione della *littera* aristotelica, per chiarire cioè che il Filosofo non ha mai sostenuto che l'*intelligere* sia un *actus imperfectus*, necessitato dalla corporeità e dalla *materia*, per essere e per esercitare la sua *operatio*³. Questo teorema è cruciale per Tommaso: non solo perché ritiene che sia la *veritas*, ma piuttosto perché la giudica una conoscenza scientifica conseguita dallo stesso Aristotele nel terzo libro *De anima*⁴. Di conseguenza, Aristotele deve qui necessariamente risolvere la *dubitatio* non 'definendo e determinando' la *veritas*, ma «obviando», cioè, come chiarisce il *Thesaurus linguae latinae*⁵, in certo modo «subendo» le *opinionones* degli avversari, vale a dire concedendo loro qualche

¹ Cf. *ibid.*, pp. 49-50, 163-165.

² Sulla tematizzazione tommasiana dell'*actus imperfecti* e dell'*actus perfecti* si veda il terzo libro; cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 6, p. 230: «Et quia motus est in rebus corporalibus, de quo determinatum est in libro Phisicorum, est de contrario in contrarium, manifestum est quod sentire, si dicatur motus, est alia species motus ab ea de qua determinatum est in libro Phisicorum; *ille enim motus est actus existentis in potencia, quia videlicet recedens ab uno contrario quandiu movetur non attingit alterum contrarium quod est terminus motus, sed est in potencia ad ipsum, et quia omnia quod est in quantum huiusmodi est imperfectum, ideo ille motus est actus imperfecti. Set iste motum est actus perfecti (est enim operatio sensus iam facti in actu per suam specie, non enim sentire convenit sensui nisi actu existenti) et ideo est motus simpliciter alter a motu phisico. Et huiusmodi motus dicitur proprie operatio, ut sentire, intelligere et velle (...)*». Di conseguenza, l'*intelligere* è per Tommaso una «operatio iam facti in actu per suam speciem»; cf. su questo BAZÁN, *Esquisse d'une anthropologie philosophique selon Thomas d'Aquin*, in ID., *L'âme et le corps*, Paris 2016, pp. 89-96.

³ Cf. di nuovo BAZÁN, *L'âme et le corps*, pp. 95-96.

⁴ Cf. ID., *Sententia*, III, 1, pp. 203-205.

⁵ Cf. HERMANS, *obvio*, in *Thesaurus Linguae Latinae*, vol. 9/2, 1971, p. 317, 84: «Transitive i. q. *Obvium habuere (...)*. Translate: *fere i. q. Impedire (...); fere i. q. Subire*: ORIG. In *Matth.* 16, 1 p. 463, 16 quoniam temptationes subituri sumus dolorum, nos ipsos...ad obviandas temptationes offerre debemus». Interessante possibilità di resa.

propositio, anche se di fatto è solo probabile, o addirittura falsa. Se è questo il *processus* di Aristotele, e quindi solamente probabile il valore delle *conclusiones* da lui raggiunte, allora è possibile anche enucleare l'altro *sensus*, cioè quello 'definitivo e distintivo' della *veritas*.

(Not.) Ora, il *notandum* diviene il luogo esegetico chiave per la chiarificazione di questo 'altro' *sensus*, e poiché attribuire il *motus* all'*intellectus* è contraddittorio, perché, come detto, il *motus* è l'*actus* dell'*imperfectus*, mentre l'*intelligere* è l'*actus* del *perfectus*; dunque, è necessario evidenziare in che modo il *motus* si predichi in senso proprio dell'*intellectus*. Beninteso, la chiarificazione di questa modalità di attribuzione del *motus* non è allora soltanto una dottrina originale, ma dev'essere al contempo orientata alla circostanzialità letterale del *textus* aristotelico. Tommaso è dunque originale, ma, come dice Bernardo Bazán, «originale come interprete»¹. Di conseguenza, non sembrerebbe neanche agevole dire, per il fatto che l'Aquinate procede argomentativamente, che la sua interpretazione non sia più oggettiva. Piuttosto, come suggerisce René-Antoine Gauthier, l'interprete intende restituire, *mutatis verbis*, il pensiero del Filosofo².

Se dunque non è possibile attribuire il *motus* all'*intelligere*, se non «obviando, e concedendo qualche *propositio* ambigua e probabile agli avversari nella *disputatio*, ci dev'essere necessariamente anche un modo, un *sensus*, in accordo al quale si attribuisce il *motus* all'*intellectus*, e bisogna evidenziarlo secondo verità e secondo Aristotele. Pertanto, in accordo a Tommaso, sono tre i modi in cui il *motus* si trova nell'anima («tripliciter invenitur motus in operationibus anime»)³.

1. Propriamente, ossia nell'*anima vegetativa* e nell'*appetitus sensitivus*. In effetti, le *operationes* dell'*anima vegetativa* avvengono tutte nell'*esse naturae*, in cui l'anima muove il *corpus*, per esempio causandone l'accrescimento attraverso il nutrimento⁴. O ancora, sono movimenti per contatto nel senso del moto locale e dell'alterazione nell'*appetitus*, dal momento cioè che l'anima è, in questo caso, mossa verso l'oggetto o alterata da quello, come accade nel desiderio, che fa fluire il sangue dal cuore alle parti esteriori, muovendo l'uomo a conseguire ciò che desidera da un luogo a un altro («nam ad appetitum alicuius rei homo statim movetur et alteratur...»).

¹ Come del resto lo sono anche i *magistri artium*; cf. BAZÁN, *13th Century commentaries* cit., [pp. 123-124], p. 123: «The adherence of a commentator to an author's thought is not separated from his own interpretation of this thought»; cf. anche Id., *Introduction*, in Anonymi, *Sententia super II-III*, pp. 110*-111*.

² Cf. GAUTHIER, *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem, Alberto fere Interveniente*, in *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 245*: «...quin contra Thomas non suam sed Aristoteleam sententiam quamvis mutatis verbis ratam facere submissius credit». Il corsivo è mio.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 50, 170 ss.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 50, 175-180: «Proprie enim invenitur motus in operationibus anime vegetabilis et in appetitu sensitivo. In operatione quidem anime vegetabilis proprie est motus quando movetur in esse nature per nutrimentum et hic est motus augmenti (...)».

2. Meno propriamente, nelle *operationes* dell'*anima sensitiva*, in cui, secondo i commentatori medievali, il *motus* non avviene nell'*esse naturae*, e per contatto diretto del sensibile con l'organo sensorio, ma secondo l'*esse spirituale*, vale a dire l'*esse* del sensibile nel mezzo, capace di suscitare nell'organo di senso la percezione in atto del sensibile, che è quindi ricevuto, per l'Aquinate, non secondo l'*esse naturae*, ma la *species* sensibile¹. Questa dottrina è stata formulata da Averroè, per spiegare uno dei fenomeni recalcitranti della teoria fisica degli *odores*, come chiariscono René-Antoine Gauthier e Rega Wood². In effetti, secondo il Cordovano, l'*odor* deve avere un duplice *esse*: 1) l'*esse corporale* nel corpo odorante; e 2) l'*esse spirituale*, cioè la proprietà del corpo odorante nel mezzo, che può essere l'acqua, ma in particolar modo l'aria. In effetti, se alcune specie animali sono mosse dall'odore a grandi distanze, come, pensa Averroè, alcuni rapaci (*scil.* gli «aves tigrides»), e la *materia* del corpo odorante non può raggiungere una dimensione e un'estensione tanto considerevoli, allora è necessario che l'*odor* abbia l'*esse* nel mezzo in cui si diffonde, e cioè divenga di fatto una *passio* del mezzo, che ha invece la capacità di estendersi ovunque e in ogni direzione, condizione necessaria perché il fenomeno recalcitrante della fisica aristotelica dell'olfatto siano ricompresi dalla teoria (cf. *infra*, 2s)³. D'altra parte, lo stesso avviene per la vista e per il corpo visibile.

Oportet enim ad hoc quod aliquid videatur quod organum visus paciatur a visibili; ostensum est enim quod non potest pati ab ipso visibili immediate, quia visibile superpositum oculo non videtur; relinquitur ergo quod oporteat organum visus pati a visibili per aliquod medium; *necesse est ergo esse aliquod medium* inter visibile et visum⁴.

Se infatti, ponendo immediatamente sopra l'occhio il colorato, esso non è percepito dall'organo della visione, è necessario che ci sia, anche in questo caso, qualcosa di intermedio tra l'organo e il visibile che renda possibile la percezione visiva. Ora, questo mezzo è il *diaphanus* o trasparente, che, reso trasparente in atto per l'azione della *lux*, permette al colorato, cioè al corpo visibile per sé, di esercitare la sua azione sull'organo della vista, che riesce ora, in virtù della spiritualizzazione del visibile nel mezzo, a riceverne la *species*. In tal modo, se la percezione dell'*odor*, nella concezione dell'Aquinate, non si realizza già più, in senso proprio, «per contatto», ma attraverso l'*esse* spirituale che l'*odor*

¹ Cf. *ibid.*, p. 50, 189-200: «Minus vero proprie invenitur motus in operationibus anime sensitive. In hiis enim non est motus secundum esse nature, sed solum secundum esse spirituale, sicut patet in visu cuius operatio non est ad esse naturale, set spirituale, quia est per species sensibiles secundum esse spirituale receptas in oculo (...)».

² Cf. *ibid.*, p. 50, alla nota 191-195 nell'apparato delle fonti della Leonina; cf. WOOD, *Spirituality and Perception in Medieval Aristotelian Natural Philosophy* cit., pp. 153-178.

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 97, p. 277.

⁴ TOMMASO, *Sententia libri de anima* cit., II, 15, p. 133, 105-109.

possiede nell'*evaporatio*, o nel *fumus*, che lo rende percepibile all'organo di senso, la vista non si realizza assolutamente più attraverso un movimento per contatto, ma per una certa *continuitas spiritualis* fra il corpo visibile, il trasparente e l'organo della vista¹. Ne consegue che, per lui, ma secondo una certa estensione anche per Averroè, e per gli altri commentatori, il *sensus* della vista è il più spirituale di tutti i *sensus*, appunto perché non si verifica alcun contatto tra l'oggetto sensibile e l'organo di senso, necessario, come detto, per l'*olfactus*, ma anche per il *gustus*, che è una sottospecie di *tactus*, e per il *tactus* stesso che necessita, per ricevere le sue *species*, di essere mutato dai uno dei contrari, per esempio il caldo o il freddo².

Pertanto, dal punto di vista dell'Aquinate, il *motus* non si predica già più in senso proprio nemmeno delle *operationes* dell'*anima sensitiva*, che si svolgono tutte gradatamente nel mezzo fino alla vista. E soprattutto il *motus* non si verifica a livello di questa semplice forma di continuità spirituale tra il visibile, il trasparente, e l'organo di senso della vista, che riceve quindi le *species* non dall'*esse naturale*, ma secondo l'*esse spirituale*.

3. Dunque, minimamente, e anzi proprio in nessun tipo di senso, se non «metaforicamente», il movimento si predica delle *operationes* dell'*anima intellectiva* («nichil nisi methaphorice invenitur in intellectu»). Se infatti si poteva a malapena parlare di una qualche *passio* subita dall'organo della vista, ossia nell'*operatio* più spirituale dell'*anima sensitiva*, l'*operatio* dell'*intellectus* avviene senza mediazione, né secondo l'*esse naturale*, né secondo l'*esse spirituale*:

Set est ibi ipsa operatio que quodam modo dicitur motus, in quantum de intelligente in potencia fit intelligens actu, differt tamen a motu, quia operatio est actus perfecti, motus vero est actus imperfecti³.

Ma è piuttosto, prosegue l'Aquinate, la stessa *operatio* dell'*intellectus*, in quanto passaggio dalla *potentia* all'*actus*, a dirsi metaforicamente un movimento. Infatti, si tratta di una mera associazione di idee, perché, come dirà commentando il terzo libro, l'*intelligere* è una *operatio*, e l'*operatio* si distingue dal *motus* proprio in quanto è il passaggio dalla *potentia* all'*actus* non di qualcosa che non ha ancora la *forma*, ed è dunque *imperfectus*, ma l'*actus* del *perfectus*, cioè di qualcosa che ha già la *forma*, e che è già sussistente⁴. E allora, quando Aristotele sembra dire che l'*intellectus* è l'*operatio* di una determinata parte del *corpus*, e che dunque si corrompe, corrotto il *coniunctus* che la esercita, il

¹ *Ibid.*, II, 14, p. 128: «Similiter autem inmutatio odoris fit cum quadam fumali evaporatione, inmutatio visus est sola inmutatio spiritualis: unde patet quod visus inter omnes sensus est spiritualior, et post hunc auditus».

² Cf. *ibid.*, II, 14, p. 127, 260 ss.

³ *Ibid.*, I, 10, pp. 50-21, 200-210.

⁴ Cf. *ibid.*, III, 6, p. 230.

Filosofo parla necessariamente «obviando»¹, cioè concedendo una *propositio falsa* ai suoi interlocutori, perché infatti ciò che sostiene 'definendo e distinguendo' è che l'*intelligere* è una *operatio*, e quindi l'*actus* di qualcosa di *perfectus*, di sussistente e, secondo una certa estensione, anche di completo²: la *forma subsistens*, che non necessita di alcun organo per realizzare il suo *esse* ed esercitare la sua *operatio*.

Operationes autem intellectus non dicuntur motus nisi methaphorice et sunt solum anime intellective absque aliquod determinato organo³.

(-). Di fronte a simili «strategie», Sten Ebbesen parla di «serie misinterpretazioni di Aristotele», altri di «benevolenza», se non proprio di «tradimento», come fa Isabel Moulin⁴. Ora, non intendo escludere nessuna delle loro valutazioni. Ciò che intendo suggerire è invece che il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele è 'secondo un altro *sensus*', e cioè ricavato non per il suo beneplacito, ma «per argumentationem», attraverso un'analisi del *processus* del Filosofo, e sulla base di una giustificazione letterale, rappresentata dall'*exemplum* del terzo libro della *Physica*: un aspetto, questo, che l'Aquinate non dimentica mai di curare; e questo perché un vero *doctor* dell'*ordo fratrum praedicatorum*, come indica Umberto di Romans, non deve mai dire solo del suo, ma anche dell'altro.

(Exp). Allo stesso modo si comportano i *magistri artium*. L'Anonimo di Gauthier, per esempio, interpreta chiaramente la stessa *littera* aristotelica secondo un altro *sensus* nell'*expositio textus*⁵. In effetti, a suo avviso, l'*intellectus* può essere inteso secondo le sue *operationes*, che

¹ Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 408b 24-28, p. 47: «Intelligere igitur et considerare marcescunt alio quodam interius corrupto, ipsum autem impassibile est. Intelligere autem et amare aut odire non sunt illius passiones, set huiusmodi habentis illud secundum quod illud habet. Quare et hoc corrupto, neque rememoratur neque amat; non enim illius erant, set communis, quod quidem destructum est».

² Da cui le aporie riscontrare da Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *L'âme et le corps* cit., pp. 90-91.

³ TOMMASO, *Sententia*, I, 10, p. 51.

⁴ Cf. I. MOULIN, *Commenter au moyen âge: entre écrire et réécrire, transcrire et prescrire*, in *Commenter au moyen âge* cit., pp. 7-14.

⁵ Attenzione a questo «creato e infuso», perchè il *magister* lo legge in Aristotele; cf. ANONYMI, *Lectura*, I, 10, p. 122-123: «Intelligere autem et considerare, id est huiusmodi operationes intellectus, corrumpuntur alio quodam interius corrupto, id est si sit lesum cerebrum vel aliquid huiusmodi passum; autem, pro set, ipsum secundum suam substanciam impassibile est; bene dico quod intelligere corrumpi potest, autem, pro set, intelligere etc. non sunt passiones illius, id est intellectus per se, set huius habentis, id est corporis habentis ipsum, secundum quod habet ipsum intellectum; quare et hoc, id est corpore, corrupto etc.; non enim huiusmodi erant passiones illius, id est anime per se, set communis, quod predictum est, id est: ipsius coniuncti, sicut predictum est. Intellectus autem secundum suam substanciam fortassis divinum est, id est creatum et infusum ab extrinseco, et aliquid impassibile».

ineriscono al *coniunctus*, e dunque sono corruttibili, corrotti gli organi con cui il *coniunctus* le esercita (*scil.* il «cerebrum», secondo il *magister*); oppure, ancora, «secundum suam substanciam», e in tal modo è impassibile e anche *divinus*, in quanto cioè è creato e infuso dall'esterno¹.

(*Quaest.*). Inoltre, risolvendo la *quaestio* 'se l'anima sia una *magnitudo*', l'Anonimo *magister* introduce due modi di «perfectio», analogamente a quanto è stato osservato in relazione al *notandum* e allo *sciendum* dell'Aquinate (*scil.* «actus perfecti» e «actus imperfecti»).

Ad aliud dico quod duplex est perfectio: quedam que extrahitur de potencia materie, et de hac verum est quod adequatur perfectibili et secundum substanciam, alia est perfectio que non extrahitur de potencia materie, et talis est anima intellectiva; talem autem perfectionem non est necesse aduari perfectibili nisi secundum virtutem solum: huiusmodi forsitan unitur <corpori> a parte superiori sensitive, que est ymaginativa vel fantastica; et ab illa parte influit secundum virtutem ad singulas partes corporis; set quia vegetativa et sensitiva extrahantur de potencia materie, ideo iste extensionem recipiunt secundum extensionem materie, non sic autem est de intellectiva².

La prima obiezione, in effetti, per concludere che l'anima è una *magnitudo*, sosteneva che la *perfectio* si adegua al *perfectibilis*. Ora, l'anima è la *perfectio* del *corpus* e il *corpus* una *magnitudo* e l'avente *magnitudo*; dunque, l'anima dovrà allo stesso modo essere una *magnitudo* ed essere divisibile³. Tuttavia, risponde il *magister*, «duplex est perfectio»: alcune *perfectiones* risultano infatti dalla *potencia* della *materia*, e di queste è vero dire che si adeguano al *corpus* anche secondo la *substancia*, come la *vegetativa* e la *sensitiva*, che dunque ricevono l'estensione secondo l'estensione stessa della *materia*. Ma ci sono altre *perfectiones* che, al contrario, non risultano dalla *potencia* della *materia*, e questo è, in dettaglio, il caso dell'*anima intellectiva* che, come dice Aristotele nel *De gener. animal.*, sopravviene dal di fuori, non dalla *materia*, e di conseguenza non necessita di adeguarsi al *corpus* secondo la sua *substancia*, ma solo secondo la *virtus*. In tal modo, si unisce al *corpus* mediante la parte superiore dell'*anima sensitiva*, e dunque non ha necessità di adeguarsi all'estensione del *corpus*.

Ora, Tommaso non sostiene né la sostanzializzazione completa dell'*anima intellectiva* né ammette la pluralità delle *formae substantiales* come l'Anonimo *magister*. Cionondimeno, il

¹ Di conseguenza, non c'è alcuna «lettura cristiana» di Aristotele; cf. ARISTOTELE, *De animalibus. Translatio Michaeli Scoti*, XVI, 736b 27-30, ed. A. M. I. van Oppenraaij, p. 47 (ASL, V): «Et sequitur dicere quod intellectus tantum intrat ex extrinseco et quod ipse solus est divinus, quoniam operatio eius non habet communicationem cum operatione corporali aliquo modo».

² ANONYMI, *Lectura*, I, 10, pp. 124-125, 176-186.

³ Cf. *ibid.*, p. 124.

procedimento esegetico compiuto è il medesimo: vengono argomentate altre interpretazioni possibili che allontanano l'*intellectus* dal *motus* e dal sostrato materiale del movimento. Infatti, l'*intellectus* è l'*actus* del *perfectus*, mentre il movimento dell'*imperfectus* appartiene a ciò che ha relazione e commercio con la corporeità e con la *materia*.

(-). Sulla base della comparazione tra il campione di testimoni, è dunque ragionevole supporre che l'Aquinate si sforzi qui di interpretare, analogamente ai *magistri*, e ad Alberto, la *littera* del Filosofo secondo un altro *sensus*, che è poi il vero *sensus*, e la *vera sententia* che l'*auctor* non ha potuto specificare in questo contesto dubitativo e disputativo, ma che il *magister* e il *lector* devono palesare ed evidenziare ai loro interlocutori, siano essi degli studenti in classe, siano essi dei lettori di un testo muto, da cui dovranno poi prendere ispirazione per le loro proprie *lectiones*. Ricavare un altro senso non è poi un procedimento ingiustificato sul piano testuale. Al contrario, sia Tommaso sia l'Anonimo di Gauthier dimostrano di fondare le premesse del loro ragionamento sulla *littera* di un altro *liber* del Filosofo. Per l'Aquinate, si tratta del terzo libro della *Physica*, in cui è possibile trovare l'*exemplum* di due modi di procedere di Aristotele, che implicano la presenza di due significazioni del testo, e cioè una significazione 'essoterica' e una significazione 'esoterica' che l'interprete ha il compito di enucleare. Analogamente, per l'Anonimo, l'*auctoritas* che giustifica la deduzione di un *duplex sensus* è fondamentalmente il *De generatione animalium*, dove viene specificato il differente statuto di *perfectio* ontologica assegnato da Aristotele al plesso corporeo dell'anima (*vegetativa* + *sensitiva*) e al plesso spirituale dell'anima (*intellectus possibilis* + *intellectus agens*). Infine, è interessante notare che, sotto il profilo esegetico, non c'è differenza tra il sostenere l'unità o la pluralità della *forma substantialis*. In entrambi i casi, quello che conta è allontanare l'*anima intellectiva* da qualsiasi possibile commercio con la *materia*, attraverso un concetto di *perfectio* specifica di questo tipo di anima che, a differenza della *vegetativa* e della *sensitiva*, possiede uno statuto ontologico estraneo alle condizionalità e alle frizionalità che caratterizzano i movimenti del mondo fisico aristotelico. *Forma subsistens*, l'intelletto, o anima intellettiva, nella concezione caratteristica dell'Aquinate, non può infatti muoversi in nessuno dei sensi considerati, ma è completamente sottratto al divenire materiale, e caratterizzato da un divenire suo proprio, del tutto spirituale, smaterializzato e de-fisicizzato. Da questo punto di vista, come detto, l'*intellectus* è immobile, e allo stesso tempo capace, in virtù di questa sua impassibilità, di ricevere e di conoscere tutte le *quidditates* delle *res*. Da ultimo, occorre notare, come ha evidenziato Bernardo Bazán, che questo tipo di interpretazione di Aristotele non costituisce necessariamente una «lettura cristiana», ma una lettura di fatto già insita nell'ambiguità caratteristica delle «restrizioni» aristoteliche del primo libro *De anima*, oltre che nelle asserzioni chiave del *De generatione animalium* nella *translatio* di Michele Scoto.

o) *Homerum ex argumentatione: e ora si devono salvare l'amor, l'odium e il gaudium*

16. Sciendum etiam quod sicut in sensu invenitur vis appetitiva et apprehensiva, ita et in intellectu invenitur vis appetitiva et apprehensiva; et ideo hec, amor, odium et gaudium et huiusmodi possunt intelligi et prout sunt in appetitu sensitivo et sic habent motum corporalem coniunctum, et prout sunt in intellectu et in voluntate tantum absque omni affectione sensitiva et sic non possunt dici motus, quia non habent motum corporalem coniunctum, et inveniuntur etiam in substanciis separatis, secundum quod in sequentibus melius patebit¹.

(*Div. text.*) In prossimità delle linee 408b 25-30², Aristotele chiarisce che *l'intelligere, l'amare e l'odire* non sono *passiones* dell'*intellectus*, ma di colui che ha *l'intellectus* in quanto tale. Di conseguenza, corrotto questi, «non ricorda né ama». In effetti, quelle non erano *passiones* dell'*intellectus*, ma del *communis*, ossia del *coniunctus*, in accordo al modo in cui viene inteso dagli interpreti del secolo XIII.

(*Exp.*) Per Averroè, queste parole del Filosofo sono inequivocabili. Poiché queste *actiones* sono in noi attraverso delle *virtutes* generabili e corruttibili, diverse cioè dalle *virtutes* dell'*intellectus materialis*, ossia *l'intellectus* che comprende le *intentiones universales*, è indubbio per chiunque che, alla morte, non ricordiamo né amiamo, non odiamo né ci adiriamo, appunto perché queste *actiones* procedono da *virtutes* che si corrompono con la *corruptio* del *corpus*.

Idest, et quia hee actiones sunt in nobis a virtutibus generabilibus et corruptibilibus, aliis a virtute que est intellectus materialis, scilicet qui comprehendit intentiones universales, non potest aliquis dubitare, et dicere quod, si intellectus sit ingenerabilis et incorruptibilis, quare non rememoratur post mortem neque diligimus neque odimus. Hee enim actiones sunt virtutum aliarum ab illa virtute (...)³.

Si tratta di un'interpretazione sintomatica del complesso sistema noetico che il Cordovano dispiegherà

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 10, p. 51, 216-226.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 408b 24-30, p. 118-119: «Intelligere autem et considerare consumuntur alio quedam interius corrupto, ipsum autem impassibile est; intelligere autem et amare et odire non sunt illius passiones, set huius habentis illud secundum quod illud habet; quare et hoc corrupto, neque reminiscitur neque amat: non enim illius erant, set communis, quod predictum est»; cf. anche *Translatio Michaeli Scoti* cit., pp. 88-89: «Intelligere et considerare diversantur quando aliquid aliud corrumpitur intus; ipsum autem in se nichil patitur. Disctinctio autem et amor et odium non sunt esse illius, sed istius, scilicet quod habet, secundum quod habet. Et ideo etiam, quando hoc corrumpetur, non rememorabimur, neque diligemus alios. Non igitur est illius, sed eius quod est commune, quod amittebatur».

³ AVERROÈ, *Commentarium*, I, 66, pp. 90-91, 50-56.

nel corso del terzo libro: i soli *intellectus materialis* e *agens* sono *substantiae separatae*, e solo quelli, sono incorruttibili¹. Viceversa, tutte le *actiones* svolte dalle *virtutes* dell'*anima sensitiva*, e dall'*intellectus passivus*, che è l'*intellectus* corruttibile di cui parla il Filosofo nel terzo libro *De anima*, scompariranno, essendo soggette al divenire inarrestabile del mondo fisico².

D'altra parte, per i commentatori medievali, la questione non è così semplice da sciogliere, e non riguarda tanto la *fides*, ma le diverse *auctoritates* aristoteliche, in quanto custodiscono già in sé non solo i *semina* di un immanentismo, come sottolinea Bernardo Bazán, ma anche le avvisaglie di un radicale trascendentismo, per cui, come detto, l'*intellectus* è una *substantia* ontologicamente indipendente che entra nel *corpus* dal di fuori, lui solo è *divinus*, e dunque le sue *operationes* non sono ontologicamente dipendenti dal *corpus*, ma trattengono con quello soltanto un rapporto di temporanea *communicatio*, che non le invischia nella triste meccanica di generabilità e corruttibilità propria del divenire³. In altre parole, non sono due diverse 'fedi', ma due diversi *Aristotiles* quelli che si combattono tra il *Commentarium* averroiano e le esposizioni dei latini.

E allora, per Alberto Magno e i *magistri artium* l'interpretazione delle linee 408b 25-30 non è tanto semplice e tanto «manifesta *per se*» come la fa Averroè. Ma già Riccardo Rufo e Adamo di Buckfield argomentavano per un altro *sensus* e per un'altra interpretazione dei *verba* del Filosofo. Se infatti consideriamo quelle stesse *actiones* in quanto appartengono all'anima «qui», allora è chiaro: poiché necessitano della *phantasia* e dei *phantasmata* per essere realizzate, una volta corrotto l'organo della *phantasia*, anche quelle sono corrotte. Tuttavia, se consideriamo l'anima «li», e cioè «secundum suam substanciam», libera dalle ristrettezze della corporeità, dai vincoli e dalle condizionalità che caratterizzano il divenire del mondo fisico, ossia in quanto l'*anima intellectiva* contempla

¹ Cf. *ibid.*, III, 4, pp. 385-386, 74-79: «Ista substantia que dicitur intellectus materialis nullam habet in sui natura de formis materialibus istis. Et quia forme naturales sunt aut corpus aut forme in corpore, manifestum est quod ista substantia que dicitur intellectus materialis neque est corpus neque forma in corpore: est igitur non mixtum cum materia omnino»; cf. anche *ibid.*, I, 65, p. 87, 13-19: «Est enim non generabilis et non corruptibilis nisi secundum illud in quo agit ex corpore, aut secundum illud a quo patitur; quia non habet instrumentum corporale quod corrumpitur per suam corruptionem (...)».

² Cf. *ibid.*, III, 5, p. 409: «Et non sumus memores, quia iste est non passivus; intellectus autem passivus est corruptibilis, et absque hoc nichil intelligit. Et intendebat per intellectum passivum virtutem ymaginativam, ut post declarabitur»; cf. III, 20, p. 452: «Et demonstrat quod intendebat hic per intellectum passibilem virtutem ymaginativam humanam hoc quod cecidit in alia translatione loco eius quod dixit: quia est non passibilis, et intellectus passibilis est corruptibilis (...)».

³ Cf. ARISTOTELE, *De animalibus. Translatio Michaeli Scoti*, XVI, 736b 27-30, p. 47 (ASL, V): «Et sequitur dicere quod intellectus tantum intrat ex extrinseco et quod ipse solus est divinus, quoniam operatio eius non habet communicationem cum operatione corporali aliquo modo».

direttamente la *causa prima*, ultima *veritas* di tutte le *res*, perché originaria *ratio essendi* di ciascuna di esse, cosa mancherà mai all'*anima* per realizzare quelle *actiones*? E allora, non solo l'*anima intellectiva* ricorderà, e amerà, ma eserciterà quelle *actiones* a un livello così perfetto che troverà lì la sua stessa *beatitudo*, e la realizzazione ultima della sua *natura*¹. Altro che *virtutes* «generabiles et corruptibiles»! Per i *magistri* medievali, aristotelicamente quelle *actiones* appartengono all'*anima* nella sua stessa costituzione ontologica, e ben oltre la *corruptio* del *corpus*. Come farebbe, infatti, l'*anima intellectiva* a conseguire la sua stessa perfezione, che è la sua *beatitudo*, se le *actiones* che le servono per ottenerla si corrompessero con il *corpus*?

(*Sent.*). Ecco allora che entra nuovamente in gioco l'esegesi argomentativa, quella che ricava un'altra *conclusio*, e che perviene a un altro *sensus*, come attesta, per esempio, il *De anima* di Alberto Magno in corrispondenza delle stesse linee. L'*intelligere* dell'*intellectus possibilis* si consuma con la senescenza e viene meno con la morte, per il Teutonico, a meno che il suo organo non sia corrotto o debilitato, vale a dire l'organo della *phantasia* o dell'*imaginatio* il quale serve all'*intellectus possibilis* per *intelligere* «secundum actum», sebbene «secundum se» l'*intellectus* sia impassibile². Di conseguenza, l'*intelligere* «secundum actum» e l'*amare*, che è una *passio concupiscibilis*, non sono *passiones* o *operationes* dell'*intellectus* preso «secundum se», e tuttavia sono impossibili senza l'*intellectus*. Dicono ordine a quello, e ne partecipano, sostiene il Dottore Universale, «aliqua- liter».

Et ideo sunt huiusmodi vel *illius* sensibilis virtutis *habentis* intellectum secundum resultationem *secundum quod habent* ipsum: quia aliter amare, et odire, et confidere et alia quae supra inducta sunt, non essent ordinabilia ad honestum et turpe in moribus: propter quod dicit Aristoteles in fine primi Ethicorum, quod rationale est duplex, quod scilicet per essentiam est rationalem, et quod participat aliqua- liter ratione, ut oboediens et suasibile a ratione existens³.

In effetti, se non partecipassero in qualche modo dell'*intellectus possibilis*, quelle *virtutes sensibiles*, come l'*amare*, l'*odire* e il *confidere* non avrebbero alcun oggetto; e dunque, nulla di «honestum», o di «turpe», da amare, desiderare od odiare. Per questo, nel primo libro dell'*Ethica*, il Filosofo, pur non riprendendo nella sua complessità la struttura dell'*anima* secondo questo trattato, ha posto che il razionale è duplice: ciò che è «per essentiam» razionale e governa, e ciò che partecipa della *ratio* e le

¹ Cf. ADAMO, *In De An. cit.*, I, 4, n. 118.

² Cf. ALBERTO, *De anima*, I, 2, 10, p. 43, 21-27: «Istius tamen possibilis intellectus *intelligere* consumitur in senio et morte debilitatur, (...), *alio quodam* quod non est suum organum, *interius corrupto* vel debilitato. Et hoc est organum *phantasiae* et *imaginationis*, cum quibus communicat intellectus possibilis secundum actum intelligendo, *ipsum autem* intellectivum secundum se *impassibile* est (...)».

³ *Ibid.*, p. 43, 35-43.

obbedisce¹. E mentre il primo è incorruttibile, corrotte queste *vires* per la *corruptio* dei loro organi, la persona né ricorda né ama. In effetti, queste *passiones* e *operationes* non appartengono all'*intellectus* «secundum se», ma al *coniunctus* di *corpus* e anima; e quindi, conclude Alberto, sono *vires* che non comunicano con ciò che comunica *corpus*, ma che comunicano direttamente e immediatamente con esso². Pertanto, sembra non esserci scampo per loro. Ma, proprio quando ogni speranza sembra perduta, richiamando il testo della *vetus*, Alberto afferma che l'*intellectus* è qualcosa di *divinus* e di separato dal *corpus*, e dunque avrà modo di *intelligere*, e non gli sarà privata alcuna delle *delectationes* in quanto è separato. Tuttavia, poiché è la *prima philosophia* ad occuparsi di tali *substantiae*, la questione non può essere trattata qui, nel *De anima*.

*Intellectus autem secundum se forsitan est aliquid divinum et impassibile, quod separatur a corpore, et tunc habebit alterius modi intelligere, et alias delectationes quibus nichil est contrarium. Sed de hoc loqui non possumus: altioris enim eget inquisitionis quam deo volente, in prima philosophia perficemus*³.

Di conseguenza, dopo un passaggio in cui Alberto sembra quasi avvicinarsi all'esposizione averroiana, subito recupera l'*Aristoteles latinus*, e dunque quelle *actiones* (*scil.* «alias *delectationes* quibus nichil est contrarium») che il commentatore arabo aveva sacrificato all'altare dell'ipostatizzazione e dell'eternalizzazione dell'*intellectus materialis*.

(*Not.*) E anche Tommaso, dopo aver dichiarato che il *motus* non appartiene che minimamente alla sola *operatio* dell'*intellectus*, fa ora marcia indietro, con uno *sciendum*, per non perdere per strada l'*amor*, l'*odium*, il *gaudium* e quelle «alias *delectationes*» che Alberto forse evocava, intravedendo aristotelicamente una futura destinazione di *beatitudo* per l'*anima intellectiva*. Ma l'amore, l'odio e la gioia devono, anche per l'Aquinate, insieme alle altre attività, appartenere necessariamente all'*homo*, se gli dev'essere possibile la *beatitudo*. E ancora, devono appartenere a Dio e alle *substantiae separatae*, se è vero, come dice Agostino nel *De civitate Dei*, che anche i santi angeli, non in senso proprio, ma per una qualche *similitudo*, devono amare, gioire, e realizzare, senza imperfezione o

¹ Cf. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea. Translatio lincolniensis* cit., I, 13, [1102a 25-1103a 3, pp. 160-162], in partic. 1102b 39-31, pp. 161-162: «Videtur autem utique et irrationale, duplex. Plantativum quidem enim, nequaquam communicat ratione. Concupiscibile vero et universaliter appetibile participat aliquantulum secundum quod exaudibile est ei et obedibile». Sulla psicologia dell'*Ethica*, parte razionale e irrazionale dell'anima, si veda specialmente René-Antoine Gauthier; cf. GAUTHIER, *La morale d'Aristote*, France 1973, pp. 38-46.

² Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 43: «Et ideo corruptis his viribus per corruptionem organi sui neque reminiscitur aliquid neque amat. Iste enim *passiones* et *operationes non erant intellectus secundum se, sed erant communes animae cum corpore, quae sunt vires communicantes corpori, ut praedictum est*».

³ *Ibid.*, p. 43, 50-55.

debolezza alcuna, quelle stesse attività¹. Del resto, tuttavia, non era lo stesso Aristotele ad argomentare, sul piano filosofico, che la vita in assoluto migliore e più nobile di tutte, quella che agli uomini è concessa solo per brevi istanti, appartiene sempre e perfettamente e nobilmente a quell'*intelligentia intelligentiae* che svolge l'attività, in cui consiste la stessa *beatitudo* dell'*homo*, eternamente e ininterrottamente²?

Si possono certamente sottintendere ambedue le preoccupazioni in Tommaso, e cioè quella del *sapiens* in senso lato, e quella del *sapiens theologus* che, per difendere dagli *errores* la *sacra doctrina*, si occupa di quelle stesse *disciplinae* attraverso cui alcuni erranti vorrebbero incrinare il castello della fede, per dimostrare che non esiste alcuna contraddizione in seno alla *veritas*. Infatti, l'Aquinate è un *doctor* dell'*ordo fratrum praedicatorum*, e quindi ambedue queste preoccupazioni, e questi compiti, fanno parte delle sue scelte, della sua formazione e della sua carriera. Ed è possibile anche che i *magistri*, che sono dei *religiosi* esattamente come gli altri, avvertano questa forte preoccupazione. Ma si andrebbe veramente fuori strada, compiendo queste considerazioni, perché non è primariamente in gioco la *fides* nei commenti aristotelici: è la *ratio* quella che è in gioco, ed è solamente attraverso la *ratio* che si può salvare la *ratio*, non attraverso la *fides*. Dunque, se anche Riccardo, Adamo, Alberto e Tommaso facessero questo, lo farebbero in accordo ai *principia philosophiae*. E infatti, anche l'Aquinate esorta a intendere in modo duplice l'*appetitus* argomentando razionalmente la determinazione della *sententia* del Filosofo.

In effetti, c'è senz'altro un *appetitus sensitivus*, il cui oggetto è il desiderabile e il dilettevole, così come il dilettevole con la ragione di *altitudo* nell'*appetitus irascibilis*³, e in questo *appetitus* c'è sicuramente, come ha chiarito anche in precedenza, un *motus* corporeo da parte del *coniunctus*⁴. Tuttavia, c'è anche un *appetitus intellectivus* che ha come oggetto il *bonum universalis*, e che non

¹ TOMMASO, *Prima secundae Summae Theologiae*, q. 22, a. 3, ad. 3, in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. VI, Romae 1891, p. 171: «Ad tertium dicendum quod amor et gaudium et alia huiusmodi, cum attribuuntur Deo vel angelis, aut hominibus secundum appetitum intellectivum, significant simplicem actum voluntatis cum similitudine effectus, absque passione. Unde dicit Augustinus, IX *de Civ. Dei*: Sancti angeli et sine ira puniunt, et sine miseriae compassione subveniunt. Et tamen istarum nomina passionum, consuetudine locutionis humanae, etiam in eos usurpantur, propter quandam operum similitudinem, non propter affectionum infirmitatem».

² Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio anonyma* cit., XII, 7, 1072b 25-30, p. 214, 17-23: «Si ergo sic se habet, ut nos quando, Deus semper, mirabile; quodsi magis, mirabilis. Habet autem sic. Et vita existit; nam intellectus actus est vita, sed illud actus; sed et actus secundum se illius est vita optima et sempiterna. Dicimus autem Deum esse animal sempiternum nobilissimum, quare vita et semper continua, sempiterna inest Deo; hoc enim est Deus».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia libri ethicorum* cit., II, 5, p. 90, 70-75.

⁴ Cf. ID., *Sententia libri de anima* cit., I, 10, p. 51: «Et prout sunt in appetitu sensitivo et sic habent motum corporalem coniunctum (...)».

implica alcun movimento del *coniunctus*, e che si trova anche nelle *substantiae separatae*¹. E allora, non è necessario che l'*amor*, l'*odium* e il *gaudium* debbano essere annichiliti con la *corruptio* del *corpus*, ma solo se le intendiamo secondo un *appetitus sensitivus*. L'altro *sensus*, infatti, e cioè secondo l'*appetitus intellectivus*, consente di trarre un'altra *conclusio* e un'altra interpretazione.

(-). Questo è il modo in cui, in alcuni casi, i *magistri*, Alberto e Tommaso, in conseguenza dell'appartenenza a una stessa congerie, e una stessa cultura aristotelica, interpretano il Filosofo. La *fides*, per esprimersi propriamente, rimane altrove.

p) *Homerum ex modernis: le analogie con la disputatio medievale*

17. Sextam rationem ponit cum dicit: *Accidet autem Empedocli etc.*, que talis est. Adhuc etiam ex dicta positione, scilicet quod simile cognoscatur simili, accidit aliud inconueniens Empedocli, hoc videlicet quod deus sit insipientissimus omnium animalium. Quod ex hoc sequitur. *Sciendum* enim quod, sicut dictum est, Empedocles posuit omnia ista inferiora esse composita ex quatuor elementis et ex lite et amicitia; et generatio et corruptio in rerum provenit ex istis duobus, scilicet lite et amicitia; celum vero dixit esse deum et dixit quod erat compositus ex quatuor elementa et amicitia, set non ex lite, et ideo est incorruptibilis. Si ergo simile cognoscitur ex simili, cum deus non sit compositus ex lite, non cognoscet litem et sic erit simplicior ceteris animalibus, que cognoscuntur litem, cum sint composita ex ea².

(*Div. text.*). Secondo la *divisio textus* dell'Aquinate, Aristotele, dopo aver evidenziato che gli *antiqui philosophi* sono arrivati in tre modi alla conoscenza dell'anima, vale a dire attraverso il movimento³, la conoscenza e l'essere incorporalissimo, e dopo aver 'disputato' contro i sostenitori del movimento e del *quid* incorporalissimo e massimamente semplice⁴, in prossimità delle linee 409b 18-411a 7, 'disputa' invece contro i sostenitori della via di determinazione dell'anima attraverso la conoscenza⁵.

¹ Cf. *ibid.*, III, 5, p. 227, 244-245.

² TOMMASO, *Sententia*, I, 12, p. 59, 130 ss.

³ Cf. *supra*, 1m, 1n, 1o.

⁴ Cf. *Sententia* cit., I, 11, pp. 53-56.

⁵ ARISTOTELE, *Translatio nova*, 409b 18- 25, p. 57: «Tribus autem modis traditis, secundum quos diffiniunt animam, alii quidem maxime motivum enunciaverunt in movendo se ipsum, alii autem corpus subtilissimum aut incorporalissimum aliorum. Hec autem quas dubitationes et subcontrarietates habent, preterivimus fere; relinquitur autem considerare quomodo dicitur ex elementis ipsam esse. Dicunt quidem enim quatinus senciat ea que sunt unumquodque cognoscat»; cf. *Translatio vetus* cit., pp. 130 ss.

Quorum positio fuit quod anima cognosceret res omnes et, quia cognitio fit per assimilationem, quasi hoc divinantes dicebant animam ad hoc quod omnia cognosceret esse compositam ex omnibus et quod similitudo omnium rerum esset in anima secundum proprium modum essendi¹.

La posizione di questi *philosophi* è stata rappresentata principalmente da Empedocle, che aveva sostenuto che, poiché le *res* sono costituite dagli *elementa*, e l'anima le conosce tutte, ma la conoscenza non è possibile se non dal simile in rapporto al simile, allora l'anima dev'essere composta dagli *elementa*. Così Aristotele 'disputa', in questa sezione, specialmente contro di lui². E secondo l'Aquinate lo fa per mezzo di «decem rationes», vale a dire dieci argomentazioni che vengono di conseguenza estratte e ordinatamente riformulate una ad una nel corpo della *Sententia*³.

Ora, c'è una sola pratica didattica medievale che corrisponde a questo particolare modo di procedere, ed è, come ha evidenziato Olga Weijers, la *disputatio*. In effetti, Aristotele, come i *magistri* e Tommaso ripetono senza sosta «*disputat contra eos*», cioè, difficile dire se in senso letterale o figurato nella loro concezione, si cimenta nella stessa pratica della *disputatio*, come fanno i *magistri*, i *lectores* e gli *studentes* nelle università e negli *studia* degli ordini mendicanti. D'altra parte, non ci si deve stupire, se tracce della *disputatio* siano presenti non solo nei commenti in forma questionativa⁴, ma anche nelle *expositiones* e nelle *sententiae*, piuttosto che, in un certo senso, anche nelle parafrasi di Alberto Magno. In effetti, gli statuti della facoltà delle arti sono pieni di allusioni a dispute di tutti i generi: quelle che coinvolgono i *magistri*, i baccellieri e anche quelle che comprendono l'intervento degli *studentes*⁵. Di conseguenza, riferirsi a ciò che fa Aristotele con questo termine è, per i commentatori latini, costantemente coinvolti in queste pratiche, forse quasi

¹ *Ibid.*, p. 58, 10-15.

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 409b 25-401a 1, p. 57: «Necessarium autem est accidere multa et impossibilia rationi. Ponunt enim cognoscere simile simili, tanquam ac si animam res ponentes. Non sunt autem hec sola, multa vero et alia, magis autem fortassis infinita numero que sunt ex hiis (...)»; cf. *ibid.*, 410a 27-410b 2: «Multas autem dubitationes et difficultates habente ipso dicere, sicut Empedocles, quod corporeis elementis singula cognoscuntur et ad simile testatur quod nunc dictum est»; cf. *ibid.*, 410b 4-7: «Accidet autem Empedocli insipientissimum esse deum (...)».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 58, 27-28: «Improbatur autem opinio Empedocli decem rationibus (...)»; cf. *ibid.*, pp. 58-61. Di conseguenza, la *sententia* viene divisa in dieci *partes*.

⁴ Commenti che, in accordo a Olga Weijers, riflettono di fatto la forma della *disputatio*; cf. WEIJERS, *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris* cit., p. 51: «Quoi qu'il en soit, il me semble qu'au XIII^e siècle les commentaires composés de questions reflètent un genre de disputes, non publiques, entre le maître et ses propres étudiants».

⁵ Cf. *ibid.*, p. 48: «Bref, les statuts sont remplis de mentions de disputes de tout genre: celles qui dirigent les maîtres comme partie de leur enseignement, soit à caractère privé, dans leur propre écoles, soit à caractère public et solennel; celles que doivent soutenir les *determinatores* pendant la Carême suivant l'examen du baccalauréat et celles de nouveaux maîtres pendant quarante jours après leur *inceptio*; puis, celles qui se passent à l'occasion des examens mêmes».

inevitabile. In questo senso, Sten Ebbesen parla di una attualizzazione del contesto aristotelico antico al contesto scolastico universitario. E il punto di vista dello studioso è condivisibile, sebbene sia difficile stabilire univocamente se i *magistri*, Alberto e Tommaso impieghino queste pratiche interpretative a scopo illustrativo, o ritengano veramente che Aristotele 'disputi' esattamente secondo i loro costumi. La stessa difficoltà riguarda, come detto, la *divisio textus*. È difficile stabilire se la *divisio* sia uno «schematismo» seguito ciecamente da Aristotele, oppure, come risulta in diversi casi, soltanto uno «schematismo» illustrativo adeguabile al testo aristotelico. In questo stesso luogo, la *Sententia* di Adamo di Buckfield ne costituisce probabilmente un'altra prova:

Prima pars adhuc dividitur in duas, in quarum prima destruit opinionem illorum simul. In secunda, ut ibi, «inconveniens autem», sigillatim et divisim disputat circa singula partes illius opinionis. Vel potest dici quod in prima parte disputat contra ipsam opinionem in se. In secunda parte contra radicem et fundamenta ipsius. Et non multum refert¹.

In effetti, come per Tommaso la *disputatio* di Aristotele comprende dieci *rationes*, così, per Adamo, può svilupparsi altrimenti. E dunque, nella prima parte, Aristotele confuta le opinioni 'in generale', e poi 'in particolare' e in modo 'preciso'. Quale che sia la verità sulla natura dello «schematismo» rappresentato dalla *divisio textus*, se puramente confessionalizzante e teoreticizzante, oppure illustrativo ed euristico, quello che si può osservare con una certa sicurezza è tuttavia che, nei commenti in forma di *sententia*, il *processus* del Filosofo viene descritto come quello di una sorta di *respondens* che formula degli argomenti per refutare le *opiniones* erronee dei suoi avversari, e cioè degli *antiqui philosophi*. Ora, però, per confutare le *opiniones* contrarie alla propria *determinatio*, bisogna servirsi di argomentazioni chiare e intelligibili: condizione, quest'ultima, che non sempre è soddisfatta dal testo aristotelico. Dunque, i commentatori medievali si preoccupano di riformulare in modo inequivoco, rigoroso, e riconducibile a schemi argomentativi noti e compatibili con quelli di una *disputatio*, il testo spesso laconico e disorganico delle *translationes* del Filosofo.

In effetti, non può essere una vera *disputatio* quella in cui il *magister* o un *respondens* refuta gli argomenti proposti dagli *studentes* in modo poco intelligibile². Di conseguenza, il compito del commentatore sembrerebbe essere quelle di restituire le *rationes* aristoteliche in modo chiaro, sistematico e incluso in una buona organizzazione del *textus*. Adamo, come detto, sceglie la bipartizione, Tommaso sceglie invece di enumerare le *rationes* e di riformularle e sintetizzarle

¹ ADAMO, *In De An.*, I, Pars 5, nn. 4-5.

² WEIJERS, *La 'disputatio'* cit., p. 97: «Le maître donnait sa solution de façon argumentée et détaillée, et démontrait ensuite en quoi les arguments contraires étaient faux ou superflus».

precisamente una per una.

(*Exp.*). Ora, uno degli argomenti con cui Aristotele disapprova e refuta la posizione di Empedocle, presente anche nella *Metaphysica*¹, è quello con cui riduce l'opzione elementarista all'assurdo dell'insipienza del dio («accidit huic scientissimum deum minus prudentem esse...»).

Accidit autem Empedocli et insipientissimus esse deum: solus enim elementorum non cognoscit discordiam, mortalia autem omnia, ex omnibus enim unumquodque est².

Et contigit Empedocli attribuere Deum maxime ignorantie; ipse enim solus nescit de elementis hoc unicum, scilicet litem; animal vero mortale scit ea omnia; omne enim animal fit ex omnibus illis³.

Accidit autem et Empedocli insipientissimum esse deum: solus enim elementorum unum non cognoscet, discordiam; mortalia autem omnia, ex omnibus enim unumquodque est⁴.

Lo schema argomentativo non è dei più chiari. Viene dichiarata assurda la conclusione, e poi sono introdotte in maniera abbreviata e abbastanza lacunosa la seconda e la prima premessa dell'argomento. Già Averroè, nel suo *Commentarium*, aveva migliorato drasticamente la comprensione del *textus* e dell'argomento. Non si capisce, infatti, una delle premesse, e la più imporante: perché il dio debba, in accordo a Empedocle, ignorare la discordia, mentre i mortali, al contrario, conoscono tutte le cose:

Contigit enim ei secundum suum sermonem ut non sciant de elementis, que sunt apud ipsum sex, nisi quinque tantum, scilicet quatuor elementa et amicitiam, et quod nesciat litem. Animal autem mortale scit sex, quia apud ipsum componitur ex omnibus⁵.

¹ ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio anonyma* cit., III, 4, 1000a 25-1000b 5, p. 53 (AL, XXV/2): «[Empedocles] ponit enim principium quoddam causam corruptionis odium, videbitur autem nichil minus et hoc generare extra unum; nam omnia ex hoc sunt preter deum. Dicit ergo: «Ex quibus omnia et quecumque sunt et quecumque erunt, et arbores pullulaverunt et viri et femine, bestieque et vultures et auqa nutriti pisces, et dei longevi». Et preter hec palam quia si non esset in rebus, essent unum omnia, ut ait; nam quando conveniunt, tunc «ultimum scit odium». *Propter quod et accidit ei felicissimum deum minus prudentem esse aliis; non enim cognoscit elementa omnia; nam odium non habet, notitia vero similis simili*». Cf. si veda anche la *Translatio composita sive 'vetus'*, 1000b 2-3, p. 138 (AL, XXV): «Unde et accidit huic scientissimum deum minus prudentem esse».

² ID., *Translatio vetus*, 410b 4-7, p. 131.

³ *Translatio Scoti* cit., p. 108.

⁴ *Translatio nova* cit., p. 57.

⁵ AVERROÈ, *Commentarium*, I, 80, p. 108, 15-20.

Secondo Averroè ciò si verifica perché il dio non conosce, dei sei *elementa* di cui Empedocle ritiene costituite tutte le *res*, che cinque soltanto, vale a dire i quattro *elementa* e l'*amicitia*, mentre ignora la «lite», che viceversa è nota a tutti gli animali mortali in quanto tali, e cioè in quanto sono essi stessi composti da tutti i sei gli *elementa*. Ora, le cose devono stare così, perché Empedocle ha identificato il dio con l'orbe celeste, e gli orbi celesti si muovono sempiternamente senza conoscere alcun tipo di corruzione, o lite, ma solo ed esclusivamente *amicitia* («et ideo reputabat ipsum esse immortalem; lis enim est causa corruptionis»)¹. Di conseguenza, il dio/orbe celeste non può conoscere la lite secondo Empedocle, né esserne costituito in quanto incorruttibile e immortale. Ne segue ulteriormente che, secondo Aristotele, il dio dovrà essere più insipiente dei mortali i quali, al contrario, soggetti alla corruzione, e dunque anche consapevoli di essa, - se è vero che, come detto, per i presocratici il simile conosce il simile -, conosceranno anche la lite.

(*Sent.*) Più o meno questa stessa argomentazione viene formulata da Adamo di Buckfield, che è uno dei commentatori più rigorosi, quando si tratta, come dice lui, di «dare rationem», oppure di decostruire analiticamente il *processus Aristotelis*:

Adhuc autem accidit proprium inconueniens Empedocli. Necesse enim habet secundum suam positionem suppositam ponere Deum insipientissimum omnium, cum solus Deus de numero sex elementorum quae posuit Empedocles tantum cognoscit quinque, scilicet quatuor elementa materialiam et amicitiam, eo quod ex ipsis constituitur secundum ipsum. Litem autem non cognoscit, cum non constet ex lite, cum lis sit causa corruptionis. Mortalia autem omnia sex elementa (...). Et ita insipientior Deus quam mortalia, quod est inconueniens².

L'argomento è ora dunque rigorizzato dai commentatori medievali, dato che non solo esplicitano ed enucleano le premesse argomentative di Aristotele, ma sottolineano anche l'assurdo, vale a dire l'*inconueniens* o l'*impossibilitas*, come nel caso di Alberto Magno, che è, il certa misura, più vicino a Tommaso che ai commentatori della *Vetus*.

Sequitur autem adhuc secundum *Empedoclem*, quod celum, quod ipse dixit *esse deum* sit *insipientissimum*, quia ipse dixit, quod celum non componitur nisi ex quinque, hoc est, ex igne, aëre, aqua, terra et concordia, et ideo, quia ex discordia non componitur, ideo similitudinem ad discordiam non habet, et ignorat discordiam³.

¹ Cf. *ibid.*, p. 109: «Et dii quod Empedocles opinatur esse compositos ex quatuor elementis sunt orbes; opinatur enim orbes esse deos et compositos ex quatuor elementis et amicitia».

² ADAMO, *In De An.*, I, 5, n. 13.

³ ALBERTO, *De anima*, I, 2, 12, p. 49, 35-40.

(Not.). D'altra parte, anche Tommaso sottolinea l'importanza della posizione di Empedocle, in quanto cioè Aristotele intende confutarlo con questa argomentazione («scilicet quod simile cognoscatur simili»)¹. Se infatti Empedocle ha posto tutte le *res* inferiori come composte dei quattro *elementa*, più la *lis* e l'*amicitia*, che sono i principi della generazione e della corruzione², mentre ha sostenuto che il cielo è il dio e ha detto che, in quanto tale, doveva essere composto soltanto dai quattro *elementa* e dall'*amicitia*, dal momento che è incorruttibile; dunque, ribadisce l'Aquinate, se il simile non è conosciuto che dal simile, allora, poiché il dio non è composto dalla *lis*, non la conoscerà *simpliciter* rispetto a tutti gli altri animali³.

(-). In tal modo, la lacunosità delle argomentazioni di Aristotele viene completamente colmata dai *magistri*, da Alberto e da Tommaso, e non solo, come evidenziato sulla base del ricorso, già presente in Averroè, alla *Metaphysica* di Aristotele, ma anche attraverso una riarticolazione degli argomenti che, nella *littera*, si presentavano in uno stato troppo lacunoso perché Aristotele potesse essere un *magister* medievale che refuta sistematicamente, e rigorosamente, le *opiniones* erronee degli *antiqui philosophi*, come nel corso di una *disputatio* con i suoi *studentes*.

q) Homerum ex Hesiodo: *l'impiego della historia nei commenti aristotelici di Tommaso*

18. Sciendum est autem quod Orpheus iste fuit unus de primis philosophis qui erant quasi poete theologi, loquentes metricè de philosophia et de deo, et fuerunt tres tantum, scilicet Museus, Orpheus et quidam Linus. Et iste Orpheus primo induxit homines ad habitandum simul et fuit pulcherrimus contionator, ita quod homines bestiales et solitarios reduceret ad civilitatem (...). Post hos vero tres, fuerunt septem sapientes, quorum unum fuit Thales⁴.

All'altezza del capoverso 410b 16, Aristotele mette in evidenza l'errore più grave compiuto dagli *antiqui philosophi* che determinavano l'anima attraverso la conoscenza e il movimento: le loro definizioni di anima, in effetti, non riuscivano a includere nella comprensione della loro *ratio* la natura

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 12, p. 59: «Adhuc etiam ex dicta positione, scilicet quod simile cognoscatur simili, accidit aliud inconueniens Empedocli, hoc videlicet quod deus sit insipientissimus omnium animalium».

² Cf. *ibid.*, p. 59: «Sciendum enim quod, sicut dictum est, Empedocles posuit omnia ista inferiora esse composita ex quatuor elementis et ex lite et amicitia; et generatio et corruptio in rerum provenit ex istis duobus, scilicet lite et amicitia»; cf. anche ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio anonyma* cit., 1000b 5-15, p. 53, 20-25: «Sed unde ratio, hoc etiam palam, quia accidit ei odium non magis corruptionis quam existendi causam; similiter autem amor existendi, colligens enim in unum corrumpit alia».

³ Cf. *ibid.*, p. 59: «Si ergo simile cognoscitur ex simili, cum deus non sit compositus ex lite, non cognoscet litem et sic erit simplicior ceteris animalibus, que cognoscuntur litem, cum sint composita ex ea».

⁴ Cf. ID., *Sententia*, I, 12, pp. 60-61, 198-215.

delle *plantae* e di alcune specie di *animalia*. D'altra parte, ad aver commesso questo errore non è stato solo Empedocle, alla cui posizione il Filosofo si rivolge nel corso delle linee 409b 18-411a 22, ma anche Orfeo, la cui dottrina i *magistri artium* e Alberto cercano di spiegare in accordo alle informazioni fornite loro dal *Commentarium* averroiano. Viceversa, per introdurre ed evidenziare la posizione di Orfeo, Tommaso ricorre, come farà anche negli anni successivi, commentando la *Metaphysica*, alle notazioni storiche e cronologiche presenti nel *De civitate Dei* di Agostino, evidenziando l'impiego di un ulteriore dispositivo disciplinare nei commenti aristotelici, rispetto ai *magistri artium*, e il cui utilizzo, sotto un certo punto di vista, permette di osservare la formazione di *doctor sacrae scripturae* dell'Aquinate.

(*Sent.*). Secondo il Filosofo, il difetto più grave della *opinio* di coloro che consideravano e definivano l'anima attraverso il movimento e la conoscenza è che, con le loro definizioni, non riuscivano a rendere ragione di ogni anima («de omni anima»), dal momento che non tutti gli animali si muovono di moto locale, oppure sono dotati di sensazione e di conoscenza, ma solo alcuni¹. Per correggere questo difetto, Aristotele introdurrà, all'inizio del secondo libro, una definizione più universale e più comprensiva, in grado di rendere ragione delle caratteristiche che appartengono alle piante e agli animali che gli *antiqui philosophi* avevano ignorato². In accordo a questa comprensione del testo, i commentatori chiariscono che uno degli *errores* di Empedocle e degli altri *philosophi*, verso cui si scaglia Aristotele nella sua 'disputatio', è che questi non sono stati capaci di considerare l'anima 'universalmente':

Considerantes de anima penes cognitionem et sensum non loquuntur de omni anima, et hoc quia plura sunt animata, ut plantae, quae sic non moventur secundum locum, similiter nec movent se aut cognoscunt. Multa etiam sunt animalia quae carent cognitione, ad minus intellectiva. Unde patet quod sic adhuc considerantes de anima non considerant de anima universaliter³.

Anche concedendo loro che ogni animale è dotato di senso e di intelligenza, facendo del senso e

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 410b 16-27, p. 131: «Omnes autem, ex eo quod cognoscit et sentit anima que sunt, ex elementis dicentes ipsam et magis motivum, non de omni dicunt anima. Neque enim sciencia omnia motiva. Videntur enim quedam esse manencia animalium secundum locum, et tamen videtur hoc solo motivum movere anima corpus. Similiter autem et quicumque intellectum et sensitivum ex elementis faciunt. Videntur autem plante vivere non participant loci mutatione neque sensu, et animalium multa ingelligenciam non habere. Si autem aliquis et hec segregaverit posueritque intellectum partem aliquam anime, similiter autem et sensitivum, neque utique sic dicet de omni anima neque de tota neque de una»; cf. *Translatio nova* cit., pp. 57-58.

² Cf. ID., *Translatio*, 412b 4-17, p. 148: «Si autem aliquod commune in omni anima oportet dicere, erit utique actus primus corpori phisici organici (...)».

³ ADAMO, *In De An.*, I, Pars 5, n. 20.

dell'intelligenza una sola cosa, ancora i *philosophi* che considerano l'anima secondo il senso e la conoscenza ignoravano l'anima nella sua universalità, trascurandone le proprietà e le caratteristiche che gli attribuivano i *philosophi* che la consideravano dal punto di vista del movimento, dato che la conoscenza e il movimento sono un'altra cosa¹. Ma questi faranno esattamente come Orfeo che, in accordo ad Aristotele², ha sostenuto, nei suoi versi poetici, che l'anima entra nel *corpus* di tutto ciò a cui appartiene la respirazione, essendo essenzialmente il respiro dei viventi. Infatti, Orfeo non ha parlato di ogni anima, dal momento che le anime delle piante non respirano.

Ipse enim non locutus est de omni anima, quoniam non de anima plantarum, cum plantae non respirent, eo quod non habent hanelitum, quamvis habeant animam. Nec etiam locutus est de anima omnis animalis, cum non omnia animalia respirent, quia carentia sanguine non. «Anhelans enim et respirans est animal ambulans et sanguinem habens, ut vult Commentator (...)»³.

Di conseguenza, questa si rivela essere una delle problematiche più dirimenti della *scientia* dell'anima, per Adamo, ma anche per Alberto: trovare una definizione di anima sulla base di una considerazione che sia il più possibile universale; e dunque, sufficiente a rendere ragione delle caratteristiche delle diverse specie dei viventi.

Si autem aliquis intellectum et sensum segregaverit, ita quod sint diversae partes animae eiusdem, et concesserit, quod ista anima intelligens et sentiens habet suum intelligere et suum sentire ex elementis, ex quibus est: non est adhuc sermo perfectus. Iste enim sermo non est de omni anima, quia non est de vegetativa, neque est de tota anima, quia non est de motivum secundum locum, quod est pars omnis animae habentis intelligentiam et sensum: neque est de una anima, quaecumque sit illa, quia nulla talis est omnino quae tantum intelligat et sentiat et nihil aliud operetur (...)»⁴.

¹ Cf. ADAMO, *In De An.*, I, Pars 5, n. 21: «Adhuc quamvis concedatur eis omne animal esse intelligens, et ita intellectum esse idem et sensum, adhuc considerantes de anima penes cognitionem et sensum non considerant de anima universaliter considerantes de anima penes motum, cum alia sit natura cognitionis et motus. Immo considerant ipsi de anima sicut Orpheus in suis carminibus, qui dixit ipsam ingredi corpus ex toto aere continente per respirationem (...)».

² ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 410b 27-411a 2, p. 132: «Hoc autem sustinuit et que est in Orpheicis vocatis carminibus ratio: dicit enim animam ex toto ingredi que fertur a respirantibus ventis; nec possibile autem plantis hoc accidere neque animalium quibusdam, si quidem non omnia respirant. Hoc autem latuit hoc opinantes».

³ ADAMO, *In De An.*, cit., n. 21. Cf anche AVERROÈ, *Commentarium*, I, 84, p. 113: «Iste enim non loquitur de omni anima, quia plante habet animam, tamen non habent anelitum; et similiter pluria animalia. Anelans enim est animal ambulans habens sanguinem, ut dictum est in Animalibus».

⁴ ALBERTO, *De anima*, I, 2, 12, p. 50, 22-65.

Se anche, afferma Alberto, ricorrendo parola per parola al testo aristotelico, qualcuno separasse l'*intellectus* e il *sensus*, in modo tale che costituissero diverse parti della stessa anima, e concedesse che questa anima «*intelligens et sentiens*» ha il suo *intelligere* e il suo *sentire* dagli *elementa* di cui è costituita, il *sermo*, cioè il discorso definitorio, non sarebbe perciò completo, perché non comprenderebbe: 1) né ogni anima, perché l'*anima vegetativa* non sente né conosce, sebbene Isac Israeli, nel *De elementis*, abbia sostenuto che anche le piante sono dotate di una forma di sensazione; 2) né tutta l'anima nella sua globalità, perché questo *sermo* non si applicherebbe alle anime dotate anche di motività secondo il luogo, caratteristica che, come specifica Averroè, è propria di tutte le anime che hanno il senso e l'intelligenza; 3) né, infine, comprenderebbe ciascuna anima presa nella sua singolarità, perché non esiste nessuna anima che intenda e senta soltanto, senza disporre anche di funzioni vegetative e di motività.

Ora, queste stesse difficoltà sono incontrate dall'opinione rinvenibile nei versi di Orfeo. E in questo caso, Alberto si sofferma, più che Adamo e gli altri *magistri*, sulla posizione dottrinale del filosofo antico, discostandosi significativamente dalla lettura di Averroé¹:

Hic enim dixit, quod totum id quod nos continet, hoc est aër, quod est plenum diis, quos vocavit animas quae ingrediuntur et afferunt ad nos a respirantibus ventis per anhelitum: dulciorem tamen esse animam zephiri quam aliorum ventorum, eo quod nubes tollat et molliat auram: is enim non de omni anima dixit, sicut neque alii: quia non est possibile hoc accidere plantis (...), quia non respirant nisi animal ambulans multum habens sanguinem².

In effetti, non solo Orfeo ha sostenuto che tutto ciò che non contiene aria, o in cui l'aria non penetra e non fuoriesce, non ha un'anima, ma che, siccome l'anima è aria, e quindi 'vento', e ci sono venti più nobili come lo zefiro che allontana le nubi e addolcisce l'aria, così non solo il poeta non parla di ogni anima, ma di anime ancora più particolari e insufficienti a formare un discorso perfetto che ne riesca a comprendere tutte le caratteristiche.

(*Not.*). Questa aggiunta rende ancora più manchevole l'*opinio* di Orfeo di cui, da ultimo, neanche il Teutonico, che generalmente lo fa, fornisce al lettore alcuna altra informazione. Tutto il contrario avviene, invece, stavolta nella *Sententia* dell'Aquinate, che si sforza di collocare cronologicamente questo *philosophus* e la sua dottrina in una cronologia ordinata e comprensibile. In effetti, Orfeo è, spiega Tommaso, richiamando il *De civitate Dei* di Agostino³, uno dei primi

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 84, pp. 112-113.

² ALBERTO, *De anima* cit., p. 50, 65-80.

³ AGOSTINO, *De civitate Dei*, XVIII, 14, PL 41, 13-803, ed. E. Hoffman, Pragae - Vindobonae - Lissiae 1899 (CSEL, 40/2), p. 285, 15 ss.: «Per idem temporis intervallum extiterunt poete, qui etiam theologi dicerentur, quoniam de

philosophi che erano come dei «poeti theologi», in quanto parlavano di *philosophia* e di dio attraverso la poesia. Questi, prosegue, sono stati soltanto tre: Orfeo, Museo e un certo Lino, vissuti tutti e tre prima dei sette *sapientes*, uno dei quali fu Talete («*post hos vero tres, fuerunt septem sapientes, quorum unus fuit Thales*»)¹.

(*Paral.*). Queste precisazioni cronologiche non caratterizzano solo l'inizio dell'attività di commentatore di Tommaso, ma anche quella più tarda. In effetti, nel commento al primo libro della *Metaphysica*, proprio nei capitoli in cui Aristotele introduce le posizioni dei primi *philosophi* e di Talete in particolare, Tommaso replicherà il procedimento, aumentando la precisione dei riferimenti cronologici, sempre sulla scorta del *De civitate dei*, in cui Agostino cerca di dimostrare l'anteriorità storico-cronologica della tradizione giudaico-cristiana a quella della cultura greca. Un problema autoritativo e veritativo, a livello teologico, molto sentito in età tardo-antica.

Ad cuius evidentiam sciendum est, quod apud Graecos primi famosi in scientia fuerunt quidam poete theologi, sic dicit, qua de divinis carmina faciebant. Fuerunt autem tres, Orpheus, Museus et Linus, quorum Orpheus famosior fuit. Unde, patet quod diu fuerunt ante Thaletem, et multo magis ante Aristotelem qui fuit tempore Alexandri².

Secondo Tommaso, che in ciò è evidentemente debitore delle notizie cronologiche riferite dall'Ipponate, come sottolinea René-Antoine Gauthier³, questi «poeti theologi» hanno dunque vissuto al tempo dei Giudei, laddove Talete al tempo di Romolo, mentre Socrate al tempo di Esdra, e Aristotele al tempo di Alessandro e dei Maccabei⁴. Questa associazione di fatti storici a vicende della Bibbia, i Re, i Consoli romani, piuttosto che con le Olimpiadi, è tipico delle Cronache dei Padri della Chiesa, e il suo impiego è consigliato particolarmente da Agostino nel *De doctrina christiana*.

dis carmina faciebant, sed talibus dis, qui licet magni homines, tamen homines fuerunt aut mundi huius, quem verus Deus fecit, elementa sunt aut in principatibus et potestatibus pro voluntate Creatoris et suis meritis ordinati (...). Orpheus, Museus, Linus. Verum isti theologi deos coluerunt, non pro dis culti sunt; quamvis Orpheum nescio quo modo infernis sacris vel potius sacrilegiis praeficere soleat civitatis inpiorum».

¹ TOMMASO, *Sententia* cit., I, 12, p. 61.

² ID., *In Metaph.* cit., I, 4, n. 83.

³ Cf. l'apparato della Leonina, p. 60, alla nota 198-202.

⁴ AGOSTINO, *De civitate Dei* cit., XVIII, 24, (CSEL, 40/2), p. 300, 19-25: «Eodem Romulo regnante Thales Milesius fuisse perhibetur, unus et septem sapientibus, qui post theologos poetas, in quibus Orpheus maxime omnium nobilitatus est, σοφῶί appellati sunt, quod est latine sapientes. Per idem tempore decem tribus, quae in divisione populi vocatae sunt Israel, debellatae a Caldaeis et in eas terras captivae ductae sunt, remanentibus in Iudaea terra duabus illis tribus, quae nomine Iudae vocabantur sedemque regni habebant Hierusalem».

Quidquid igitur de ordine temporum transactorum indicat ea quae appellantur historia, plurimum nos adiuvat ad libros sanctos intelligendos, etiamsi praeter ecclesiam puerili eruditione discantur. Nam et per olympiades et per consolum nomina multa saepe quaeruntur a nobis, et ignorantia consulatus (...)¹.

Nei commenti aristotelici, Tommaso sembra dunque rivelare la sua formazione di teologo, e in particolare di *doctor sacrae scripturae*². Del resto, non si vede in che modo, per questo motivo, Tommaso debba cristianizzare Aristotele, se non anzi aumentare la qualità e il livello della sua *sententia*, assicurando anche una comprensione diacronica del testo e della dottrina aristotelica e dei suoi predecessori. D'altra parte, l'approfondimento dottrinale non ne viene granché minacciato. E infatti, come Alberto Magno, anche Tommaso ricostruisce, per mezzo di una *auctoritas* aristotelica, la posizione noetica di Orfeo.

Hic ergo Orpheus volebat quod totus aer esset animatus et anima quedam et quod anima corporum vivencium nichil aliud est nisi illud quod animal attrahit de aere animato per respirationem; et hoc dicebat metricè³.

Di conseguenza, anche l'argomentazione, e cioè la *ratio*, di Orfeo è caratterizzata dallo stesso errore di quella di Empedocle e degli altri *philosophi*, e questo fatto è stato tralasciato da tutti coloro che hanno sostenuto le predette *opinionēs*.

(-). Risulta dunque chiaro che, benché alcuni tratti dell'esegesi tommasiana lascino intravedere la sua formazione, questa non pregiudica affatto il valore dell'interpretazione sotto il profilo filosofico. Al contrario, ne eleva la qualità e la precisione sotto il profilo dottrinale, esattamente come nel caso dell'approfondimento della dottrina dell'anima del mondo nel Timeo di Platone.

¹ ID., *De doctrina christiana* cit., II, XXVIII, 42.

² Cf. anche TOMMASO, *In Metaph.*, I, 4, n. 77: «Dicit ergo quod Thales princeps talis philosophiae, idest speculativae, dixit aquam esse primum verum principium. Dicitur autem Thales speculativae philosophiae princeps fuisse, quia inter septem sapientes, qui post theolohos poetae fuerunt, ipse solus ad considerandum verum causas se transtulit, aliis sapientis circa moralia occupatis. Nomina septem sapientes sunt ista. Primus Thales Milesius tempore Romuli, et apud Hebraeos tempore Achaz regis Israel. Secundus fuit Pittacus Mitylenaeus, apud Hebraeos regnante Sedechia, et apud Romanos Tarquinio Prisco (...)». Dove è apparente l'uso della «historia», o cronologia, nella spiegazione della *littera* della *Metaphysica* di Aristotele. Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio anonyma* cit. 983b 20-984a 15, pp. 13-14 (AL, XXV/2).

³ ID., *Sententia* cit., I, 12, p. 61, 220-225.

r) *Homerum ex Homero: caratteristiche dell'officium sapientis nel De anima di Alberto Magno*

19. Sciendum est autem quod operationes anime, scilicet sentire, intelligere, appetere, moveri secundum locum et augeri, possunt dupliciter accipi. Quia vel secundum modum operandi, et sic sunt tres potencie anime et hiis attribuuntur huiusmodi actiones, potencie scilicet vegetabilis, sensibilis et intellectualis (...). Si autem accipiamus huiusmodi actiones secundum genera actionum, sic sunt quinque potencie, et sunt nutritivum, sensitivum, motivum secundum locum, appetitivum et intellectivum; actiones horum sunt sentiri, nutrirsi, moveri, appetere, intelligere¹.

All'altezza del capoverso 411a 26, per i commentatori della *Vetus*, dopo aver discusso le difficoltà incontrate dagli *antiqui philosophi* nella definizione dell'anima, Aristotele passa a trattare alcune *dubitationes* sollevate dalla noetica di Platone. A partire da Riccardo Rufo, il luogo del testo aristotelico diviene però anche il momento opportuno per discutere una ulteriore *difficultas*, sollevata dai *theologi* attivi nella prima metà del tredicesimo secolo, e cioè se le diverse *partes* dell'anima, ossia la *vegetabilis*, la *sensibilis* e la *rationalis* siano identiche *per essentiam*. Già Adamo di Buckfield, tra il 1240 e il 1245, osserva che la *quaestio* dell'unità dell'anima non è rinvenibile nella *littera* del Filosofo, ma nonostante ciò la discute, optando per una soluzione pluralista². Viceversa, Alberto Magno, nel quindicesimo capitolo del primo libro del suo *De anima*, sfrutta l'*error* di Platone e dei platonizzanti, per refutare le opzioni pluraliste adottate dai suoi contemporanei. La confutazione dell'*error* sembra risultare funzionale tanto alla determinazione della *sententia* dei peripatetici, quanto a ristabilire la *veritas* sul reale rapporto intrattenuto tra l'anima e le sue *potentiae*. D'altra parte, l'Aquinate, probabilmente secondo un modo di dividere il *textus* simile a quello segnalato da Goffredo di Aspall (1260 ca.)³, non discute più il problema dell'unità dell'anima nel primo libro, ma,

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 14, pp. 64-65, 6-26.

² Cf. su questa interpretazione della posizione di Adamo si veda in particolare Richard Dales; cf. R. DALES, *The problem of the rational soul*, Leiden - New York - Köln 1995, pp. 47-52.

³ In dettaglio, secondo Goffredo, non tutti i commentatori concepiscono la *difficultas* sull'unità dell'anima come pertinente al primo libro *De anima*, quanto piuttosto al secondo libro, dove Aristotele determina esplicitamente e secondo la sua *opinio* delle *partes* o *potencie* dell'anima; cf. GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.*, 1, in RICCARDO RUFO, *Sententia cum quaestionibus* cit., I, Pars sexta, p. 275, alla nota 237: «Quoniam autem cognoscere etc. (411a 26). Hic tangitur duae difficultates. Prima est an omnes partes sive potentiae ipsius animae sint eadem per essentiam, ut utrum sensitiva et intellectiva sint eadem per essentiam. Sed haec difficultas proprie pertinet ad secundum huius, ubi Aristoteles determinat de partibus sive potentiis animae, quamvis tamen a multis hic determinetur». Un esempio di questo modo di dividere il testo di Aristotele si trova già chiaramente nell'Anonimo di Gauthier; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 6, pp. 209-216: «Queritur utrum iste tres potencie secundum quod sunt in homine differant secundum substantiam vel non?». La stessa

presupponendo la sua interpretazione della *littera* aristotelica, e la sua opzione unitarista, comincia a esplicitare una prima enumerazione e un primo ordinamento delle *operationes* e delle *potencie* dell'anima, basato essenzialmente sulle divisioni aristoteliche del secondo libro. In breve, quello che, per i commentatori della *Vetus*, costituiva un luogo obbligato di determinazione della *veritas* relativamente allo statuto ontologico dell'anima, per Tommaso non lo è già più, o comunque non lo è in relazione alla sua personale interpretazione del primo libro *De anima*.

(*Div. text.*) In prossimità delle linee 411a 26-411b 30, l'Aristotele della *Vetus* e della *translatio* di Michele Scoto, oltre che della *recensio* di Moerbeke a disposizione di Tommaso, sembra porre due interrogativi di cruciale importanza: 1) se cioè l'anima conosca, senta, desideri, si muova, aumenti o diminuisca, secondo tutta se stessa, o piuttosto non agisca o patisca tutte queste azioni e passioni per diverse parti del *corpus*¹; 2) e se la vita sia o inerisca a una in particolare di queste parti, o sia in molteplici di esse, o in tutte, o infine per una qualche altra *causa*².

(*Exp.*) Commentando la sua *translatio*, Averroè, che costituisce spesso la base per le interpretazioni dei diversi *magistri*, di Alberto e dell'Aquinate, distingue questi due stessi interrogativi³, avvertendo tuttavia preventivamente il lettore del *Commentarium* sul numero delle *actiones* e delle *passiones* dell'anima, che, a suo avviso, sono in totale cinque «diversas in genere». D'altra parte, in modo quasi introduttorio, l'Andaluso segnala inoltre la particolare soluzione offerta dal Filosofo al primo dei due interrogativi distinti.

osservazione, dal mio punto di vista, si può replicare anche per l'Anonimo di Bernardini; cf. ANONYMI, *Quaestiones* cit., II, q. 54, pp. 175-180.

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 411a 26-411b 4, p. 134: «Quoniam autem cognoscere anime est et sentire et opinari, adhuc autem concupiscere et deliberare et omnino appetitus, fit autem et secundum locum motus in animalibus ab anima, adhuc autem et augmentum et iuventus et detrimentum, *utrum toti anime horum unumquodque insit, et omnibus intelligimus et sentimus et aliorum unumquodque facimus et patimus, aut partibus alteri altera?*»; cf. *Translatio Scoti* cit., p. 119: «Utrum unumquodque istorum est totius anime, et per ipsam totam intelligit et sentit et movet et facit alios motus et actiones et patitur, aut non agit neque patitur nisi per membra diversa actiones et passiones diversas?»; cf. anche *Translatio nova*, p. 64: «Utrum toti anime unumquodque horum insit (...), aut partibus alteri altera?».

² *Ibid.*, 411b 4-5, p. 134: «Et vivere igitur utrum in aliquo horum sit uno aut in pluribus aut in omnibus, aut alia aliqua causa»; cf. *Translatio Scoti* cit., p. 119: «Et utrum vita est in una istarum aut in pluribus una aut in omnibus, aut habent aliam causam?».

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 89, pp. 119-120: «Idest, et quia anima habet quinque actiones aut passiones passiones diversas in genere, quarum una est scire et existimare, secunda sentire, tertia desiderare et velle, quarta moveri in loco, quinta augeri et minui et nutriri, utrum quelibet istarum actionum diversarum in genere sunt totius anime (...), aut non agit aut patitur unoquoque eorum nisi per virtutes diversas et membra diversa et membra communia eis convenientia?». Si noti in particolare la *divisio* averroiana delle *actiones* dell'anima, perché è il punto discusso dall'Aquinate nel suo *sciendum*.

Hec igitur opinio est Aristotelis. Non enim opinatur quod facit diversas actiones per virtutes diversas et membra diversa tantum, neque per unicas virtutes et membra diversa tantum, neque etiam per virtutes diversas et membra diversa tantum; sed opinatur quod facit per virtutes diversas et membra unica, scilicet principalia, et membra diversa (...); quoniam si sic non intelligetur, erit idem cum sermone Platonis¹.

Secondo Averroè, Aristotele infatti non ritiene che l'anima conosca, senta, desideri, si muova e, in generale, agisca e patisca secondo il tutto o secondo tutta se stessa. Per lui, «questo discorso», come traduce Michele Scoto, «è simile all'impossibile» (411b 18), dal momento che sostenere che qualsiasi sua parte copuli con ciascuna parte del *corpus*, ed esiste in essa, implica che l'*intellectus* - che per il Cordovano è una *substantia separata* - sia attribuito a una certa parte del *corpus*. Il che è impossibile, tuona Averroè, refutando aspramente il *sermo* di Platone².

Et debes scire quod ista dubitatio non sequitur hic nisi quia non determinatur utrum sit unica secundum subiectum et plura secundum virtutes (ita quod divisio anime in suas partes sit sicut pomi in odorem colorem et saporem), aut est una propter una naturam communem, et plura quia ista natura habet diversas virtutes (ita quod divisio anime in suas partes sit sicut divisio generis in species)³.

Con una specie di *notandum*, l'Andaluso avverte dunque il suo lettore latino: si deve fare attenzione. Questo dubbio deriva dal fatto che Aristotele non ha ancora determinato qui se l'anima sia unica secondo il *subiectum* e molteplice secondo le sue *virtutes*, come la mela si relazione al suo *odor* al suo *color* e al suo *sapor*, oppure sia una a causa di una *natura communis*, e molteplice perché tale natura si predica come il *genus* delle *species*. Ma, se abbiamo stabilito che l'anima è una soltanto secondo il *subiectum*, questo non accade, perché il *subiectum* delle sue parti è uno soltanto, mentre al contempo più parti possono inerire a uno stesso *subiectum*⁴. Ora, se un'interpretazione simile può sembrare abbastanza chiara a un lettore contemporaneo di Averroè, così non si può dire con certezza

¹ *Ibid.*, I, 89, p. 120, 30-40.

² Cf. *ibid.*, I, 92, p. 123: «Ponere quod quelibet pars eius copulat unumquaque partem corporis et existit in ea fere videtur impossibile; intellectum enim videtur impossibile attribui alicui membro corporis». Cf. *Translatio Scoti* cit., 411b 15-19: «Quoniam, si tota anima copulat totum corpus, oportet ut unaqueque partium copulet unamquaque partem corporis. Et iste sermo est similis impossibile; difficile est enim et etiam in fingendo dicere quam partem copulat intellectus et quomodo».

³ *Ibid.*, p. 123, 25-32.

⁴ Cf. *ibid.*, 32-35: «Cum enim posuerimus eam unicam secundum subiectum tantum, non contigit hoc; subiectum enim partium eius erit unum tantum, et quedam earum erunt subiectum quarundam».

di un *magister artium*, imbevuto delle dottrine discusse dai *theologi* nella prima metà del tredicesimo secolo. In effetti, come evidenzia l'Anonimo di Bernardini, ancora intorno agli anni 50'-60' del Duecento, la concezione che circola relativamente al rapporto tra l'anima e le sue potenze è quella rintracciabile nella *Summa de bono* di Filippo il Cancelliere, o nella *Summa de anima* di Giovanni de la Rochelle¹. E ancora, come ha evidenziato Odon Lottin, una delle questioni più dibattute tra questi e altri autori, anche domenicani, era quella relativa all'unità dell'anima². Cioè, si domandava, «*utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur*», o se non si dovesse piuttosto ammettere che l'*anima vegetabilis*, l'*anima sensibilis* e l'*anima rationalis* fossero tre *substantiae* che si uniscono per formare un'unica anima³. Le ragioni di questa perplessità si spiegano, se si tengono presenti alcuni degli argomenti più cogenti presenti nella *Summa de bono* e nella *Summa de anima*.

Adducunt autem ad hoc rationes. primo quia non est eadem substantia corruptibilis et incorruptibilis, sed corruptibilis est sensitiva, incorruptibilis, racionalis; ergo non sunt idem secundum substantia⁴.

Se infatti l'anima *rationalis* si separa dal *corpus* alla morte, essa è incorruttibile; e dunque, non può essere identica nella sostanza all'*anima sensibilis* o all'*anima vegetabilis*, le quali invece non si separano alla morte del *corpus* e sono dunque corruttibili. Ne consegue che la *vegetabilis*, la *sensibilis* e la *rationalis* devono essere diverse secondo la *substantia*, e cioè tre *substantiae* che si uniscono per formare, nell'uomo, un'unica anima.

Di qui il problema, cruciale nella prima metà del tredicesimo secolo, di come spiegare l'unione di una *substantia* incorporea con una *substantia corporea*⁵. I sostenitori di questa posizione, secondo la *Summa de anima* di Giovanni de la Rochelle, spiegavano l'unità delle diverse *substantiae* con l'argomento dei raggi e l'argomento della successione temporale, ripresi sia da Adamo di Buckfield

¹ Cf. P. BERNARDINI, *Introduzione*, in ANONYMI, *Quaestiones* cit., Firenze 2009, pp. LIV-LXX.

² Cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale. Problèmes de psychologie* cit., I, pp. 463-479.

³ FILIPPO IL CANCELLIERE, *Summa de bono*, ed. N. Wicki, 2 voll., Berne 1985, (Corpus Philosophorum Medii Aevi, 2), I, q. III, 231-237: «*Utrum potentia sensibilis et rationalis in eadem substantia fundentur*»; cf. anche GIOVANNI DI RUPELLA (o DE LA ROCHELLE), *Summa de anima*, I, 26, ed. J. G. Bougerol, Paris 1995, pp. 84 ss.

⁴ Cf. ID., *Summa de anima*, I, 26, p. 88; cf. anche FILIPPO, *Summa de bono*, p. 232, 53-55: «*Item, non est/ eadem substantia corruptibilis et incorruptibilis. Anima vegetabilis et sensibilis sunt corruptibiles, anima rationalis est incorruptibilis. Ergo non sunt una substantia*».

⁵ Cf. BERNARDINI, *La teoria dei 'media' tra anima e corpo nel XIII secolo. Una riflessione sulla fisiologia umana nell'aristotelismo*, in *Universalità della ragione, Pluralità delle filosofie nel medioevo*. Atti del XII Congresso Internazionale di Filosofia della SIEPM (Palermo, 16-22 settembre 2007), 2012, pp. 227-234.

sia da Alberto Magno nei loro commenti:

De unione autem illarum adducunt exemplum in radiis ignis et solis qui quandoque uniuntur in aere, in quo non sunt nisi quasi unus, et hoc propter eorum simplicitatem; et sicut contigit quod radius ignis cum igne corruptibilis est, et radius solaris cum sole incorruptibilis est, sic due corrumpuntur cum corpore, scilicet vegetabilis et sensibilis, tertia remanet et separatur a corpore, ut radius ab aere. Dicunt eciam, secundum Aristotelem, quod prius tempore est in semine ipsa vegetativa, qua nutritur et crescit; deinde cum creverit, subsequitur per influenciam corporis celestis, sensitiva; ultimo vero infunditur per creacionem rationalis ut perfectio ultima¹.

L'unione di più *substantiae* viene evidenziata attraverso l'*exemplum* dei «radius ignis» corrutibili e del «radius solis» incorrutibile. In effetti, per via della loro *spiritualitas*, e cioè della loro costituzione materiale *subtilis*, la loro unione risulta armoniosa e impercettibile, non una semplice giustapposizione di *partes*, mentre la loro diversa origine può illustrarne il diverso esito escatologico, adombrato dall'*Aristoteles* di Michele Scoto nel *De generatione animalium*². Il Filosofo viene dunque chiamato in causa per dimostrare l'opzione pluralista, secondo cui la *vegetabilis*, la *sensibilis* e la *rationalis* non sono una sola *substantia*, ma più *substantiae* che costituiscono un'unica anima³.

(*Quaest.*). Imbevuti di queste dottrine, soltanto più o meno riconducibili a quelle discusse nel *De anima* di Aristotele, è chiaro che i *magistri artium* discutano, partendo da Riccardo Rufo, questo problema interpretando le linee 411a 26-411b 30: linee non meno complicate dal *Commentarium* di Averroè che si inserisce dunque in un contesto già di per sé intricato dalle discussioni dei *theologi*. Perciò, Riccardo Rufo discute approfonditamente «utrum anima vegetativa et sensitiva in homine sint

¹ Id., *Summa de anima*, p. 87; cf. anche FILIPPO, *Summa de bono* cit., p. 234, 86-91: «Et exemplum illud est ad intelligendum quomodo una est in altera quasi materialis et non completio. Et unio earum potest ymaginari per radios. Sicut quandoque radius ignis et solis simul uniuntur et non sunt/ nisi quasi unus, et hoc propter eorum spiritualitatem, et sicut contigit quod radius ignis corrumpitur et remanet solaris, sic est in animabus (...)».

² Cf. ARISTOTELE, *De generatione animalium* cit., II, 2-3, 736b 8-29, pp. 73-74 (ASL, V): «Nos ergo dicimus quod anima cibativa est in semine et concepto animalis quod est diversum ex eis. Et manifestum est quod illa anima est in eis in potentia, in actu autem non antequam adveniat cibus et faciat operationem animae (...). Et sequitur dicere de dispositione animae sensibilis, quoniam necessarium est ut sint istae animae prius in potentia, (...) et fuerint in materia quamvis non intret in semine maris, (...) et si in mare sunt omnia extra, aut nullum eorum est extra aut quedam sunt et quedam non. Et manifestum est quod est impossibile dicere quod omnia erant ante ex istis rationibus, quoniam quando operatio principiorum fuerit corporalis non possunt esse illa principia sine corpore (...) est ergo impossibile quod intrent in corpus ex estrinseco (...). Et sequitur dicere quod intellectus tantum intrat ex estrinseco et quod ipse solus est divinus...».

³ Si veda anche Paola Bernardini su questo; cf. Bernardini, *Introduzione* cit., p. LIX: «Rimane da rimarcare che l'origine della dottrina è ascritta ad Aristotele (...)».

alia in substantia a potentia rationis»¹, concludendo a una forma di unione pluralistica fondata sulle nozioni transcategoriali di *potentia* e *actus* - le sole, a suo giudizio, in grado di spiegare che non esistono in realtà «plures perfectiones», ma soltanto «unam»². E benché Adamo di Buckfield si sforzi di sottolineare che la *quaestio* non è affrontata da Aristotele in questo luogo, procedendo in modo apparentemente auto-contraddittorio, ma che si può spiegare, tenendo a mente la natura didattica di una *sententia*, è infine costretto, suo malgrado, a discuterla³. Di conseguenza, dopo aver chiarito, seguendo il Commentatore, che Aristotele tratta soltanto le due questioni presenti nella *Vetus* e nella *translatio* di Michele Scoto, segnala l'esistenza «secundum quosdam» di una terza questione, che non risce tuttavia a trovare nei testi a sua disposizione.

Ista tamen quaestio principalis secundum quosdam aliter intelligitur, ita scilicet ut intendat Aristoteles quaerere utrum anima, cum sit una et eadem secundum substantiam et radicem, habeat operationes diversas, an diversificatur substantia, ita quod substantia vegetativae sit alia a substantia sensitivae, et substantia sensitivae alia a substantia intellectivae, sicut operationes diversae sunt. Ista tamen quaestio nec per nostram translationem nec per aliam videtur praetendi⁴.

La *sententia* di Aristotele non potrà dunque tenerne conto, e la spiegazione del testo dovrà di fatto espungere la questione completamente, perché, come osserva Adamo poco dopo, il problema non risulta essere stato determinato dallo stesso *auctor*. E tuttavia, come detto, invece di chiudere qui la *difficultas*, Adamo sceglie di aprire una vera e propria *quaestio* in forma *disputativa*, che risolverà, non senza diversi tentennamenti, nella direzione del pluralismo sostanziale⁵.

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., I, Pars sexta, q. 1, pp. 275-280: «Dubitatur primo utrum anima vegetativa et sensitiva in homine sint alia in substantia a potentia ratiocinativa sive intellectiva, an sint omnes istae tres potentiae animae in substantia solum diversificata secundum has potentias (...)».

² Cf. *ibid.*, pp. 279-280: «Et dicemus quod cum fuerint tres animae secundum essentiam differentes, uniuntur ad invicem et cedunt in unam substantiam animae per hoc quod anima vegetativa et sensitiva sunt ut *ens in potentia respectu animae intellectivae, quae est ens in actus respectu illorum*. Et quia *cedunt in unam substantiam animae quae est hominis perfectio, non sequitur eiusdem esse plures perfectiones sed unam*». I corsivi sono miei.

³ Cf. ADAMO, *In De An.*, I, 6, f 32^r, nn. 13 ss.: «Cum iam manifestum sit secundum intentionem Aristotelis in hac ultima parte quod anima est indivisa secundum situm et secundum subiectum, et non videtur esse determinatum ab ipso utrum sit indivisa secundum substantiam, propter hoc circa hoc est dubitandum. Et est quaestio utrum in anima hominis sit eadem substantia intellectivae, sensitivae, vegetativae, an sint substantiae diversae».

⁴ *Ibid.*, n. 3.

⁵ Cf. *ibid.* nn. 22-24: «Et potest dici ad hoc quod hoc verum est, et quod rationes ad hoc procedunt [*scil.* in direzione del pluralismo, ascritto ad Aristotele (cf. *De generatione* cit.)], sicut volunt quidam, quamvis velit Augustinus, et etiam plures alii quod non sint diversae. Volunt enim quidam quod eadem est substantia intellectivae, vegetativae,

Cum iam manifestum sit secundum intentio Aristotelis (...) propter hoc circa hoc in anima hominis sit eadem substantia intellectivae, sensitivae, vegetativae, an sint substantiae diverse¹.

Se infatti non è chiaro, per Adamo, con quali argomenti si possa rispondere all'opzione dell'identità sostanziale, d'altra parte, è evidente che quelle diverse *substantiae* costituiscono una sola anima e un'unica *perfectio*, come risulta dal fatto che nel raggio del sole e del fuoco si sono lo *splendor* e il *calor*, che sono diversi secondo la *substantia*, e tuttavia costituiscono le proprietà di un solo *radius*.

Propter quod, ut dictum est, volunt quidam quod substantia animae intellectivae in homine sit alia a substantia vegetativae et sensitivae. Illae autem substantiae diversae sunt una anima et una perfectio, sicut patet quod in radio solis et ignis sunt splendor et calor, quae diversa sunt secundum substantiam, et tamen est radius unus. Unde potest dici ad obiecta in contrarium quod istae substantiae, licet sint diversae substantiae, sunt tamen una anima et perfectio una².

(*Div. text.*). Stando così le cose nella *Sententia* di Adamo, è interessante notare che, in corrispondenza di questo stesse linee, Tommaso riprende esattamente le stesse divisioni e suddivisioni del testo elaborate dal *magister*. Aristotele, come sosteneva Adamo, pone soltanto due *quaestiones*, e le risolve, ma, per salvare la prima e principale, si serve di tre *rationes*.

Et ideo (...) hic inquit de partibus et operationibus ipsarum parcium et movet duas quaestiones, quarum prima (...): utrum operationes anime (...) convenient toti anime, ut scilicet *unumquodque horum* sit in omne parte anime (...) aut singulorum istorum habeant singulam partem anime determinata (...). Secunda quaestio est (...) utrum hoc quod est vivere conveniat alicui parcium (...) aut in pluribus (...) aut in omnibus (...). Consequenter (...), primo ponit opinionem quorundam philosophorum (...). Consequenter (...) improbat opinionem predicta per tres rationes³.

sensitivae in homine, eadem, dico, essentiam, differens solum secundum esse et inclinationem ad opus (...). Sed qualiter possint respondere cum effectu ad rationes in oppositum et ad plures alias forte fortiores, non videtur manifestum». Si noti che lo stesso atteggiamento è rilevabile nell'Anonimo di Gauthier; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 6, q. 1, p. 213, 275: «Rationes multiplicavi propter difficultatem huius questionis, ut habeatis materiam cogitandi. Multi enim et magni diversimode dicunt et dubitant de ista questione». Salvo poi ripiegare, anche lui, sull'opzione pluralista; cf. *ibid.*, pp. 215-216: «Sicut ex potencia et actu fit unum et potencia per actum completur, sic dico quod ex istis potenciis fit unum: vegetativa enim est in potencia ad sensitivam nec est actu completa nisi secundum quod ei unita est sensitiva; similiter est de sensitiva respectu intellective; et uniuntur iste sicut potencie cum actu».

¹ *Ibid.*, n. 13.

² *Ibid.*, f. 32^v, nn. 25-26.

³ TOMMASO, *Sententia*, I, 14, p. 65.

In effetti, anche Adamo pone le due questioni e articola in modo simile la risposta aristotelica. In primo luogo, Aristotele dà l'*opinio* degli altri *philosophi* circa la prima *quaestio*, e in secondo luogo, ne distrugge l'*opinio* per mezzo di *tres rationes*:

In proseguendo autem primam quaestionem sic procedit: Primo dat opinionem aliorum circa ipsam. Secundo (...), destruit opinionem aliorum circa ipsam, ex cuius destructione relinquit opinionem suam. Consequenter (...) destruit istam opinionem, ad quam destruendam ponit tres rationes¹.

Ma, come detto, mentre Adamo riporta la questione vessata dal Cancelliere Filippo, da Giovanni de la Rochelle e da Riccardo Rufo, Tommaso non la menziona neanche. La ignora, invece, come se non esistesse. Eppure, la conosce e la affronta, oltre che nella *Summa contra Gentiles*, anche nella *Summa theologiae*². Non solo: in questo, Tommaso si distacca anche da Alberto Magno che, viceversa, nel quindicesimo capitolo del suo *De anima*, discute proprio la questione dell'unità, per confutare i Latini che hanno argomentato a favore del pluralismo, come gli stessi Adamo e Riccardo:

Et hunc errorem isque hodie sequuntur quidam Latinorum Philosophorum, praecipue in vegetabili, sensibili et rationabili, qui dicunt esse diversas substantias et unam animam in corpore hominis, adducentes pro se, quod Aristoteles videtur dicere in sextodecimo librorum suorum de animalibus, ubi dicit quod est vivum et anima simul, neque est vivum et homo simul, et quod cibativa anima prius inest quam sensitiva, et alia huiusmodi (...). Dicunt enim diversae naturae esse luminaria caeli et in diversis locis et tamen radios et lumina eorum uniri ad unam mundi illuminationem, qua universa materia generabilium et corruptibilium movetur³.

(*Sent.*). Si tratta cioè, *mutatis verbis*, dei soliti argomenti addotti dai pluralisti: quello della successione temporale delle *formae* sostenuta sulle *auctoritates* del *De generatione animalium* come prova della *diversitas* delle *substantiae*; e ancora, figura l'*exemplum* dei raggi della *Summa de bono* e della *Summa de anima*. Tutti argomenti, osserva in modo particolarmente duro Alberto Magno, superficiali e probabili, che possono avere successo giusto tra il volgo poco istruito e facilmente impressionabile («similiter autem alia quaedam inducunt habentia probabilitatem in superficie apud

¹ ADAMO, *In De An.*, cit., nn. 4-6.

² Cf. TOMMASO, *Prima pars Summae theologiae* cit., q. 76, a. 3, pp. 220-221: «Utrum praeter animam intellectivam sint in homine aliae anime per essentiam differenter»; cf. anche ID., *Summa contra Gentiles*, II, LVIII, in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XIII, Roma 1918, pp. 409 ss.: «Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae».

³ ALBERTO, *De anima*, I, 2, 15, p. 58, 48-62.

vulgus imperitum...»¹. Infatti, spiega il Teutonico poco dopo, questi scarsi *socii latini* commettono lo stesso errore di Pitagora e di Platone², secondo cui diversi animali sono congregati in un solo animale, e ai diversi organi corporei sono attribuite diverse anime; e quindi, il fegato è un animale, il cuore un altro e il cervello, per il luogo sublime che occupa, un'animale celeste. Di conseguenza, disprezza quasi seccato Alberto, questi *socii* giocano a fare i *philosophi*, quando non hanno imparato nemmeno a distinguere l'*opinio* dei platonici dalla *sententia* dei peripatetici³.

Si autem detur, ut Aristoteli placet, quod uniens ea quae sunt in uno corpore, sit forma substantialis quae sit *altera* a substantia ipsorum, tunc sequitur *illud* uniens *magis esse animam* quam ista, quia in hoc solo *differt* anima ab alia forma naturali, quod ipsa una in se existens per diversas potentias agit diversa (...). Ceterae autem formae naturales essentialiter et per se non faciunt nisi unum sicut calor calefacit, et frigus frigefacit⁴.

Aristotele e i peripatetici vogliono infatti che l'anima sia *forma substantialis*, che differisce in ciò dalle *formae naturales* ordinate a produrre una sola azione per mezzo di una sola *virtus*, e cioè che, esistente in sé, la *forma substantialis* agisce diverse cose per mezzo di *potentiae* diverse. Questo è il principio unificatore di tutte le *potentiae* dell'anima, non certo diverse *substantiae*.

E infatti, domanda Alberto, cosa le terrà insieme? Sarà il *corpus*? Assurdo, afferma parafrasando il *textus* della *Vetus*⁵. In effetti, è l'anima che contiene il *corpus*, e non viceversa. Sarà dunque un'altra natura? Oppure, sarà un altro principio? E questo principio avrà parti? Se ne avrà molte, allora anche questo dovrà essere unito da un principio sostanziale; e ancora, se anche questo ulteriore principio fosse multipartito, si dovrebbe procedere all'infinito.

¹ Cf. *ibid.*, I, 2, 15, p. 58, 65-67.

² Cf. *ibid.*, I, 2, 15, p. 61: «Quod autem obiciunt de diversa complexione organorum, Platonis doctrina est, sed erroneum est, quoniam licet omnia membra sint diversarum complexionum, tamen omnia diriguntur et convertuntur ad unum, quod est cor vel id quod est loco cordis. Et ideo tota corporis diversitas refertur ad unum uniens omnia alia (...)».

³ Cf. *ibid.*, I, 2, 15, p. 60, 44-48: «Haec igitur dicta sint ad confutationem erroris quorundam nostrorum sociorum, qui se dicunt naturas scire et absque dubio nesciunt opiniones et positiones Peripateticorum, sed detinentur erroribus Pitagorae et Platonis».

⁴ *Ibid.*, p. 59, 26-35.

⁵ ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 411b 5-7, p. 134: «Dicunt autem quidam partibilem ipsam esse, at alio quidem intelligere, alio autem concupiscere. Quid igitur, inquam, continet animam si partibilis est apta nata? Non enim corpus (...). Si igitur alterum aliquod unam ipsam facit, illud maxime utique erit anima»; cf. anche ALBERTO, *De anima* cit., p. 59: «De illo autem uniente ea quae supra commemorata sunt, *quaeremus* iterum, *utrum sit multarum partium* non unitarum aut simpliciter substantia una? E *siquidem* est partium diversarum, oportebit et ipsum habere uniens aliquid; et de illo *iterum quaeremus* ut prius, et *procedet* hoc *in infinitum*, nisi stetur in aliquo uno quod non est diversarum partium».

Si *autem* statur in aliquo uno tali, tunc necesse est dicere, quod *mox* sine altero aliquo uniente est una substantia quae est *anima*, quae unit in se diversas potentias¹.

Di conseguenza, è necessario che subito, senza mediazione alcuna, l'anima unisca tutte le sue diverse parti o *potentiae* in un solo *corpus*, in quanto *forma substantialis* e atto primo che dà l'*esse simpliciter*, e che è dunque *quiditas essentialis corporis*, come ha evidenziato Bernardo Bazán, ricostruendo la noetica di Alberto Magno². In quanto tale, essa costituisce un'unica *substantia* che è l'anima, la quale unisce in sé le sue diverse *potentiae*, e non c'è spazio alcuno per le superficiali agromentazioni dei *socii* e dei latini che sono ricaduti nell'*error* di Platone e dei pitagorici, senza rendersi conto della reale intenzione di Aristotele.

Considerando questo capitolo del *De anima* di Alberto, sembrerebbe dunque corretto parlare di un *officium sapientis* negli stessi termini di René-Antoine Gauthier³. In effetti, il Teutonico sta proclamando la *veritas* per mezzo della refutazione dell'*error* degli *antiqui philosophi*; e lo fa non solo per correggere gli *antiqui*, che sono morti e sepolti, ma piuttosto anche per correggere i *moderni* che, inavvedutamente, incorrono in quegli stessi sbagli, confutando i quali si stabilisce dunque una *veritas* non solo passata, ma ancora attuale, e che coincide poi sostanzialmente con la *sententia* del Filosofo. Dunque, l'*officium sapientis* risulta essere, allo stesso tempo, un procedimento di determinazione della *sententia* di Aristotele, e uno strumento valevole per evidenziare e ribadire la dottrina filosofica, di cui sicuramente potrà, in un secondo momento, servirsi anche la *sacra doctrina*.

(Not.). D'altra parte, l'interrogativo più significativo da porre è ora un altro. Perché Tommaso non svolge il suo mestiere di sapiente in questo stesso luogo, in cui sia i *magistri* sia Alberto sono occupati a dirimere la *quaestio* sollevata dai *theologi* e dai latini? Non dovrebbe fare, come suggerisce René-Antoine Gauthier, anche lui *œuvre de sagesse*? E ancora, che ne è del grande teologo, i cui commenti, come domanda Ruedi Imbach, non avrebbero alcun valore filosofico? Semplicemente,

¹ *Ibid.*

² Cf. BAZÁN, *13th Century commentaries* cit., p. 171.

³ Cf. GAUTHIER, *Le métier de sage* cit., pp. 147-156. Dove si deve osservare la distanza con Tommaso d'Aquino, che invece non menziona mai direttamente gli *errantes*, come fa Alberto Magno, ma è interessato, come precisa René-Antoine Gauthier, semplicemente a rimuovere l'*error* contrario alla *veritas*, a prescindere da chi lo compia; cf. *ibid.*, p. 155: «La deuxième composante de l'office du sage, c'est n'est donc pas de «convaincre», c'est-à-dire de persuader un adversaire vivant et présent, c'est de convaincre d'erreur quiconque a erré (...)». Del resto, sembra verosimile affermare che, anche in Alberto Magno, l'*officium* costituisca una pratica diretta a determinare la *veritas*; cf. *ibid.*, p. 155: «La réfutation n'a pas pour but de le persuader: elle est un composante nécessaire de la recherche de la vérité. Telle est la théorie, et telle est la pratique d'Aristote: il n'aborde pas un problème sans réfuter les opinions de ses devanciers, *morts ou vivents* (...)». Quest'ultima nota «morts ou vivents» mette del resto bene in rilievo l'ipotesi che cerco di avanzare.

nell'interpretazione di queste linee del primo libro, il 'teologizzatore' di Aristotele non si trova. Infatti, in questo *sciendum* sulle *potentiae* dell'anima, Tommaso dà già tutto per scontato: che l'anima è *forma substantialis*, e ancora che la *vegetabilis*, la *sensibilis* e la *rationalis* non siano altrettante *substantiae* che costituiscono un'unica anima nell'uomo, come lamenta Alberto, ma soltanto sue «*potentiae*».

Sciendum est autem quod operationes anime, scilicet sentire, intelligere, appetere, moveri secundum locum et augeri possunt dupliciter accipi. Quia vel secundum modum operandi *et sic sunt tres potencie anime* et hiis attribuuntur huiusmodi actiones, *potencie scilicet vegetabilis, sensibilis et intellectualis* (...). Si autem accipiamus huiusmodi actiones genera actionum, sic *sunt quinque potencie*, et sunt *nutritivum, sensitivum, motivum secundum locum et intellectivum* (...)¹.

Non si fa dunque alcuna menzione del pluralismo, e non c'è nessun bisogno di aprire questioni, forse perché il problema, come notava Adamo di Buckfield, non esiste nella *littera* aristotelica. O probabilmente, come attesta una nota di Goffredo di Aspoll², perché Tommaso preferisce, come altri commentatori, aprire il problema, o affrontarlo a suo modo, in un secondo momento, o dove lo ritiene più opportuno in relazione alla trattazione del Filosofo (cf. 2d). Quello che interessa qui all'Aquinate è dunque piuttosto, nel *sillage* del Cordovano, come si debbano enumerare, dividere e concepire le *potencie* dell'anima³, di cui si dà, in un certo senso, già per scontata la relazione ontologica che intrattengono con l'anima. Notevole non è dunque se ci siano uno, due o tre plessi formali nella materia, ma come le diverse *potencie* e *operationes* dell'anima si tengano insieme, e quale sia il corretto modo di intenderle, preoccupazione tesa a facilitare la comprensione dell'intero capitolo.

E allora le diverse *operationes* dell'anima possono essere intese sia in base al «*modum operandi*», e in questo modo si attribuiscono complessivamente a «*tres potencie*», ossia la *vegetabilis*, la *sensibilis* e la *intellectualis*, oppure in base ai *genera* delle *actiones*, e in tal modo le *potencie* si possono enumerare come *quinque* invece che *tres*, e sono il principio *nutritivum, sensitivum, motivum* e *intellectivum*. In breve, non sembra esserci alcun problema per l'Aquinate, o almeno non sembra

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 14, p. 64.

² Cf. GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.*, 1, in RICCARDO RUFO, *Sententia cum quaestionibus* cit., I, Pars sexta, p. 275, alla nota 237: «Quoniam autem cognoscere etc. (411a 26). Hic tangitur duae difficultates. Prima est an omnes partes sive potentiae ipsius animae sint eadem per essentiam, ut utrum sensitiva et intellectiva sint eadem per essentiam. Sed haec difficultas proprie pertinet ad secundum huius, ubi Aristoteles determinat de partibus sive potentiis animae, quamvis tamen a multis hic determinetur».

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, I, 89, pp. 119-120: «Et quia anima habet *quinque actiones aut passiones diversas in genere*, quarum una est scire et existimare, secunda sentire, tertia desiderare et velle, quarta moveri in loco, quinta augeri et nutriri...».

presentarsi qui. Quanto invece alla sua *divisio* delle *potencie* dell'anima, potrebbe coincidere con quella avanzata dall'Anonimo *magister* autore del *De anima et potenciis eius*, ma questa divisione, che l'Aquinate riproporrà in maniera più rigorosa nel secondo libro, sembra di fatto essere, in un certo senso, già presente nell'elenco aristotelico delle linee 414a 31-32, o in quello delle linee 415a 1-15¹.

(-). Sulla base dell'analisi comparativa, è dunque ragionevole supporre che l'Aquinate non senta già più la necessità di discutere nei termini di Riccardo, di Adamo, o di Alberto, la questione dell'unità dell'anima che i commentatori hanno ereditato dai *theologi*. Piuttosto, l'obiettivo di Tommaso sembrerebbe quello di cominciare a introdurre una *divisio* delle *potencie* dell'anima, ricavata dal *textus* aristotelico del secondo libro, per orientare l'intellezione del capitolo in cui Aristotele pone due *quaestiones*, tra le quali l'interprete domenicano non riconosce il problema dell'unità dell'anima, né lo menziona, come aveva fatto Adamo di Buckfield, che si dimostra poi estremamente cauto nel prendere posizione per il pluralismo o per l'unitarismo. Viceversa, nel capitolo quindicesimo del suo *De anima*, Alberto dà una prova importante di quel procedimento al contempo esegetico e speculativo che René-Antoine Gauthier ha tematizzato come «*officium sapientis*»². Gli *errorres* degli *antiqui* e dei *moderni* sono analoghi, se non identici. Di conseguenza, confutare gli uni permette di confutare anche gli altri, ristabilendo la *veritas* e la *vera sententia* dei peripatetici, che è sempre, o quasi sempre, nei commenti di Alberto, contraria a quella dei platonici. Tommaso non sembra svolgere qui questo stesso procedimento, di cui si possono forse trovare degli esempi più evidenti nel secondo e nel terzo libro della sua *Sententia*.

¹ ARISTOTELE, *Translatio nova*, 414a 31-32, p. 87: «Potencias autem diximus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellecticum. Inest autem plantis vegetativum solum, alteris autem hoc et sensitivum»; cf. anche *ibid.*, 415a 1-15, p. 91: «Sine enim vegetativo sensitivum non est, sensitivo autem separatur vegetativum in plantis. Iterum autem sine quidem eo quod potest tangere, aliorum sensuum neque unus est, tactus autem sine aliis est: multa enim animalium neque visum neque auditum habent neque odoratus sensum. Et sensitivorum autem, alia quidem habent secundum locum motum, alia vero non habent. Ultimum autem et minimum ratiocinationem et intellectum; quibus enim inest ratiocinatio corruptibilium, hiis et reliqua omnia. Quibus autem illorum unumquodque, non omnibus ratiocinatio; set quibusdam quidem neque ymaginatio. Alia autem hac sola vivunt. De speculativo autem intellectu altera ratio est. Quod quidem igitur de horum unumquodque ratio hec propriissima et de anima manifestum est». Nel primo *textus* si possono infatti trovare le *quinque potencie*, mentre nel secondo le *tres* di cui parla l'Aquinate. Del resto, quando si tratterà di dover giustificare la *divisio* delle *potencie* nel secondo libro, Tommaso darà una prova ben più consistente di autonomia esegetica.

² Si tratta, come dichiarato in precedenza, soltanto di una ipotesi di lettura che cercherò di suggerire anche negli studi di occorrenza successivi. Il contributo di riferimento rimane quello citato; cf. GAUTHIER, *Le métier de sage*, in TOMMASO, *Somme contre le Gentils*, 1993, pp. 143-163.

s) *Homerum ex Homero e harmonia philosophorum: tracce di concordismo nel giudizio su Platone?*

20. Circa quod sciendum est quod vivere proprie est eorum que habent motum et operationem ex se ipsis sine hoc quod moveantur ab aliis; unde et vivere dupliciter accipitur: uno modo accipitur vivere quod est esse viventis, sicut dicit Philosophus quod vivere viventibus est esse; alio modo operatio vite (...)¹.

(*Div. text*). La prima questione sollevata da Aristotele, in prossimità delle linee 411a 26-411b 5, riguardava il tutto dell'anima, se cioè secondo tutta se stessa l'anima conosca e senta e desideri, si muova locamente, aumenti o diminuisca. Tommaso, avendo diviso il *textus* in modo analogo ad Adamo di Buckfield (cf. *supra*, 1r), riporta l'*opinio* dei *philosophi* che il *Commentarium* averroiano aveva identificato con Platone, ma a cui l'Aquinate non attribuisce un'identità precisa («quidam enim dicunt»)². Secondo questi *quidam* le *operationes* elencate non convengono a tutta l'anima, ma alle parti dell'anima; e la cosa, spiega Tommaso, in certo modo è vera, e in certo modo non lo è.

Set huiusmodi opinio est quodam modo vera et quodam modo falsa, quia, si anima intelligas diversas partes potenciales, sic est verum quod anima habet diversas partes et vires, et talia intelligit, alia sentit; (...) si vero intelligatur quod anima sit quedam magnitudo seu quantitas et dividatur in diversas partes quantitativas, sic est falsa³.

(*Sent.*). In effetti, se l'anima è intesa come un «totum *potenciale*», che opera secondo diverse *potencie* e diverse parti, che sono dunque diverse «partes *potenciales*», allora quello che affermavano questi *philosophi* è vero⁴. Viceversa, se si concepisce l'anima come una *quantitas*, e le *potencie* come delle «partes *quantitativas*», allora l'*opinio* è falsa, perché, se l'anima si smembra come una *magnitudo* divisibile, a ciascuna *pars quantitativa* dovrà essere attribuita una data *potencia*, e quindi a una data parte del *corpus* corrisponderà una determinata anima.

¹ TOMMASO, *Sententia*, I, 14, p. 66, 136-139 ss.

² AVERROÈ, *Commentarium*, I, 89, p. 120: «Et hoc intendebat cum dixit: *per virtutes diversas et membra diversa*; idest, cum hoc quod agit cum membris convenientibus; quoniam si sic non intelligetur, erit idem cum sermone Platonis»; cf. anche *Translatio nova* cit., 411b 5-6: «Dicunt itaque quidam partibilem ipsam, et alio quidem intelligere, alio autem concupiscere».

³ *Ibid.*, I, 14, p. 65, 62-72.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 65: «Anima enim est quoddam totum *potenciale* et pars accipitur ibi *potencialis* respectu totius *potestativi* (...). Isti vero philosophi intelligebant animam esse partibilem (...) et addebant plus, quod huiusmodi *potencie* anime erant diverse anime». Sulla nozione di *totum potenciale* si veda in particolare il contributo di Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *L'âme et le corps* cit., pp. 76-79.

Set hoc est impossibile, quia intellectus non habet determinatam partem corporalem seu organum in corpore¹.

Ora, come si leggeva anche nel *Commentarium* di Averroè (cf. *supra*, 1r), ma come in realtà si rinviene anche in tutti gli altri commenti dei *magistri artium*, ciò è impossibile, perché l'*intellectus* non ha alcuna «partem corporalem» od organo nel *corpus*². Di conseguenza, l'anima non si divide come una *magnitudo* nelle sue «partes quantitativas», e Aristotele lo chiarisce, portando come *exemplum* gli animali *anulosi*, le cui parti recise continuano ad operare anche quando vengono separate dal tutto³. Si pone così la seconda questione sollevata da Aristotele, e cioè che, dato che alcune specie di piante, e gli animali *anulosi*, continuano a vivere, anche una volta divisi, se vivere convenga a una qualche parte dell'anima, a più parti o a tutte⁴.

(*Paral.*) Prima di analizzare lo *sciendum*, è tuttavia interessante notare che, sebbene Tommaso non identifichi i sostenitori della *opinio* precedente, pratica verso di loro un modo di fare che, nei commenti successivi, riserverà specialmente a Platone e ai platonici. In effetti, le loro *opiniones* talvolta non sono completamente false, ma, «quodam modo», risultano vere. Uno degli esempi più celebri di questo concordismo neoplatonico di Tommaso, il cui modello era già presente, per esempio, in Avicenna⁵, che reinterpreta spesso in un altro senso le posizioni di Platone, perché non fosse in disaccordo con la *veritas*, si trova di certo nell'*Expositio libri Ethicorum*. Commentando, infatti, le linee 1096a 17-, dove Aristotele ironizza sull'identificazione, da parte di Platone, del fine ultimo

¹ Cf. *ibid.*, p. 66.

² Cf. soprattutto ALBERTO, *De anima*, I, 2, 16, pp. 61-62: «Et si hoc concedatur, videtur sequi aliquod impossibile, quia quidam partem aut quomodo intellectus contineat, grave est fingere volenti assignare, eo quod nos scimus omnem potentiam affixam organo corporali non esse nisi circa ea quae sunt de complexione organi illius (...). intellectus autem universaliter est circa omnia neque accipit ea corporaliter, sed denudata ab omni materia sensibili et corporali, et ideo nullius partis ipse potest esse actus».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 14, p. 66: «Quia, si diverse operationes anime sunt in diversis partibus, tunc non erit invenire partem in qua sint plures operationes simul nec erunt partes animalis similis speciei; set nos invenimus partes aliquorum animatorum que habent plures operationes et quorum anima est eiusdem speciei in toto et in partibus, sicut est in plantis et in quibusdam animalibus»; cf. *Translatio nova*, 411b 19-23, p. 64: «Videntur autem et plante divise vivere et animalium quedam incisorum tanquam eandem habencia animam specie, etsi non numero; unaqueque quidem parcium sensum habet et movetur secundum locum in quoddam tempus»; cf. anche *Translatio vetus*, p. 134.

⁴ Cf. ID., *Translatio vetus*, 411b 4-5, p. 134: «Et vivere igitur utrum in aliquo horum sit uno aut in pluribus aut in omnibus, aut in aliqua alia causa?».

⁵ Cf. per esempio AVICENNA, *Liber de anima* cit., V, 6, pp. 149-151: «Cum enim dicitur Plato esse sciens intelligibilia, hic sensus est ut, cum voluerit, revocet formas ad mentem suam; cuius etima sensus est ut, cum voluerit, possit coniungi intelligentiae agenti ita ut ab ea in ipsum formetur intellectum, non quod intellectum sit praesens suae menti et formatum in suo intellectu in effectu semper, nec sicut erat priusquam dicere».

dell'uomo con l'idea del bene¹, l'Aquinate osserva, proprio in un *notandum*, che il Filosofo non intende respingere del tutto l'*opinio* di Platone, ma solo «quantum ad aliquid», vale a dire in quanto faceva del bene separato un'idea di tutti i beni:

Circa primum considerandum est quod Aristotiles hic non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum a quo dependeret omnia bona, nam et ipse Aristotiles, in XII Metaphysice ponim quoddam bonum separatum a toto universo, ad quod totum universum ordinatur sicut exercitus ad bonum ducis; *improbat autem opinionis Platonis quantum ad hoc quod ponebat illud bonum separatum esse quandam ideam commune omnium bonorum*².

Infatti, lo stesso Aristotele, nel dodicesimo libro della *Metaphysica*, ammette l'esistenza di un «bonum separatum» da tutto l'universo, a cui l'universo stesso è ordinato come l'*esercitus* al *bonum* stabilito dal comandante. E dunque, l'*opinio* di Platone è falsa solo «quantum ad aliquid», ed esiste, per Tommaso, talvolta anche un preciso *sensus* in accordo al quale l'*opinio* platonica può salvarsi.

(*Sent.*). Sugerito questo, è opportuno sottolineare che, nell'interpretazione della soluzione offerta da Aristotele alla seconda questione, all'altezza del capoverso 411b 27³, diversamente dagli altri interpreti, Tommaso non concepisce la *pars* come *incidental*, ma come una *solutio* principalmente intesa risolta dal Filosofo («solvit secundam questionem»)⁴. Per evidenziare la *solutio*, Tommaso, come di consueto sembra servirsi di un passaggio più chiaro del *textus* aristotelico, dove il Filosofo ha stabilito che «vivere viventibus est esse», e cioè che il primo principio in cui si

¹ ARISTOTELE, *Ethica nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste*, I, 4, 1096a 17-30, pp. 146-147 (AL, XXVI, 1-3, fasc. 3): «Ferentes autem opinionem hanc, non faciebant ideas in quibus prius et posterius dicebant. Propter quod neque numerum ideam constituebant. Bonum autem dicitur et in eo quod quid est, et in quali et in ad aliquid. Quod autem secundum se ipsum et substantia, priora natura eo quod aliquid. Propagini enim hoc assimilatur, et accidenti entis. Quare non utique erit communis quedam in hiis, idea. Amplius autem quia bonum equaliter dicitur enti. Et enim in eo quod quid dicitur, utputa deus et intellectus. Et in quali, virtutes. Et in quanto, mensuratum. Et in ad aliquid, utile. Et in tempore, tempus. Et in loco, dieta. Et altera talia. Manifestum quod non utique erit commune quid universaliter et unum. Non enim utique diceretur in omnibus predicamentis, set in uno solo»; cf. anche ID., *Ethica nicomachea. Recensio recognita*, I, 4, p. 380 (AL, XXVI, 1-3, fasc. 4).

² TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, I, 4, p. 22, 85-95.

³ Aristotele, *Translatio vetus*, 411b 27, p. 134: «Videtur autem et in plantis principium quoddam esse: hac enim sola communicant et animalia et plante. Et ipsa quidem separatur a sensibili principio, sensum autem nullum sine hac habet»; cf. RICCARDO, *Sententia*, I, Pars sexta, p. 274: «Et quia dixit quod similiter est in anima vegetativa, sicut dictum est in anima sensitiva, adiungit ex incidenti quasi signum ad hoc, scilicet quod anima sensibilis non invenitur alicubi inisi simul insit anima vegetabilis. Anima tamen vegetabilis potest esse ubi non sensibilis, sed non e converso».

⁴ La lettura dell'Aquinate risulta sensibilmente diversa da quella dei suoi predecessori; cf. TOMMASO, *Sententia*, I, 14, p. 66: «Consequenter cum dicit: *Videtur autem et que in plantis* etc. (411b 27), solvit secundam questionem».

manifesta la vita, e senza cui le *potencie* e le *operationes* successive, cioè le *operationes* del *sensus* e dell'*intellectus* non possono essere, è quello *vegetabilis*¹.

Nullum enim animal habet sensum seu intellectu sine hoc, scilicet vegetabili. Sic ergo vivere attribuitur isti principio, scilicet vegetabili, sicut sentire tactui, non tamen quod animal per solum vegetabile vivat, set quia est primo principium in quo manifestur vita².

(*Not.*). Nessun animale ha dunque il *sensus* o l'*intellectus* senza il principio vegetativo. Nonostante ciò, spiega Tommaso, l'animale non vive per il solo principio vegetativo, dal momento che lo realizza secondo la sua propria forma sostanziale e il suo essere specifico. Di conseguenza, è necessario parlare del *vivere* in un *duplex sensus*: cioè come l'«esse viventis», ossia l'essere del vivente, e come la stessa «operatio vite» («unde et vivere dupliciter accipitur»)³. Nel primo senso, il principio è realizzato dall'anima caratteristiche del genere vegetale e delle piante, e quindi manifesta la vita negli esseri inferiori. Nel secondo senso, invece, indica la realizzazione del medesimo secondo l'essere specifico proprio degli esseri superiori, e quindi è l'*operatio vite* appropriata al loro *esse* specifico. Da questo duplice significato distinto dall'Aquinate, risulta pertanto la *solutio* alla seconda questione sollevata. Vivere appartiene certamente a tutta l'anima, dal momento che l'*anima* è il principio della *vita*, ma in modi diversi e in base all'essere specifico realizzato da ciascun individuo, che ha dunque una sua propria *operatio vite* che va al di là del semplice *vivere* come *esse* specifico del vivente.

(*Sent.*). In questo senso, è interessante notare la brevità della *sententia* di Tommaso rispetto a quella di Alberto Magno che, nonostante osservi che Aristotele tratta di queste cose nel *De vegetabilibus* e nel *De animalibus*⁴, spiega comunque la diversità dei *corpora* delle piante, degli

¹ Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 415b 7-14, p. 95: «Est autem anima viventis corporis causa et principium. Hec autem multipliciter dicuntur, at tamen anima secundum determinatos tres modos causa dicitur: est enim unde motus ipsa est, et cuius causa, et sicut substantia animatorum corporum anima causa. Quod quidem igitur sit sicut substantia, manifestum est. Causa enim ipsius esse omnibus substantia est, vivere autem viventibus est esse, causa autem et principium horum anima»; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 66: «Circa quod *sciendum* quod vivere proprie est eorum que habent *motum* et *operationem ex se ipsis* sine hoc quod moveantur ab aliis».

² *Ibid.*, p. 66, 150-156.

³ Cf. *ibid.*, p. 66: «Unde et vivere dupliciter accipitur: uno modo accipitur vivere quod est esse viventis, sicut dicit Philosophus quod vivere viventibus est esse; alio modo operatio vite. Dicendum ergo quod anima que est in plantis, scilicet vegetabilis, videtur esse quoddam principium quod manifestat vitam in rebus inferioribus, quia sine hac nichil vivit et in hac sola communicant omnia que vivunt (...)».

⁴ Cf. ALBERTO, *De anima*, I, 2, 16, p. 62: «Quaestiones autem in hoc ultimo capitulo motae, licet non essent solvendae hic, sed potius in libris *De vegetabilibus* et *De animalibus*, in quibus agetur de corporum animatorum diversitate, tamen propter doctrinae bonitatem et facilitatem dicimus esse pro verissimo tenendum, quod una secundum

animali e dell'uomo. I primi sono caratterizzati dall'omogeneità delle parti e degli organi principali in tutto il corpo, mentre gli animali e l'uomo, avendo *operationes* più perfette e diversificate, richiedono anche una grande diversità delle membra corporee, e cioè negli organi e nelle parti del corpo¹. Da ciò segue che, se divise, le piante sopravvivono nello stesso modo in cui vivevano prima, mentre ciò non accade nel caso degli animali superiori e dell'uomo. Il genere umano ha però qualcosa di speciale.

Sed hominum genus specialem habet in hoc proprietatem (...), anima ejus quae sibi est propria, separata est, et non communicat corpori per seipsam, sed per aliam potentiam corpori communicantem. Propter quod etiam non dividitur anima hominis divisa corpore, sed abstrahatur, cum non habet in quo operetur².

La forma sostanziale e l'anima che gli è specificamente propria è «separata», perché non comunica direttamente con il *corpus*, ma indirettamente, con ciò che comunica con il *corpus*. Di conseguenza, una volta diviso il *corpus* dell'uomo, l'anima umana non si divide, come accade nelle piante e negli animali *anulosi*, ma si astrae («abstrahitur»), non avendo più un corpo in cui operare.

(-). In conclusione, sia Alberto sia Tommaso sono interessati a spiegare la *sententia* del Filosofo, chiarendo che la vita appartiene a tutta l'anima, ma non allo stesso modo a tutte le anime, bensì secondo la declinazione propria del loro essere specifico, a cui corrispondono altre *operationes*, la cui diversità determina una maggiore diversità delle parti del *corpus*, ma soprattutto un diverso grado di *separatio* dal *corpus* e dalla *materia*. Nel mettere in evidenza questa *solutio*, Alberto si rifa al *De vegetalibus* e al *De animalibus*, mentre Tommaso preferisce utilizzare un passaggio più chiaro del secondo libro («vivere viventibus est esse»), per distinguere i due sensi in cui la vita appartiene all'anima, e cioè in quanto costituisce l'*esse* di un particolare genere di viventi, e in quanto rappresenta invece soltanto l'*operatio* di altre specie viventi che hanno un altro essere specifico.

substantiam est anima in corpore uno et quod illa potestatibus quibusdam effigitur corpori, et non est necesse, quod secundum omnes corpori affigatur, quoniam anima illa quae similior est intelligentiae agenti et magis elevata supra naturam, quasdam habet potestates affixas corpori et quasdam habet coniunctas corpori; et haec est anima rationalis».

¹ Cf. *ibid.*, pp. 62-63: «Similiter autem corpora animata sunt aliquando valde similia et habent organa non ex diversis in forma composita, sed quasi homogenea sicut plantae; et haec divisa convalescunt, quia quaelibet pars potest esse os et organum salvans naturam in talibus. Quedam autem sunt similia quidem, sed non omnino, sicut quorum corpus componitur totum quasi ex quibusdam circuli sive anulis, sicut serpentes et lumbrici terrae et anguillae et huiusmodi (...). Quedam autem sunt valde diversae compositionis in organis corporis, et illorum potestates animales sunt valde diversae. Et ideo divisis illorum corporibus statim moriuntur, quia anima exspirat et non potest salvari, cum non inveniatur in una parte totam diversitatem organorum, quam requirit propter suarum potestatum differentiam».

² *Ibid.*, p. 63, 18-24.

2. L'esegesi negli *sciendum* del secondo libro *De anima*

a) *Homerum ex Homero: i primi rilievi sullo statuto delle definizioni dell'anima*

21. *Sciendum est enim quod, sicut dicitur in I Posteriorum, omnis diffinitio aut est conclusio demonstrationis, sicut hec: Tonitruum est continuus sonus in nubibus, aut est demonstrationis principium, sicut hec: Tonitruum est extinctio ignis in nube, aute est demonstratio positione, id est ordine, differens, sicut hec: Tonitruum est continuus sonus in nubibus propter extinctionem ignis in nube: in hac enim ponitur et demonstrationis conclusio et principio, set non secundum ordinem sillogismi*¹.

Il ricorso a passaggi più chiari dei *libri* del Filosofo, come detto, non è un criterio esegetico puramente letterale. In effetti, benché il modo di interpretare risulti *prima facie* euristicamente neutrale, il commentatore non sta ricorrendo *simpliciter* ad Aristotele, ma all'interpretazione di uno, o più, dei suoi commentatori autorevoli. È il caso della presente occorrenza. In questo *notandum*, sembrerebbe che l'Aquinate stia semplicemente citando un passaggio degli *Analytica Posteriora*. In realtà, sta riprendendo e precisando, a suo modo, un'interpretazione già presente nel *Commentarium* di Averroè. Analogamente, in base all'attestazione della *Glossa Paris*, si comportano Alberto e i Maestri delle arti, integrando e precisando i rilievi epistemologici di Averroè sulle due *diffinitiones* dell'anima offerte dal Filosofo all'inizio del secondo libro. Di conseguenza, l'interpretazione *ex homero* non è un criterio univoco, e dev'essere sempre valutato caso per caso, nella sua singolare collocazione testuale.

(*Div. text.*). La comprensione generale delle prime linee del secondo libro *De anima* dell'Aquinate è simile a quella dei Commentatori della *vetus*. In effetti, per tutti i Maestri, il Filosofo, dopo aver esposto le *opiniones* degli *antiqui* sull'anima, prende a trattarne secondo la sua opinione e secondo verità («secundum opinionem propriam et secundum veritatem»)². Per alcuni commentatori,

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 68, 40-50.

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars Prima, p. 287: «Hic inducit secundum librum in quo intendit determinare de anima secundum veritatem»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, f. 32^v, n. 1, (Prima Pars): «In hac parte incipit determinare de ipsa secundum opinionem propriam»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 1, p. 135: «Determinato de anima secundum opinionem antiquorum philosophorum, nunc intentio Aristotilis est determinare de ea secundum opinionem propriam»; cf. anche ANONYMI, *Sententia super II et III De Anima*, II, 1, edd. B. C. Bazán - K. White, Louvain 1998, p. 3: «In parte praecedenti Aristotiles determinavit de anima secundum opinionem philosophorum aliorum; in hac parte determinat de ea secundum opinionem propriam et secundum veritatem»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 67, 1-5: «Postquam Philosophus ponit opinionem aliorum de anima in primo libro, accedit ad determinandum de anima secundum propriam opinionem et veritatem».

il Filosofo accede al proposito per mezzo di una *divisio* bipartita che termina alla linea 412a 6¹. In effetti, Aristotele antepone una parte proemiale, in cui espone la sua *intentio*, e fa seguire ad essa una parte *executiva* in cui la svolge. Ora, per i commentatori della *vetus*, l'*intentio* del Filosofo, come attestano le linee 412a 3-5, è quello di determinare il *quid est* dell'anima, prima *in communi*, e poi *in speciali*, ossia in particolare, secondo ciascuna delle sue diverse *partes* o *potentiae*. Dunque, la *pars executiva*, o la trattazione, per Riccardo Rufo, dovrebbe estendersi da 412a 6 a 413a 11, luogo in cui Aristotele comincerebbe di fatto a determinare l'anima *specialiter*, ricercando delle *definitiones* che non esibiscano soltanto il *quid* dell'anima in generale, ma che esplichino anche le *partes speciales*, ossia ciascuna delle diverse *potentiae* dell'anima².

Questa macro-divisione della *littera*, esposta da Riccardo, deriva dal *Commentarium* di Averroè, che segna fortemente la comprensione dei primi capitoli del *De anima* nelle *sententiae* dei Maestri delle arti³. In effetti, come chiarisce specialmente Adamo di Buckfield, è l'Andaluso ad aver collocato l'inizio della ricerca delle *definitiones* speciali dell'anima a partire dalle linee consecutive a 413a 11⁴. Tuttavia, lo ha fatto erroneamente, perché, come evidenzia il confronto con il *Liber de anima* di Avicenna, il Filosofo, in 413a 11, sta ancora determinando l'anima *in communi*, e cercando

¹ Si veda in particolare dell'Anonimo di Bazán; cf. ANONYMI, *Sententia super II et III De Anima*, II, 1, p. 3: «Et dividitur hec pars in duas partes, in prohemium et executionem. Secunda pars incipit ibi: *Dicamus ergo genus quoddam* etc (412a6)»; cf. anche TOMMASO, *ibid.*, p. 67, 5-7: «Et circa hoc duo facit: primo dicit de quo est intentio, continuans se ad precedencia; secundo prosequitur suam intentionem; *Dicimus itaque unum quoddam* etc.»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 412a 3 - 412a 6, p. 135: «Hec quidem igitur a prioribus tradita de anima dicta sunt. Iterum autem tanquam ex principio redeamus, temptantes *determinare quid est anima*, et *que utique erit magis propria ratio ipsius*»; cf. anche ID., *Translatio Nova* cit., p. 66.

² RICCARDO, *Sententia*, II, Pars Prima, p. 287, 5-7: «Et primo determinat de anima in communi, secundo specialiter secundum eius diversas potentias, ibi: «*Quoniam autem ex incertis*» (413a 11)»; cf. anche *ibid.*, Pars secunda, p. 299, 240-242: «*Hic intendit determinare de anima in speciali, et intendit principaliter inquirere definitiones partium specialium sive potentiarum animae*»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 413a 11-14, p. 165: «*Quoniam autem ex incertis quidem, certioribus fit certum et secundum rationem notius, temptandum igitur est hic agredi de ipsa. Non enim solum quod quid est oportet diffinitivam rationem ostendere (...), set et causam inesse et demonstrare*».

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 12, p. 149, 25-32: «*Idest, et quia via naturalis in cognitione causarum propin quarum rebus est ire de latentibus apud Naturam apparentibus apud nos, est ire de posterioribus in esse ad priora, ut dictum est in Posterioribus, oportet nos ire in cognitionem diffinitionum propriarum unicuique partium anime per istam viam. Et nulla via est in cognitione talium diffinitionum (...), nisi a posterioribus apud nos*». Il corsivo è mio.

⁴ ADAMO, *In De An.*, II, Pars 2, f. 33^r, n. 1: «*Venata definitione animae per divisionem, hic venatur eam per demonstrationem, quamvis Commentator non sic introducat hanc partem. Secundum enim Commentatorem incipit hic determinare de anima penes eius proprias definitiones secundum partes ipsius assignatas, sed quod modo praedicto debeat introduci patet per epilogum in fine huius partis*».

così una *definitio* non solo per mezzo della *divisio*, ma anche attraverso la *demonstratio*¹. In effetti, osserva Adamo, la prima *definitio* di anima, a cui conduce la *divisio* (*scil.* «actus primus corporis phisici potencia vitam habentis»), è come la *conclusio* di una *demonstratio*, che non esibisce se non il *quid* dell'anima, mentre, per conseguire una *definitio in communi* dell'anima, è ancora necessario impiegare una *demonstratio* che esibisca la *causa* per cui l'anima è questo *quid* (*scil.* «anima horum quae dicta sunt principium, et hiis determinata est, vegetativo, sensitivo, intellectivo motu»)².

Da questo rilievo di Adamo in poi (prima del 1245), i Maestri delle arti smettono di dividere e di interpretare il testo come Riccardo Rufo, preferendo dunque non la lezione di Averroè, ma quella costruita da Adamo sulla base del confronto con Avicenna³. In dettaglio, l'Anonimo di Bazán non si riferisce già più ad Avicenna, come Adamo, ma riconosce questa *divisio* nella *littera* di Aristotele, e allo stesso modo l'Anonimo di Gauthier⁴. Per entrambi, in 413a 11, il Filosofo sta ancora

¹ Cf. *ibid.*, f. 34^r, n. 43: «Consequenter cum dicit, «Quod quidem igitur» etc. (414a 27), epilogat, et per epilogum patet intentum ab illa parte, «Quoniam autem ex incertis» (413a 11). Et eadem definitionem animae quam hic epilogat dat Avicenna (...), dicens quod anima quam invenimus in animali et vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habent vitam»; cf. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, ed. S. Van Riet, Louvain 1972, p. 29: «Ideo anima quam invenimus in animali et in vegetabili est perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae».

² Si veda il testo, tenendo a mente che la seconda *definitio*, in 413b 10, è il *medio*, ossia il «principium quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primum» (414a 12), con cui, da Adamo in poi, Aristotele evidenzia la *definitio in communi*, ricapitolata in 414a 27: cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 412a 21, p. 148: «Unde et anima est actus primus corporis phisici potencia vitam habentis»; cf. anche *ibid.*, 413b 10, p. 166: «Nunc autem in tantum dictum sit solum quod est anima horum que dicta sunt priincipium et hiis determinata vegetabili, sensibili, intellectivo, motu»; cf. anche *ibid.*, 414a 27, p. 177: «Quod quidem igitur actus quidam est et ratio potencia habentis esse huiusmodi, manifestum est ex hiis»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, Pars 2, f. 33^v, n. 3: «Omnis definitio quae est conclusio demonstrationis, quae quidem definitio dicit quid est definitum, et causam quidditatis non ostendit, indiget causa demonstrante. Definitio animae praeassignata (412a 21) est huiusmodi; est enim similis definitioni quae est conclusio in demonstratione (...). Ergo definitio animae praeassignata indiget causa demonstrante. Quare oportet eam venari adhuc per demonstrationem». Il corsivo è mio.

³ Si noti che la mia è una ricostruzione alternativa a quella di Bernardo Bazán, perché la *Sententia* di Adamo viene ora datata prima della *Lectura* dell'Anonimo di Gauthier (1246/47), e dunque anche della *Sententia* dell'Anonimo Bodley da lui edito (prima del 1246/47); tuttavia, non ho altri argomenti, se non un criterio cronologico, per giustificare la mia posizione; cf. B. C. BAZÁN, *Étude Doctrinale du Commentaire*, in ANONYMI, *Sententia super II et III De Anima* cit., praef., pp. *29-*34; cf. anche sulla cronologia aggiornata J. OTTMAN - C. -J. MARTIN, *Dating pre-1250 De anima commentaries*, in RICCARDO, *Sententia* cit., praef., pp. 45-47.

⁴ ANONYMI, *Sententia super II et III De anima*, II, 1, p. 3: «Prima pars dividitur in duas: in prima Aristotiles diffinit animam secundum materiam et diffinitionem secundum quid; in parte secunda diffinitione dicente propter quid est causam, ut ibi: «Quoniam autem ex incertis quidem etc. (413a 11)»; cf. *ibid.*, II, 4, p. 32, 1-10: «In parte precedenti notificavit substantiam anime per diffinitionem secundum materiam; hic vero notificat eam per definitionem secundum

determinando l'anima *in communi* per mezzo di una *diffinitio* fatta non solo *secundum materiam*, ma anche *secundum speciem*, che cioè non esibisca soltanto il *quid est*, ma il *propter quid*, come dirà negli stessi termini Alberto Magno, per cui la *passio* 'atto primo del *corpus phisicus organicus*' inerisca al *subiectum* 'anima'¹. L'Aquinate si iscrive certamente in questa lunga sequela interpretativa, precisando però lo statuto epistemologico della *diffinitio* che esibisce il *propter quid*. Infatti, in accordo all'interpretazione tommasiana dell'epistemologia delle scienze fisiche di Aristotele, la *demonstratio*, nelle *res naturales*, è sempre *a posteriori*, e non *a priori*, come nelle discipline geometriche e matematiche, in cui il *principium* dimostrativo è per sé noto². Di conseguenza, per Tommaso, cambia anche il valore della seconda *definitio* del Filosofo. Mentre per Alberto e i Maestri delle arti esibiva realmente la *causa* per cui la *passio* inerisce al *subiectum*, per il suo allievo è evidente il contrario, ossia che è perché l'anima è *forma*, atto primo del *corpus phisicus organicus*, che è il «principium vivendi in omnibus».

Questo breve sguardo sinottico sulla *divisio textus* mostra abbastanza chiaramente che, agli occhi dell'Aquinate, operare delle precisazioni sulla «metodologia» aristotelica è di cruciale importanza, per esplicitare e integrare, a 'suo' modo, le interpretazioni di Averroè, dei Maestri e di Alberto: precisazioni effettuabili soltanto con il ricorso a passaggi più chiari dei *libri* del Filosofo. In

specie. Unde diffinitio secundum materiam dicit quid est, diffinitio autem secundum speciem dicit propter quid et causam. Item diffinitio (...) secundum speciem est *medium in demonstratione ad concludendum diffinitionem secundum materiam*, sicut patet in secundo Posteriori»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 3, p. 166: «In precedentibus quesivit Aristotiles diffinitionem anima divisive; in parte ista inquirat *eam* demonstrative: demonstratio enim ostendit causam, divisio autem non (...), in parte ista intendit adsignare causam diffinitionis *prius habite*; et *istud bene consonat littere*, sicut patebit postea»; cf. anche *ibid.*, II, 4, p. 182, 175-180: «Deinde concludit actor principaliter intentum in hac parte dicens: *Quod quidem igitur actus quidam est et ratio*, id est forma, anima huiusmodi, corporis phisici organici potencia vitam habentis, *manifestum ex hiis*, id est ex hiis quae dicta sunt. Et sic patet (...) quod intendebat in hac parte probare animam esse actum et forma corporis phisici etc. Unde diffinitionem anime venatam prius per divisionem probat in hoc capitulo (...)».

¹ ALBERTO, *De anima*, II, tr. 1, cap. 1, p. 65: «Et queramus determinare quid est anima ratione communi et figurali sive superficiali, et etiam quae utique sit ipsius essentialis et propria diffinitio, quae non dicit tantum quid est anima, sed etiam dicit causam propter quid unumquodque operum et accidentium inest (...)»; cf. anche *ibid.*, II, tract. 1, cap. 6, p. 72, 55-60: «Oportet enim quod id quod communiter rei attribuitur, sicut animae attribuitur quod sit actus corpori phisici, per causam propriam inesse probetur: et hoc non potest fieri nisi tali diffinitione animae inventa, quae dicat causam quare anima sit actus corporis (...)».

² TOMMASO, *Sententia*, II, 3, pp. 77-78, 18-20: «(...) et in hiis [*scil.* «matematicis»] demonstratio procedit ex notioribus simpliciter et notioribus secundum naturam, scilicet ex causis in effectus; unde et dicitur demonstratio propter quid. In quibusdam vero non sunt eadem magis nota simpliciter et quo ad nos, scilicet in naturalibus, in quibus plerumque effectus sensibiles sunt magis noti suis causis (...)»; cf. anche *ibid.*, p. 79, 113-115: «(...) manifestum est autem quod hec demonstratio est *ex posteriori*: *ex eo enim quod anima est forma corporis viventis, est principium operum vite, et non e converso*». I corsivi sono miei.

ultima analisi, allora, secondo la *divisio textus* dell'Aquinate, solidale, in linea generale, con quella dei Maestri delle arti posteriori ad Adamo, Aristotele cerca prima una *diffinitio commune*, poi una *diffinitio speciale* in 414a 29. Per conseguire la *diffinitio commune*, il Filosofo fa ancora due cose: pone una *diffinitio* che è 'simile' alla *conclusio* di una *demonstratio*, e una *diffinitio* che è 'quasi', e cioè semplicemente si «assimila», come sembrano suggerire, in questo caso, proprio Averroè e Riccardo, al *principium* di una *demonstratio*, in 413a 11¹.

(Not.). La *Glossa Paris*, riportata da Jennifer Ottman nell'edizione critica della *Sententia* di Riccardo, testimonia ulteriormente la molteplicità delle opzioni interpretative assunte dai Maestri delle arti, nell'esegesi dei capitoli iniziali del secondo libro *De anima*². Alcuni, come Adamo di Buckfield, sostengono che Aristotele proceda prima «per viam divisionis», e poi «per viam demonstrationis»³. Altri, invece, che determini prima l'anima *in commune*, poi l'anima *in speciali*,

¹ Si noti che, nonostante la *divisio* del Dottore angelico coincida con quella dei Maestri, sul piano contenutistico e dal punto di vista epistemologico rimane legata a doppio nodo a quella *fiscalista* di Averroè, secondo cui non c'è propriamente né una *diffinitio* che è *conclusio* né una *diffinitio* che è *principium*, ma del genere di queste («ex genere istarum»); cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 68, 30-40: «Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quid est anima; in secunda determinat de partibus eius sive potenciis eius, ibi: *Potenciarum autem anime* etc. (414a 29). Prima dividitur in duas: in prima ponit diffinitionem anime que est *quasi demonstrationis conclusio*; in secunda ponit diffinitionem anime que est *quasi demonstrationis principium*, ibi: *Quoniam autem ex incertis quidem* etc. (413a 11)»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 12, p. 151, 70-75: «Iste enim diffinitiones aut sunt conclusiones aut sunt *similes* diffinitionibus que sunt conclusiones. Neque intendebat etiam quod diffinitio querenda hic (...) est ex definitionibus que sunt *quasi principium demonstrationis, ita quod sunt manifeste per se, quia sunt ignorate apud nos, et via ad cognoscendum eas est ex posterioribus* (...), sed intendebat quod est *ex genere illarum diffinitionum*»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, p. 301, 290-300. I corsivi sono miei.

² Le posizioni sono riportate dalla *Glossa Paris*, trascritta da Jennifer Ottman; cf. *Glossa Paris*, 2, in RICCARDO, *Sententia*, II, Pars Prima, p. 287, alla nota 2: «In prima determinat de anima per viam divisionis sive inductionis. In secunda per modum demonstrationis determinat. Vel aliter in prima inquirat definitionem anime communem. In secunda vero propriam definitionem anime inquirat. Vel aliter potest dici quod in prima inquirat definitionem anime dicentem quid tantum. In secunda vero investigat definitionem anime dicentem quid et propter quid».

³ Con l'espressione «per viam divisionis» i Maestri delle arti e Tommaso intendono un particolare *locus* argomentativo della manualistica dell'epoca, cioè il *locus a divisione*, mediante cui Aristotele ricaverebbe la prima *diffinitio* di anima; cf. Logica "Cum sit Nostra", IV, in *Logica Modernorum. A contribution to the History of Early Terministic Logic*, ed. L. M. De Rijk, vol. II, 2, Assen 1967, p. 445, 10-20: «<Locus a divisione sic>: *Socrates est animal rationalem vel irrationale; sed non est animal irrationale; ergo est animal rationale*'. Unde locus a divisione. Maxima: destructa parte divisionis sequitur et altera. Notandum quod duplex est divisio; scilicet per se aut per accidens. Si per se, aut generis in species, ut '*animalium aliud leo, aliud bos*'; aut totius integralis in suas partes, ut '*domus aliud tectum, aliud paries, aliud fundamentum*'; aut vocis in significationes, ut '*canis aliud celeste sidus, aliud marina belua, aliud animal latrabile*' (...); cf. anche TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 70, 215-224: «Sic igitur, cum sit triplex *substantia*, scilicet *compositum, materia et forma, et anima non est ipsum compositum, quod est corpus habens vitam, neque est materia,*

come detto. Altri ancora, infine, sostengono che Aristotele dia prima una *definitio* che mette in luce il *quid*, e poi una *definitio* che enuclea il *propter quid* e la *causa*. Secondo Averroè, questo procedimento si spiega con gli *Analytica Posteriora*. In effetti, è proprio lì che il Filosofo sostiene che, per determinare ciò che più noto «apud Naturam», bisogna muovere da ciò che è più apparente «apud nos». Tommaso integra lo stesso rilievo, rimarcando più fortemente di Averroè l'appartenenza della *scientia de anima* alle discipline fisico-naturali¹. In ogni caso, se, osserva l'Andaluso, questa è la *via naturalis* nella conoscenza delle cause proprie di ciascun *subiectum*, occorrerà ricercare non soltanto una *diffinitio* che è simile alla *conclusio* di una *demonstratio*, ma anche una *diffinitio* che si assimila a quelle che sono «quasi» il *principium demonstrationis*. Benché Aristotele provveda già a spiegare questa distinzione con degli *exempla* provenienti dalla *geometria* in 413a 11, è però necessario richiamare da subito quelle conoscenze scientifiche necessarie per poter comprendere la distinzione tra i due tipi di *diffinitiones* di anima. Ora, nel primo libro degli *Analytica Posteriora*, chiarendo che la scienza, e la dimostrazione, non riguarda le cose singolari e accidentali, ma le cose universali e necessarie, Aristotele aveva elencato i tre modi della *diffinitio*, come *principium*, come *conclusio* e come *demonstratio* per posizione². Dunque, Tommaso richiama questo passaggio più chiaro, integrandolo con degli *exempla*, sempre aristotelici, che non provengono dalle discipline geometrico-matematiche, ma dalle scienze fisico-naturali, in modo che la distinzione sia epistemologicamente chiara da subito, e che il lettore possa disporre di una conoscenza necessaria alla comprensione della *sententia* del Filosofo³. Ogni definizione o è il *principium* di una

que est corpus subiectum vite, relinquitur *per locum a divisione* quod *anima sit* substantia sicut *forma* vel *species* talis corporis, scilicet corporis phisici habentis in potencia vitam». Forse è anche sulla base di queste nozioni di comune dominio sulla *divisio* che i Maestri, come l'Anonimo di Bernardini, sono indotti a formulare delle precise *quaestiones* sul tipo di *divisio* della *substantia* in 412a 6-11; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 46a, p. 149, 5-10: «Queritur primo de divisione quam dat per materiam, formam et compositum (...). Videtur quod nulla, quia non est hic aliqua divisio per accidens (...); nec est divisio per se, quia talis divisio aut est generis in species, aut totius in partes, aut vocis in significaciones. Set hic non est (...)».

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 68, 25-30: «Hic est autem ordo doctrinae, ut a communibus ad minus communia procedatur, sicut ostendit Philosophus in principio Phisicorum»; cf. anche ARISTOTELE, *Physica. Traslato Vetus*, 184 a 15-20, p. 7, 5-10 (AL VII/1): «Innata autem est ex notioribus nobis via et certioribus in certiora nature et notiora: non enim eadem nobisque nota et simpliciter»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 12, p. 149.

² ARISTOTELE, *Analytica Posteriora. Traslato Iacobi*, 75b 30-75b 33, p. 21, 5-10 (AL, IV/1-4): «Similiter autem se habet et de deffinitione, quoniam quidem est diffinitio aut principium demonstrationis aut demonstratio positione differens aut conclusio quedam demonstrationis».

³ Si tratta degli *exempla* impiegati da Aristotele nel secondo libro degli *Analytica Posteriora*; cf. ID., *Analytica Posteriora* cit., 94a 3-94a 9, p. 84, 5-10 (AL, IV/1-4): «Differt enim dicere propter quid tonat et quid est tonitruum; dicet quidem enim sic quidem «Propter id quod extinguitur ignis in nube». Quid autem est tonitruum? «Sonus extincti ignis in

demonstratio, o è una *demonstratio* in cui la disposizione dei termini differisce da quella del sillogismo, o è la *conclusio* di una *demonstratio*. Corrispondentemente a questi tre modi, l'Aquinate fornisce dunque gli *exempla*: «il tuono è un suono continuo nelle nubi», è la *conclusio* di una *demonstratio*, in quanto enuclea soltanto il *quid est* del *subiectum*; «il tuono è l'estinzione del fuoco nella nube» è invece il *principium* di una *demonstratio*, in quanto cioè esibisce la *causa* per cui il *quid* inerisce al *subiectum*, ossia «il tuono è un suono continuo nelle nubi, perché l'estinzione del fuoco nella nube produce un suono continuo». E quest'ultimo modo, infine, è una *demonstratio* che non coincide con una figura sillogistica¹.

(-). Sembrerebbe dunque che l'Aquinate, in modo non completamente diverso da Averroè, dai Maestri e da Alberto, cerchi di richiamare le conoscenze necessarie alla comprensione dello statuto epistemico delle *diffinitiones* di anima offerte da Aristotele nei primi capitoli del secondo libro. Nonostante ciò, è opportuno considerare complessivamente l'interpretazione tommasiana, vicina a quella di Averroè, per cui quella tra *diffinitiones quia* e *propter quid* e *diffinitiones anime* è soltanto una *similitudo*. In realtà, nelle discipline naturali si procede sempre *a posteriori*, e i *principia* delle *demonstrationes* sono noti non assolutamente, e per sé, ma *quoad nos*. Ragion per cui, il Filosofo dovrà poi perfezionare, attraverso un'ulteriore argomentazione², la seconda *diffinitio* di anima, che non è *forma* perché è *principium* delle operazioni della vita, ma viceversa: è *principium* in quanto è *forma*, non in quanto è *corpus*, equivoco a cui poteva condurre la nozione di *principium*, che si applica tanto alla *forma* quanto alla *materia* e al *corpus physicus*³.

b) *Homerum ex Homero o Homerum ex Aristarcho?*

22. Sciendum est autem quod, sicut docet Philosophus in VII Methaphisice, hec est differentia inter diffinitionem substancie et accidentis (...)⁴.

(*Div. text.*). Secondo la *divisio textus* dell'Aquinate, Aristotele pone dunque due *diffinitiones* dell'anima per determinarne «id quod est commune». E la prima viene ricava «per viam divisionis».

nubibus». Quare eadem ratio alio modo dicitur, et sic quidem demonstratio continua, sic autem diffinitio. Amplius est tonitruus terminus «sonus in nubibus»; hec autem est ipsius 'quid est' demonstrationis conclusio».

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 68, 40-50.

² Si tratta delle linee 414a 4-19; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., p. 82: «Quoniam autem quo vivimus et sentimus dupliciter dicitur (...), anima autem hoc quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primum, quare ratio quedam utique erit et species, set non ut materia et ut subiectum».

³ Cf. *ibid.*, p. 85, 220-235: «Non enim videbatur magis sequi de anima quod sit forma quam de corpore, cum utroque vivere dicamur; unde ad perfectionem demonstrationis subiungit quod (...) anima sit species corporis».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 68, 59 ss.

La seconda, invece, «per viam demonstrationis». Ora, il *locus a divisione*, nella manualistica del XIII secolo, consiste nella deduzione dei *posita* in cui si divide il *subiectum*, mediante la *remotio* dei *posita* che non gli ineriscono¹; di conseguenza, secondo l'interpretazione dei Maestri delle arti, Aristotele deve porre delle *divisiones* da cui trarre, per rimozione dei *posita*, ciò che inerisce all'anima².

Dunque, secondo Riccardo, l'*auctor* premette, in primo luogo, una *divisio* del *genus* a cui appartiene l'anima, quello della *substantia*, ed è una *divisio trimembra*, vale a dire a tre membri, cioè la *materia*, la *forma* e il *compositus* di cui si predica la *substantia*. In secondo luogo, invece, avendo determinato il primo *membrum* della *diffinitio*, collocato dalla parte del genere (*scil.* «forma sive actus»), il Filosofo lo suddivide «unica divisione» (*scil.* «actus primus aut actus secundus»), mentre divide l'altro *membrum*, vale a dire la *substantia composita*, in tre modi (*scil.* «corporea, incorporea», «corpus naturale et non naturale», «corpus physicus *habens vitam*, corpus physicus *non habens vitam*»). In tal modo, attraverso la *remotio* dei *posita*, l'*auctor* perviene alle *particulae* delle *divisiones* che ineriscono all'anima («actus corpori physici potentia vitam habentis»)³. Prospettata in accordo al

¹ *Logica "Ut Dicit"*, in *Logica Modernorum* cit., II, 2, p. 408, 15-20: «Quedam enim divisio per negationem, quedam per partitionem. Per negationem, ut '*Socrates est homo vel non est homo; sed falsum est: non est homo; ergo verum est: homo est*'. Maxima: quando aliqua duo ponuntur quorum unum inest, reliquum non inerit. Per partitionem, ut '*Socrates est sanus vel eger; sed non est sanus; ergo est eger*'; cf. PIETRO ISPARO, *Tractatus called afterwards Summulae Logicales*, V, 40, ed. L. M. De Rijk, Assen 1972, p. 77, 1-18: «Divisionum alia est per negationem, ut '*Sortes aut est homo aut non est homo; sed non est non homo; ergo est homo*'. Unde locus? A divisione. Maxima: si aliqua duo dividunt aliquid, posito uno removetur reliquum, remoto uno ponitur reliquum. Alia est divisio que non est per negationem. Et hec fit sex modis: tribus per se et tribus per accidens. Primo generis in species ut '*animalium aliud rationale, aliud irrationale*'. Secundo totius in partes integrales, ut '*domus alia pars est paries, alia tectum, alia fundamentum*'. Tertio vocis in significationes, ut '*canis aliud latrabile, aliud marinum, aliud celeste sidus*'. Trium per accidens una est subiecti in accidentia, ut '*animalium aliud est sanum aliud egrum*'. Secunda accidentis in subiecta, ut '*sanorum aliud est homo, aliud brutum*'. Tertia accidentis in accidentia, '*ut sanorum aliud est calidum, aliud frigidum*'».

² ADAMO, *In De An.*, II, Pars 1, f. 33, n. 6: «In parte prima dat unam divisionem principalem et quatuor subdivisiones, ita quod in universo dat quinque divisiones, ex quibus eliciuntur elementa ipsam definitionem integrantia»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 1, p. 137, 33-35: «Sequitur pars secunda, in qua aggreditur principale propositum et inquirat diffinitionem anime per divisiones. Et ponit quinque, et secundum hoc potest dividi hec pars in quinque partes»; cf. anche ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 4, 45-50: «Aristotiles ponit duas divisiones ex quibus manifestantur conditiones anime; in secunda ponit tres divisiones ex quibus manifestantur conditiones corporis (...)»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 68, 55-58: «in prima praemittit quasdam divisiones ex quibus habetur via ad investigandum diffinitionem anime; in secunda investigat anime diffinitionem, ibi: *Quare omne corpus* (412a 15)».

³ RICCARDO, *Sententia*, II, Pars prima, p. 287, 15-20: «In parte autem prima primo praemittit genus animae tamquam commune dividendum, dividens ipsum - scilicet, substantiam - divisione trimembri (...); cf. anche *ibid.*, pp. 290-291: «Hic intendit subdividere duo membra praedictae divisionis, et primo subdividit hoc membrum scilicet forma sive actus, unica divisione, (...) et hoc est actus primus et actus secundus. Secundo autem subdividit hoc membrum,

maestro cornico, la *divisio textus* e il *processus* di Aristotele sembrano esemplarmente chiari. Tuttavia, il Filosofo non sembra aver risposto a una delle domande del primo libro¹. E ancora, le *divisiones*, sempre in accordo alla manualistica dell'epoca, sono complessivamente di due tipi: 1) la *divisio per se*, vale a dire del *genus* nelle sue *species*, del *totum* nelle sue *partes integrales*, della *vox* nelle sue *significationes*; 2) e la *divisio per accidens*, ossia del *subiectum* nei suoi *accidentia*, degli *accidentia* nei *subiecta*, e degli *accidentia* negli *accidentia*.

Sorge dunque il problema di capire a che tipo di *divisiones* corrispondano quelle poste dal Filosofo, e le *quaestiones*, come evidenziano particolarmente l'Anonimo di Gauthier e l'Anonimo di Bernardini, sono tutto fuor che di facile soluzione². Il primo problema, sollevato da Averroè e rifiutato da Alberto Magno, consiste nello stabilire perché l'anima non debba rientrare nel *genus* degli *accidentia*, ma in quello della *substantia*³. Il secondo, invece, riguarda il tipo di *divisio* della *substantia* in *materia*, *forma* e *compositum*: è una *divisio per se*, oppure una *divisio per accidens*? Se

scilicet substantiam compositam, tribus divisionibus ad invicem ordinatis, quarum prima est haec: Substantia composita, alia est corporea (...); et alia est *incorporea* (...). Secunda autem subdivisio est substantiae corporeae in corpus naturale et non naturale (...). Tertia autem subiungit tertiam divisionem, scilicet ipsius corporis physici in corpus physicum habens vitam et in corpus physicum non habens vitam. Hic ex elementis prius positus venatur definitionem ipsius animae (...): 'actus corpori vitam habentis in potentia' (412a 20).

¹ Cf. ARISTOTELE, *Traslatio Vetus, versio deterior*, 402a 22-402b 21, p. 15: «Primum autem fortassis est necessarium dividere *in quo generum* et quid sit, dico autem utrum hoc aliquid et substantia sit aut qualitas aut quantitas aut et quoddam aliud diversorum predicamentorum».

² Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 1, q. 1a, pp. 140-144; cf. ANONYMI, *Quaestiones* cit., II, qq. 46a-46b, pp. 149-153.

³ In dettaglio, i Maestri osservano che il Filosofo «presuppone» che l'anima sia nel *genus* della *substantia*, ma l'unico a giustificare perché l'anima non può rientrare nel *genus* degli *accidentia* di fatto è l'Anonimo di Gauthier; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 1, f. 33, n. 6: «Ubi sic procedit: Primo *supponendo* genus ipsius animae esse substantiam dat principalem divisionem ipsius substantiae trimembrem»; cf. anche ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, pp. 5-6, 86-90: «Et procedit *secundum suppositionem* dicens: ex principium subponendum est quod substantia est primus genus rerum: iterum subponendum est quod anima sit substantia»; cf. ALBERTO, *De anima*, II, tr. 1, cap. 1, p. 64: «Dicimus quod nos *non disputamus* utrum anima sit in generibus accidentium: quoniam scitum est ab omnibus accidens partem substantiae non esse, neque perficere substantiam»; cf. invece ANONYMI, *Lectura*, II, 1, q. 1a, ob. 1-ad. 1, pp. 140-143: «Accidens est quod adest et abest etc.; set forma que est actus materie adest et abest preter materie corruptionem; quare huiusmodi forma accidentalis est et non substancialis (...). Ad primam rationem in contrarium dicendum quod, sicut patet per principium V Phisicorum, (...) quem in libris praecedentibus *Aristotiles* (...) nominat «subiectum» compositum ex materia et forma (...). Accidens autem advenit ipsi composito et sequitur compositum materie et forme; unde in illis in quibus non est compositio, non sunt accidentia, ut in Primo (unde dicunt *theologi*: cum dicitur «Deus est Pater, licet hoc quod est «Pater» nominet accidens, cum nomen «Pater» de deo <dicitur>, abicitur natura accidentis, et «Pater» predicatur de deo substancialiter; set hoc est alterius inquisitionis)». La *responsio* dell'Anonimo evidenzia anche molto bene che i Maestri delle arti sanno perfettamente distinguere la *ratio formalis* con cui procedono commentando Aristotele.

è *per se*, è del *genus* nelle *species*? Oppure è del *subiectum* nei suoi *accidentia*? O ancora è una *divisio* della *vox* nelle sue *significationes*? In breve, i commenti dei Maestri delle arti pullulano di *quaestiones*, e dobbiamo ammettere che l'Aquinate, non a caso, ma appunto per risolvere queste incertezze, abbia deciso di aprire qui un *notandum*, da cui risulti in maniera non equivoca il tipo di *divisio* messa in atto da Aristotele, per conseguire la prima *diffinitio* dell'anima. E sebbene la sua *solutio* appaia in linea con la *littera* e con gli altri *libri* del Filosofo, in particolare con il quarto capitolo del settimo libro della *Metaphysica*, Tommaso impiega dei principi che non provengono direttamente da Aristotele, ma dai suoi commentatori autorevoli. Ora, per lui, in modo non dissimile dall'Anonimo di Bazán¹, l'*auctor* pone due serie di *divisiones* per ricavare la *diffinitio* di anima, una per esprimerne l'*essencia*, e una per chiarirne il *subiectum*². Dunque, l'Aquinate deve evidenziare perché siano necessarie queste due serie di *divisiones* per ricavare la *diffinitio* di anima; e quindi, da ultimo, perché si dividano in *divisiones* che esprimono l'*essencia* dell'anima e in *divisiones* che ne esprimono il *subiectum*.

Questo procedimento potrebbe sembrare ridondante, ma non lo è. Al contrario, costringe l'interprete a mettere in evidenza uno dei principi più delicati della sua interpretazione della *Metaphysica* e del *De anima* di Aristotele: la *forma substantialis* dà l'*esse completum* nel *genus* della *substantia*, ma in sé considerata non ha la *ratio completa* dell'*essencia*, la quale appartiene soltanto alla *substantia composita*³; e dunque, di fatto non ha l'*esse* assoluto, astratto dalla *materia*⁴. Nonostante ciò, nella comprensione tommasiana del *De anima*, Aristotele sostiene che l'*intellectus* sia *forma subsistens*, vale a dire una *forma* che, come detto, ha un'*operatio per se*, e quindi ha anche l'*esse* e la *subsistentia per se*, quindi assolutamente, e in astrazione dal *corpus physicus*. Esiste dunque uno iato, anche nella *Metaphysica* di Aristotele, tra *subsistentia* ed *esse completum*⁵. In generale, nelle

¹ ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, pp. 5-6, 86-88 e 126-128: «Aristotiles ponit duas divisiones ut habeat differentias sive conditiones que debentur ipsi anime (...). Hoc habito, Aristotiles ponit tres divisiones per quas manifestantur conditiones corporis».

² TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 69, 85-90: «Et ideo in prima parte ponit duas divisiones, quarum prima necessaria est ad investigandum id quod in diffinitione anime ponitur ad exprimendam essenciam eius; aliam que est necessaria ad investigandum id quod ponitur in diffinitione anime ad exprimendum subiectum ipsius, ibi: *Substantie autem maxime* etc. (412a 11)». I corsivi sono miei.

³ ID., *Scriptum super Libros Sententiarum*, II, dist. 12, q. 1, a. 4, resp., ed. P. Mandonnet, Paris 1929, p. 314: «Omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae»; cf. anche ID., *De ente et essentia* cit., cap. 6, p. 380, 30-35: «Unde, forma, *quamvis in se considerata non habeat completam rationem essentiae*, tamen est *pars essentiae* completae. Sed illud cui advenit accidens est *ens in se completum subsistens in suo esse*».

⁴ *Ibid.*, 6, p. 380, 25: «forma substantialis *non habet esse per se absolutum sine eo cui advenit*, scilicet materia».

⁵ Intendo qui richiamare la cruciale interpretazione dell'Aquinate di *Metaphysica* 1035a 25-35; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Guillelmi*, VII, 10, 1035a 25-30, (AL XXV/3.2), p. 150: «Quecumque quidem igitur simul

substantiae inferiores, subsistentia ed esse completum coincidono, ma nell'uomo, che è la prima delle *inferiores* e l'ultima delle *superiores creaturas*, ossia delle *substantiae intellectuales*, la *subsistentia* non dipende dalla completezza entitativa¹. Beninteso, questo non è il pensiero dell'Aquinate, ma è il pensiero dell'Aquinate, perché è quello del Filosofo, che è la *scientia* nel suo contesto storico.

(Not.). Che cos'è dunque l'anima? E come si perviene «per viam divisionis» alla sua *diffinitio*? Per Tommaso, si deve sapere (*sciendum est*), come insegna il Filosofo nel settimo libro della *Metaphysica*, che la differenza fondamentale tra la *diffinitio* della *substancia* e la *diffinitio* degli *accidencia* è che, nella *diffinitio* della *substancia*, non è posto nulla che sia estraneo alla *substancia* del *diffinitus*. In altre parole, ciascuna sostanza si definisce per i suoi *principia materialia e formalia*. Viceversa, nella *diffinitio* degli *accidencia* è posto qualcosa che è estraneo all'*essencia* del *diffinitus*, il *subiectum*, come nella *diffinitio* di «simitas», che è la «curvitas nasi»².

Ora, è vero, come dimostra René-Antoine Gauthier, che, dal modo in cui è formulato questo esempio, sembrerebbe che Tommaso non si stia riferendo né al *Commentarium* della *Metaphysica* di Averroè, né alla *Metaphysica* di Avicenna³; ma è vero soltanto dal lato dell'*exemplum*, perché, dal lato del principio metafisico evocato, il teorema fondamentale della *differentia* tra la *diffinitio* di *substantia* e *accidentia*, è altamente improbabile che non stia richiamando a memoria una delle esposizioni dei due commentatori:

sumpta species et materia sunt, ut simum aut aereus circulus, hec quidem corrumpuntur in hec et pars ipsorum materia; quecumque vero non concipiuntur cum materia sed sine materia, ut rationes speciei solum, hec non corrumpuntur, aut omnino aut non taliter»; cf. ID., *In Metaph. cit.*, VII, 9, nn. 1477-1479: «Licet enim materia, non sit pars formae, *tamen materia sine qua non potest concipi intellectu forma, oportet quod ponatur in definitione formae; sicut corpus organicum ponitur in definitione animae. Sicut enim accidentia non habent esse perfectum nisi secundum quod sunt in subiecto, ita nec formae nisi secundum quod sunt in propriis materiis (...)*. Et quia in istorum definitionibus ponitur materia, quae sunt simul accepta cum materia, *non autem in aliis*, «ideo quaecumque sunt simul sumpta species cum materia», idest quaecumque significant aliquid compositum ex materia et forma, ut simum aut aereus circulus, *huiusmodi corrumpuntur in partes materiales*, et pars istorum est materia. *Illa vero, quae non concipiuntur in intellectu cum materia, sed sunt omnino sine materia, sicut illa quae pertinent solum ad rationem speciei et formae, ista vel non corrumpuntur omnino, vel non corrumpuntur «taliter»*, idest per resolutionem in aliquas partes materiales. *Quaedam enim formae sunt, quae nullo modo corrumpuntur, sicut substantiae intellectuales per se existentes. Quaedam vero formae non per se existentes, corrumpuntur per accidens, corrupto subiecto*». I corsivi sono miei.

¹ Sulla nozione di completezza entitativa, e per una discussione critica della distinzione fra *subsistentia* ed *esse completum*, si veda l'ultimo contributo di Bernardo Bazán; cf. B. C. BAZÁN, *Introduction*, in TOMMASO, *L'âme et le corps* cit., Paris 2016, pp. 57-63.

² ID., *Sententia*, II, 1, p. 68, 60-62: «(...) *hec est differentia inter diffinitionem substancie et accidentis quod in diffinitione substancie nihil ponitur quod sit extra substanciam diffiniti (...)*».

³ Cf. *ibid.*, p. 68, alla nota 68-69: «Attamen Thomas hic adferre videtur definitionem in scholis iam diu usitatam».

Deinde dicit: *Definitio igitur* etc. Idest, definitio perfecta est sermo, qui cum completur, non remanebit in eo aliquod ens in actu, de quo interrogat per quid, cum in eo sit data quidditas, quod est esse illius rei, et non ens in eo additum suo enti. *Et ista est differentia inter definitiones substantiarum, et definitiones accidentium*. Et quasi dicat, sermo igitur, in quo non invenitur ens, de quo interrogatur per quid, est definitio perfecta, quae dat causam rei, quae est quidditas in unaquaque rerum¹.

Secondo Averroè, che commenta le linee 1029b 15-25 della *Metaphysica*, l'affermazione di Aristotele, per cui la *definitio*, in cui il *dicens* non ha il *quid*, è la *definitio* che esprime l'*essentia* in ciascuna cosa², si spiega così: che la *definitio perfecta* è il *sermo* che, nella misura in cui è completo, non rimarrà in esso alcun «ens in actu» che risponda alla domanda «quid»; e questo perché, nel *sermo* definitorio *perfectus* la *quidditas* è 'data', è cioè l'*esse* di quella *res*, e non l'*ens* «additum» al suo *ens*. Questa è dunque la *differentia* tra le *definitiones* delle *substantiae* e quelle degli *accidentia*. Nelle *definitiones* degli *accidentia*, per esempio quella di «albedo», è aggiunto all'*ens* un ulteriore *ens*, cioè un *subiectum* («additur subiectum»), mentre in quelle della *substantia* non si trova un altro *ens*, ma la *quidditas* che dà la *causa* della *res*, e null'altro al di fuori di questo («nihil additur extra ipsum»).

Questo modo di formulare la *differentia* è allora molto simile a quello dell'Aquinate che potrebbe però, allo stesso titolo, richiamare le semplificazioni della *Metaphysica* di Avicenna. In effetti, è il filosofo persiano a tratteggiare in questo modo la distinzione tra *verae definitiones* e *definitiones* degli *accidentia*: nelle ultime, c'è qualcosa di aggiunto all'*intentio* del *definitus*, nelle prime non deve esserci qualcosa di sovraggiunto, come accade nella definizione di «nusus simus»³.

In breve, l'Aquinate non si sta muovendo semplicemente nel *textus* del settimo libro della *Metaphysica*, ma nelle esposizioni dei suoi commentatori autorevoli, che hanno già provveduto a

¹ AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicam*, a Michaele Scoto transl., in *Aristotelis cum Averrois Commentariis*, t. VIII, Venetiis 1562, (1962), l. VII, f. 161; cf. anche *ibid.*, ff. 162r-163v: «In definitione enim albedinis additur subiectum, secundum quod est accidens. In definitione vero hominis, qui accipitur in hoc sermone tanquam genus, nihil additur extra ipsum, cum non existat in subiecto, sicut albedo». I corsivi sono miei.

² ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Micheli Scoti*, 1029a 15-25, *ibid.* f. 161: «Nec etiam hoc est universale. nec illud, quod est per se, est secundum hunc modum, ut album superficiei. essentia enim superficiei non est essentia albedinis. Et etiam non est illud, quod est ex ambobus, idest superficies alba. et hoc propter additionem, quae est in sua definitione. *Definitio igitur, in qua dicens non habet quid, est definitio, quae est rei per suam essentiam in quolibet*».

³ Cf. AVICENNA, *Metaphysica*, V, 5, ed. Van Riet, pp. 273-274: «Substantia enim est cui primo datur sua definitio et vere; cetera vero, quoniam quidditas eorum pendet ex substantia vel ex substantiali forma, sicut iam definivimus (...). Ex quo contigit aut in accidentibus ut in definitionibus eorum sit aliquid supra id quod est in essentiis eorum (...), et ideo in hac definitione aliquid est additum supra intentionem definiti in seipso. In veris autem definitionibus non debet esse aliquid superadditum, verbi gratia, cum definitur nusus simus (...)».

semplificarne notevolmente il contenuto. D'altra parte, per lui la *differentia* è ancora più articolata e va oltre il *textus* della *Metaphysica* menzionato: non si tratta soltanto di un *dicens* che non ha il *quid*, o di un *ens* aggiunto a un altro *ens*, ma del fondamento metafisico per cui ciò si verifica¹. Si tratta cioè del «quid *completum*», ossia del disporre di un *esse completum*, per cui si è in grado di «subsistere in se», senza dipendere ontologicamente, in senso forte, da qualcos'altro. E allora, è qui, sulla nozione di un *esse completum*, che si gioca realmente, per Tommaso, la *differentia* tra la *diffinitio* della *substantia* e la *diffinitio* dell'*accidens*.

L'*accidens* non ha un *quid completum*, perché non ha l'*esse completum*, ma è ciò che sopravviene all'«ens in se *completum* subsistens in suo esse», cioè alla *substantia composita*, dal cui *esse* e dalla cui *subsistencia* dipende («*substantia autem est quid completum in suo esse et in sua specie; accidens autem non habet esse completum, sed dependens a substantia*»)². Ora, però, come l'*accidens* non ha un *quid completum*, non essendo «subsistens in suo esse», ma *dependens* da quello della *substantia*, così anche i *principia materialia* e *formalia* della *substantia* non hanno un *quid completum*, dal momento che non hanno l'*esse completum*, e non sono in sé sussistenti, se non in quanto entrano a far parte della costituzione della *substantia composita*, che ne assicura il *complementum* («*complementum speciei competit substantie compositae*»)³. Dunque, le *diffinitiones*

¹ In questo senso, Tommaso rivela una mentalità che è molto prossima a quella dei Maestri delle arti, perché sono loro, di fatto, riprendendo il settimo libro della *Metaphysica*, così come le *Categoriae* di Aristotele, ad esplorare la questione «de quo dicatur *substantia* per prius», e ad affrontare pertanto anche la questione della *differentia* tra la *substantia* che «dicatur a *substando*», cui ineriscono gli *accidentia*, e la *substantia* «*quae est forma*», cioè *pars* del *compositum*, che non è ciò che «*substat*», ma è ciò per cui la *substantia composita* «*substat*»; cf. GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.* 2, in RICCARDO, *Sententia*, II, Pars prima, p. 288, alla nota 7: «Queritur de quo istorum dicatur *substantia* per prius, et quia haec quaestio multis locis disputatur, propterea facilius pertranseundum (...). Dico quod *substantia* potest accipi *ab eo quod est esse*, et sic per prius dicatur de forma et per posterius de composito etc., quia nec materia nec compositum habet esse nisi per formam. Aut potest accipi *ab eo quod est substare*. Et hoc vel in praedicationibus, et sic per prius dicatur *substantia* de composito; aut *substare* physicis passionibus, et hoc modo per prius dicatur de materia»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 2, q. 2a, p. 159, 313-317: «Dico ergo quod *substantia* dicatur a *substando*; si autem dicatur *substare quod proprie substat, sic compositum magis est substantia* quam materia et forma; set si dicatur *substare quo substat alicui et non quod substat, sic materia et forma magis sunt substantia* quam compositum»; cf. anche l'Anonimo di Bernardini, con la *solutio* in assoluto più articolata di sempre; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 46a, resp., pp. 152-153.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. p. 68, 70-71.

³ Si noti che l'Aquinate fa riferimento qui soltanto alla *forma*. Tuttavia, come chiarirà qualche anno più tardi, questo discorso vale anche per la *diffinitio* fatta secondo la *materia*, che richiede la *ratio* assunta dalla *diffinitio* secondo la *forma*; cf. *ibid.*, p. 68, 72-75: «Similiter etiam nulla forma est quid completum in specie, set complementum speciei competit substantie compositae»; cf. anche ID., *Expositio libri Posteriorum*, I, 16, ed. Leonina, t. I*/2, Roma - Paris 1989, p. 61, 60-65: «Ad intellectum huius littere sciendum est quod contigit diffinitiones diversas dari eiusdem rei, sumptas ex

dei *principia materialia* e *formalia* saranno come le *diffinitiones* degli *accidentia*: richiederanno cioè l'addizione di un *quid* che, nel caso della *diffinitio* fatta secondo la *materia*, è la *forma*, mentre, nel caso della *deffinitio* fatta secondo la *forma*, è la *materia* e il sostrato («additur subiectum»).

Ma Aristotele definisce l'anima come *forma* e *actus*; dunque, la *diffinitio* dell'anima sarà la *diffinitio* di qualcosa che non ha un *quid completum*, perché non ha un *esse completum*, se non nel *complementum* della *substantia composita*. Di conseguenza, la *diffinitio* di anima implicherà l'aggiunta di qualcosa di estereaneo alla *forma*, cioè l'aggiunta della *materia* e del suo *subiectum*¹. Come corollario, ne deriva che saranno necessarie due serie di *divisiones* per conseguire la *diffinitio*: delle *divisiones* dalla parte della *forma* e dell'*actus*, e delle *divisiones* dalla parte della *materia* e del *subiectum*. Senza queste due serie di *divisiones*, sarebbe impossibile per Aristotele definire l'anima, perché l'anima non è un «ens in se completum subsistens in suo esse», ma una *forma* che richiede, per sussistere, il *complementum* della *substantia composita*².

(-). Lo *sciendum*, richiamando la *differentia* tra la *diffinitio* della *substantia* e la *diffinitio* dell'*accidens*, chiarisce dunque al contempo perché l'anima non rientri nel *genus* degli *accidentia*, e perché, rientrando nel *genus* della *substantia*, richieda comunque un discorso definitorio che necessita di determinate *divisiones* e di determinate aggiunte, in modo simile a quello degli *accidentia*. Per chiarirlo, l'Aquinata non ricorre semplicemente al settimo libro della *Metaphysica* di Aristotele, come pretende di fare, né totalmente ai suoi commentatori autorevoli, ma alla sua dottrina della completezza entitativa e della perfezione ontologica. Un procedimento simile è paragonabile soltanto a quello dei Maestri delle arti che accettano di affrontare la *quaestio*, dismessa con fierezza da Averroè e da Alberto Magno, sul perché l'anima non rientri nel *genus* degli *accidentia*, e tuttavia la sua costituzione ontologica e la sua *diffinitio* mantengano una cruciale relazione di similarità con quelle dell'*accidens*. In effetti, è l'Anonimo di Gauthier, per esempio, a ricorrere alla nozione di *per se stare*, per evidenziare che la *forma*, pur non essendo assolutamente e secondo se stessa *substantia*, necessitando della *materia* che le è *substantialis*, non è tuttavia un *accidens*; e dunque, che la *forma* che è *perfectio* della *materia* è *substantialis*, non meramente *accidentalisis*³. In ogni caso, comunque stiano le cose, è

diversis causis. Cause autem ad invicem ordinem habent, nam ex una sumitur ratio alterius: ex forma sumitur enim ratio materie, talem enim oportet esse materiam qualem forma requirit».

¹ *Ibid.*, pp. 68-69, 75-80: «Unde substantia composita sic diffinitur quod in eius diffinitione non ponitur aliquid quod sit extra essenciam eius, in omni autem diffinitione forme ponitur aliquid quod est extra essenciam forme, scilicet proprium subiectum eius sive materia. Unde, cum anima sit forma, oportet quod in diffinitione ipsius ponatur materia sive subiectum eius».

² Cf. *ibid.*, p. 69, 85 ss.

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 1, q. 1a, p. 142, 193-200: «(...) quoniam proprietas substantie est *per se stare*; set forma *per se et absolute considerata non est per se stans*; quare absolute et secundum se considerata non erit substantia. Item,

evidente che interpretare *ex homero* non è necessariamente interpretare fedelmente Aristotele, ricorrendo cioè banalmente a un passaggio più chiaro dei suoi *libri*. Infatti, il ricorso può implicare l'introduzione di principi che, di fatto, non sono aristotelici, ma provengono dai suoi commentatori autorevoli, o piuttosto fanno parte del bagaglio di conoscenze caratteristico dell'interprete, e rinvenibile, come evidenziato, nella sua produzione commentaria successiva. Di conseguenza, fedeltà e originalità, scientificità e confessionalità rimangono indissolubilmente legate nell'esegesi tommasiana di Aristotele.

c) *Homerum ex argumentatione: la vita si dice in molti modi e questa è la vera sententia del Filosofo.*

23. Sciendum autem est quod hec explanatio magis est per modum exempli quam per modum diffinitionis: non enim ex hoc solo quod aliquid habet augmentum et decrementum vivit, set etiam ex hoc quod sentit et intelligit et alia opera vite exercere potest; unde in substanciis separatis est vita ex hoc quod habent intellectum et voluntatem, ut patet in XI Methaphisice, licet non sit in eis augmentum et alimentum (...)¹.

(*Div. text.*). In linea con la comprensione dei Maestri delle arti, Tommaso concepisce il *processus* con cui Aristotele ricava la prima *diffinitio* di anima in comune («actus corpori physici potentia vitam habentis»), come un *locus a divisione*. Distingue così due serie di *divisiones*: 1) la prima necessaria a chiarire ciò che è posto nella *diffinitio* di anima, per esprimerne l'*essencia*; 2) la seconda invece necessaria a evidenziare ciò che, nella *diffinitio*, è posto per esprimerne il *subiectum*. E in modo simile alla *divisio* di Riccardo Rufo e alla *divisio* dell'Anonimo di Bazán, l'Aquinate pone *tres divisiones* dal lato dell'*essencia* e *tres divisiones* dal lato del *subiectum*. Gli altri maestri, invece, come Adamo e l'Anonimo di Gauthier, distinguono complessivamente *quinque divisiones*, sviluppandole una per una in continuità con la *littera*, introdotta e spiegata *in generali*, e poi evidenziata integralmente *in specialibus*. Da questo punto di vista, la *sententia* di Tommaso si presenta sempre come una *sententia* abbreviata e 'in somma', che spiega *in generali*, per poi ricorrere, se necessario, al *textus* del *De anima*.

(*Sent.*). La *prima divisio* è quella in accordo a cui l'*ens* si divide nei dieci *praedicamenta*. Secondo Tommaso, Aristotele la introduce quando afferma che la *substancia* è uno dei *genera* degli

*ipsa forma secundum quod inest materie perficit ipsam, et materia substancia est; quare et forma ipsam perficiens substancia erit, cum unumquodque quod perficitur, perficiatur per aliquid quod est in eodem genere cum illo; et sic forma secundum quod inest materie et ipsam perficit, substancia erit ut substancialis ipsi materie. Et hoc concedo». Sull'adagio «unumquodque quod perficitur, perficiatur per aliquid quod est in eodem genere cum illo» in Tommaso, si veda l'apparato delle fonti di René-Antoine Gauthier; cf. ID., *Lectura*, II, 1, p. 141, alla nota 178-179.*

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 70, 163-170 ss.

encia, senza specificare, come alcuni Maestri, che Aristotele presuppone che l'anima rientri nel *genus* della *substantia* e non in quello degli *accidenciam*¹. In effetti, chiarendo la *differencia* tra la *diffinitio* di *substantia* e la *diffinitio* di *accidens*, l'Aquinate ha già spiegato perché l'anima non rientra nel *genus* degli *accidenciam* pur condividendone l'incompletezza ontologica e le caratteristiche sul piano del discorso definitivo. Dunque, nella *sententia* tommasiana, non si trovano nemmeno le considerazioni di Averroè e di Alberto sulla *nobilitas* dell'anima, e sul modo in cui *prima facie* essa si dia a noi nella conoscenza della natura².

La *seconda divisio*, invece, specialmente nei maestri delle arti, pone delle *quaestiones* molto difficili, ossia a che tipo di *divisio* corrisponda quella della *substantia* in *materia*, *forma* e *compositum*; se la *substantia* si predichi equivocamente, per sinonimia, o per omonimia relativa, secondo il *prius* e il *posterius*; e ancora, se si dica *substantia* «per prius» la *forma*, la *materia* o il *compositum*. Di qui le varie *responsiones* che, nel complesso, optano o per una *divisio* della *vox* nelle sue *significationes*, o per una predicazione secondo l'omonimia relativa; per una primarietà sostanziale conferita alla *forma* che produce il *compositum*, o al *compositum* senza il quale né la *materia* né la *forma* possono *substare* in ordine predicamentale, o ancora alla *materia* in quanto *substratum* del *compositum*, coopricipio della *forma*, ontologicamente indiscernibile da essa³.

Dunque, i commentatori non sono sempre d'accordo fra loro, e Adamo di Buckfield, criticando, come fa di solito, Averroè e gli altri interpreti, sostiene che, in base alle *Categoriae* e alla *Metaphysica*, «per prius» il *nomen* di *substantia* conviene al *compositum*, in secondo luogo alla *forma*

¹ ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 412a 6-7, p. 67: «Dicimus itaque unum quoddam genus eorum que sunt substantiam»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 69, 90-95.

² AVERROÈ, *Commentarium*, II, 2, p. 130, 15-20: «Ponere animam accidens est inopinabile secundum quod dat nobis prima cognitio naturalis; opinamur enim quod substantia est nobilior accidente, et quod anima est nobilior omnibus accidentibus existentibus hic»; cf. anche ALBERTO, *De anima*, II, 1, 1, p. 65.

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 412a6-10, p. 135: «Dicamus igitur genus unum quoddam eorum que sunt substantiam, huius autem aliud quidem sicut materia, quod secundum se non est hoc aliquid, alterum autem formam et speciem secundum quam iam dicitur hoc aliquid, et tertium quod est ex hiis. Est autem materia quidem potencia, species autem endelichia, id est actus»; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars prima, p. 288, 23-25: «Et intelligendum quod haec divisio substantiae est eius secundum prius et posterius. Principaliter enim convenit hoc nomen 'substantia' substantiae compositae. Secundo autem formae (...) tertio autem materie»; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, 1, q. 46a, p. 152, 75-80: «Appropriate loquendo non est hic aliqua divisio per accidens, nec divisio per se, nec breviter aliqua divisio quam ponit Boetius, set est ista divisio media inter unam divisionem vocis in significationes et divisionem analogi, immo partem accipit ab utraque divisione»; cf. *ibid.*, q. 46b, p. 153, 117-123: «Prima processit [scil. Aristotiles] a partis vocis in representando, et vox primo representat formam. Secunda processit loquendo de istis, quantum ad illud quod est dignius sub voce: cuiusmodi est forma. Tercia processit de eo quod proprie substat formis, et hec est materia. Quarta de eo quod proprie substat predicabilibus: cuiusmodi est compositum».

e soltanto in terzo luogo alla *materia*¹. Ciò è evidente, polemizza, perché il Filosofo presenta questo ordine nel quinto libro della *Metaphysica*, dove non parla «secundum famositatem», ma piuttosto «secundum veritatem»². D'altra parte, nella *translatio* di Michele Scoto, non figura un'espressione che diviene progressivamente cruciale nell'eposizione della *littera*, quella di *hoc aliquid*, con cui Aristotele si riferisce generalmente alla *substantia prima*, e dunque al *compositum*. In dettaglio, l'Anonimo di Bazán arriva a riconoscere tanta importanza all'espressione, che la impiega, per traslazione, non solo a chiarimento della *materia* e della *forma*, come fa la *translatio vetus*, ma anche del *compositum* che, non solo smette di essere l'«illud quod est ex ambobus» di Michele Scoto, ma diventa il «quod vere est hoc aliquid»³.

I maestri cominciano dunque a specificare le «proprietates» dei *membra* della *seconda divisio* in base alla loro interpretazione del Filosofo, un procedimento, questo, che caratterizza particolarmente il modo di procedere dell'Aquinata, anche lui interessato a esplicitare le *proprietates* dei diversi *membra* della *divisio* mediante la nozione di *hoc aliquid*, e attraverso la sua dottrina della completezza ontologica, che non è semplicemente sua, come detto, ma 'sua' perché di Aristotele, esattamente come nella concezione di tutti gli altri commentatori. D'altra parte, che l'anima abbia una *operatio propria* e che sia dunque *separabilis*, non solo come un *ens mathematicus*, per Tommaso è evidente *ex circumstantia litterae*, dalle linee 403a 10 alle linee 403a 27. E ancora, da 408a 34 a 408b 31, Aristotele «loquitur supponendo». Infatti, l'anima non si muove, ma l'uomo per l'anima; e

¹ ADAMO, *In De An.*, II, Pars 1, f. 32^v, n. 8: «Intelligendum etiam quod haec divisio substantiae in materiam et formam et compositum non est divisio generis in species, nec totius in partes, nec proprie vocis in significationes, sed est divisio substantiae secundum analogiam (...). Nomen enim 'substantiae' primo dicitur de composito, ut Aristoteles vult in libro *Praedicamentorum* et in *V Philosophiae primae*»; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Anonyma*, 1017b 10-13, p. 95, 15-18: «Substantia dicitur et simplicia corpora (...), et universaliter corpora et ex hiis consistentia animalia et horum partes et demonia; ea enim omnia dicuntur substantia, quia non de subiecto dicuntur sed de hiis alia».

² *Ibid.*, nn. 9-10: «Istum tamen ordinem non concedunt quidam, dicentes nomen substantiae per prius dici de forma, secundo de composito, tertio de materia, dicentes quod licet dicat Aristoteles multotiens nomen 'substantiae' principaliter dici de composito et posterius de forma, *quod hoc est secundum famositatem et non secundum veritatem, ut videtur Commentator velle in parte sequenti*. Sed hoc non videtur, cum dicat Aristoteles hoc in *Philosophia prima*, ubi magis sequitur veritatem quam famositatem».

³ ARISTOTELE, *Translatio Michaeli Scoti*, 412a7-9, in AVERROÈ, *Commentarium*, II, 2, p. 129: «Substantiarum autem quedam est substantia secundum materiam, et ista non est *per se hoc* (...); cf. invece ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 1, p. 6, 90-95: «Tunc dividit substantiam dicens quod substantiarum alia est materia, alia est forma, alia est compositum ex hiis. *Deinde tangit proprietates horum membrorum* dicens quod materia est quid in potentia quod secundum se non est hoc aliquid; forma est actus et perfectio secundum quam materia est hoc aliquid; *compositum autem est quod vere est hoc aliquid constitutum ex materia et forma*. Posuit autem Aristoteles hanc divisionem ut habeat quod anima sit substantia <ut> forma». I corsivi sono miei.

anzi, in verità, l'*intellectus* nemmeno si muove, perché l'*intelligere* è una *operatio*, ossia l'*actus* del *perfectus*, di ciò che è già esistente in atto per la sua *species*. Ora, l'*intellectus* non necessita di un organo corporeo per espletare la sua *operatio*; e dunque, 'forse' l'*intellectus* è qualcosa di *divinus* («id est aliquid altius et aliqua maior *operatio ipsius anime* quam dicatur *hic*»). L'interpretazione di questi passaggi cruciali del primo libro mostra già abbastanza bene che non si tratta di una «cristianizzazione», ma di una lettura puramente razionale del *textus* di Aristotele che l'Aquinate non può sottrarsi dal compiere, appunto perché una lezione alternativa andrebbe contro la *sententia* del Filosofo, messa in evidenza dalla connessione delle parti antecedenti e conseguenti della *littera*.

E allora, in accordo al *textus*, la materia è ciò che «secundum se non est hoc aliquid», ma che è soltanto in potenza ad essere un *hoc aliquid*; d'altra parte, la *forma* è ciò secondo cui la *materia* è già un *hoc aliquid* in atto; e infine, la *substantia composita* è ciò che è *hoc aliquid*. Ma che cos'è propriamente «hoc aliquid», e perché appartiene in questo modo ai *membra* della *divisio*?

Dicitur enim esse hoc aliquid, *aliquid demonstratum* quod est *completum in esse et specie*, et hoc competit *soli substantie compositae in rebus materialibus*; nam *substantie separate*, quamvis non sint compositae ex materia et forma, *sunt tamen hoc aliquid*, cum sint *subsistentes in actu et complete in natura sua*; *anima autem rationalis* quantum ad aliquid potest dici hoc aliquid, secundum hoc quod *potest esse per se subsistens*, set quia *non habet speciem completam* set magis est *pars speciei*, *non omnino competit ei quod sit hoc aliquid*¹.

Hoc aliquid è alcunché di «*demonstratum*», ossia di determinato, che è «*completum in esse et specie*», e ciò, nelle *res materiales*, compete alla sola *substantia composita*. In effetti, le *substantie separate*, che non sono *compositae* di *materia* e *forma*, sono *hoc aliquid*, dal momento che sono «*subsistentes in actu*» e *completae* nella loro natura; l'*anima rationalis*, invece, secondo un certo aspetto si può dire *hoc aliquid*, in quanto può essere «*per se subsistens*», ma siccome non ha la «*speciem completam*», ma è piuttosto una *pars speciei*, l'essere *hoc aliquid* non le compete totalmente («*non omnino*»). Di conseguenza, l'*hoc aliquid* è ciò che può sussistere per sé, vale a dire la *substantia composita* e la *substantia separata*, ma non la *pars speciei* della *substantia composita*, esclusa quella dell'uomo, l'*anima rationalis*, che può essere «*per se subsistens*», nonostante non abbia la «*speciem completam*».

C'è dunque una discrepanza, per l'*anima rationalis*, tra *subsistentia* ed *esse completum*, fenomeno, questo, che non è riscontrabile nei Maestri delle arti, per alcuni dei quali l'*anima rationalis* deve necessariamente essere la *substantia* delle *virtutes* o *operaciones*, e non una *virtus* della *substantia*. Altrimenti, non sarebbe *separabilis*, o almeno non più di quanto lo siano l'*anima*

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 69, 100-115.

vegetativa e *l'anima sensitiva*¹. Inoltre, lo stesso Alberto Magno sostiene che, solo da ciò che è *essentialiter separatus*, possono fluire delle *potentiae separatae* che operano nel *corpus*; e dunque, in ultima analisi, che una *potentia separata* può fluire soltanto da qualcosa che è di per sé già una *substantia separata*². In breve, mentre tutti i commentatori si sforzano di dimostrare che *l'anima rationalis* è *substantia*, per poi doversi ritrovare a spiegare come possa essere anche *forma*, e quindi *pars* del *compositum*, Tommaso è l'unico ad affermare che *l'anima rationalis* è *forma*, ereditando così l'insolita difficoltà di spiegare come, a una *pars* del *compositum*, possano inerire le *proprietates* del tutto, vale a dire della *substantia*. Entrambe le posizioni sono complesse, perché né il tutto è identico alla parte, né la parte è identica al tutto. Tuttavia, mentre i Maestri delle arti preferiscono sacrificare la *forma*, per mantenere la *subsistentia* e la *separabilitas* della *substantia*, l'Aquinate decide di fare l'opposto, e cioè di tenersi la *forma* del *compositum*, rischiando così di sacrificarne la completezza e, in ultima analisi, facendo vacillare la stessa possibilità della *subsistentia* e della *separabilitas*³.

¹ Si noti che la posizione di Adamo è quella assunta da Riccardo e da Goffredo; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 1, f. 33^r, n. 43: «Et notandum quod (...) aut intelligit istam separationem de qua hic loquitur de virtutibus ipsis aut de substantia virtutum. Non de ipsis virtutibus sive operationibus, quia sic non est anima intellectiva separabilis, sicut nec vegetativa nec sensitiva. Relinquitur quod vult animam intellectivam secundum suam substantiam separari a corpore, substantiam autem vegetativae et sensitivae non, per quod patet quod non est eadem substantia sed alia et alia»; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars prima, p. 298, 225-235; cf. anche GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.*, 2, *ibid.*, alla nota 40: «In secundo huius dicit quod quaedam pars est separabilis, ut intellectiva, et quedam non, ut sensitiva et vegetativa. Igitur aut Aristoteles loquitur de partibus animae prout sunt partes animae, aut de *substantia intellectivae et substantiis vegetativae et sensitivae*. Primo modo non, quia intellectiva secundum quod est pars totius animae non est nisi intellectus possibilis; intellectus autem secundum quod huiusmodi non est separabilis». I corsivi sono miei.

² ALBERTO, *De anima*, II, tract. I, cap. IV, p. 198b: «Patet igitur quod ab eo cuius essentia separata est, fluunt potentiae operantes in corpore. Sed ab eo quod essentialiter subditur corpori, est virtus in corpore existens, nulla fluit potentia quae sit separata: quia potentia naturalis et operatio sequitur essentiam (...). Ex his igitur patet, quod si intellectus est potentia separata, tunc oportet quod natura et essentia intellectivae animae sit separata: et cum hoc habeat plurimas potentias corpori conjunctas». I corsivi sono miei.

³ Per l'analisi di queste criticità, il contributo chiave rimane *l'Introduzione* di Bernardo Bazán; cf. TOMMASO, *L'Âme et le Corps* cit., [pp. 7-113], pp. 90-91: «Dans sa *Sentencia libri De anima* II, 1, v. 108-113, il soutient que l'âme peut être appelée *hoc aliquid* en tant qu'elle est subsistente, mais que, n'étant qu'une partie de l'essence, elle ne l'est pas entièrement». Per lo studioso argentino, questo rompe la «coerenza» dell'«antropologia di Tommaso». Ora, lo storico della filosofia non sa se esista un «sistema», altrimenti sarebbe una *teoreta*, ma di fatto, per l'Aquinate degli anni successivi (1272-74 ca.), questa interpretazione di Aristotele rimane la stessa: la *forma* delle *res materiales* non è *hoc aliquid*, ma ci sono alcune *formae* che sono *hoc aliquid*, perché non si risolvono in alcuna *pars materialis*; cf. ID., *In Metaph.* cit., VII, 2, nn. 1292-1293: «Et ideo patet «quod species», idest forma, et «compositum ex ambobus», scilicet ex materia et forma, magis videtur esse substantia quam materia; quia compositum et est *separabile*, et est *hoc aliquid*. Forma autem, etsi non sit separabilis, et hoc aliquid, tamen per ipsam compositum fit ens actu, ut sic possit esse separabile, et hoc aliquid»; cf. anche *ibid.*, VII, 9, n. 1479: «Illa vero quae non concipiuntur in intellectu cum materia, sed sunt omnino sine materia,

Comunque stiano le cose, chiarirà più tardi nella *sententia libri Metaphysicae*, secondo questa *divisio*, la *substantia* si predica per omonimia relativa della *materia*, della *forma* e del *compositum*, e le rispettive *proprietates* sono che la *materia* è *ens in potencia*, mentre la *forma* «endilichia», ossia *ens in actu* che attualizza la *materia*, da cui risulta il *compositum* che è *ens in actu*.

La *tertia divisio* è dunque quella dell'*actus*, che si dice in due modi: come la *sciencia* e come il *considerare*¹. In modo simile agli altri commentatori, Tommaso ricorre alla nozione di *potencia* per evidenziare la *differencia* tra i due *actus*: la *potencia habitualis* sta all'*actus* come l'*actus primus* sta all'*actus secundus*. In tal modo, risulta chiaro in che senso sia la *sciencia* sia la *consideratio* sono *actus* («sic igitur et sciencia est actus et consideratio est actus»)².

Esplicitate le *divisiones* poste nella *diffinitio* di anima per esprimerne l'*essencia*, l'Aquinate comincia a spiegare quelle che riguardano il suo *subiectum*, che sono di nuovo *tres* («substancie corporee, incorporee», «corpora naturalia, artificialia», «quedam habent vitam, quedam non»).

La *prima divisio* è quella relativa alla *substantia corporea*. Lo Stagirita non menziona in alcun modo le *substantiae incorporee*, ma tutti i Maestri delle arti, da Riccardo Rufo in poi, interpretando il *processus* come un *locus a divisione*, si riferiscono a questo genere di *substantiae*. Dunque, alcune *substancie* sono *corporee*, e altre no. Tra le due, le più evidenti al *sensus*, e che meritano dunque di essere considerate in maggior misura *substantiae*, benché di fatto non lo siano se non secondo questo aspetto, sono le *corporee*. In effetti, le *substancie incorporee* sono le meno evidenti, perché le più lontane dalla percezione sensibile, comprensibili soltanto per mezzo della ragione («sola ratione investigabiles»). In dettaglio, lo stesso identico rilievo è rintracciabile in Alberto Magno, secondo cui le *substantiae separatae* sono maggiormente *substantiae*, sebbene non risulti così al *sensus*³. Stabilito dunque che, tra le *substancie*, le *corporee* sono le più evidenti, il Filosofo pone una *secunda divisio*,

sicut illa quae pertinent solum ad rationem speciei et formae, ista vel non corrumpuntur omnino, vel non corrumpuntur «taliter», idest per resolutionem in aliquas partes materiales». I corsivi sono miei.

¹ In genere, i Maestri delle arti ricorrono alla nozione di *habitus* e di *operatio* o di *motus* per chiarire i due sensi dell'*actus*; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 412a 9-10, p. 135: «Et hoc dupliciter, hoc quidem sicut sciencia, illud autem sicut considerare»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 1, p. 138, 70-75: «Hec autem divisio est quod forma, <id est> actus, sit dupliciter: unus est sicut sciencia, alius sicut considerare, hoc est dictu quod unus est sicut *habitus*, reliqua vero sicut *operatio* et *motus*».

² Si noti che la proporzione instaurata dall'Aquinate è, in ultima analisi, identica a quella degli *artista*; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 69, 120-128: «Et diferencia horum actuum ex potenciis perpendi potest: dicitur enim aliquis in potencia grammaticus ante quam acquirat *habitus* grammaticae discendo vel inveniando (...); set tunc iterum *est in potencia ad usum habitus cum non considerat in actu, et de hac potencia in actum reducitur cum actu considerat*».

³ Cf. *ibid.*, p. 69, 135-140; cf. anche ALBERTO, *De anima*, II, tr. 1, cap. 1, p. 65: «Licet enim substantiae separatae verius sint substantiae, tamen non ita videntur ad sensum; omnes enim cognoscimus ad sensum, quod corpora sunt res per se existentes»

per cui, tra le *substantie corporee*, alcune sono *physica* e altre no. Si tratta della celebre distinzione tra *corpora naturalia* e *artificialia* approfondita da tutti i commentatori, e toccata solo laconicamente dal *textus* aristotelico¹. I *corpora naturalia* sono *substantie* in misura maggiore dei *corpora artificialia*, perché ne sono i *principia*. Infatti, qualsiasi *corpus* realizzato dall'*ars* è prodotto a partire da una *materia naturalis*, e la *forma* conferita dall'*ars* alla *materia naturalis* non le inerisce di per sé, ma soltanto *per accidens*. Di conseguenza, i *corpora artificialia* non rientrano neanche nel *genus* della *substantia*, se non per la *materia naturalis*, dal momento che la loro *forma* è una *forma accidentalis*. Poiché dunque i *corpora naturalia* rientrano nel genere della *substantia* anche *ex parte forme*, è necessario che siano maggiormente *substantia* dei *corpora artificialia*².

Infine, la *tertia divisio* distingue ulteriormente i *corpora naturalia* in aventi e non aventi la *vita*. Ora, l'aver la *vita* è definito dal Filosofo semplicemente come il disporre della capacità di nutrirsi, di aumentare e di diminuire («*vitam autem dicimus per ipsum alimentum et augmentum et decrementum*»)³. Tuttavia, rispetto a questa definizione, secondo Avicenna, qualcuno potrebbe avanzare una certa *dubitatio*⁴. Se infatti la *vita* è soltanto la capacità di nutrirsi, di aumentare e di diminuire, la *definitio* di anima non riuscirà a comprendere l'«anima caeli», la vita della quale non consiste meramente nel nutrirsi, né nell'aumento e nella diminuzione, né nel banale *sentire*, ma nel *cognoscere*, nell'*imaginare intelligibiliter* e ancora nel muoversi volontariamente verso un fine («*et movendo ad finem voluntarie*»). D'altra parte, però, se volessimo comprendere questo genere più

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 412a 11-12, p. 135: «*Substantie autem maxime videntur esse corpora, et horum physica: hec enim aliorum sunt principia*»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 3, pp. 131-132, 10-15: «*Idest, est corpora composita habent hoc nomen substantia magis proprie, secundum quod est magis famosum, et maxime corpora naturalia; ista enim sunt principia corporum artificialium*»; cf. anche ALBERTO, *De anima*, II, I, p. 65: «*Figura enim, quam inducit ars, accidens est, quod non esset, nisi physicum corpus sustineret ipsam, sicut patet in ligno, in quo est forma lecti, quae non esset, nisi lignum esset; et sic ad per se existendum principiatur artificiale a physico*».

² TOMMASO, *Sententia*, II, I, p. 69, 150-155: «*(...) forma autem que per artem inducitur est forma accidentalis, sicut figura vel aliquid huiusmodi; unde corpora artificialia non sunt in genere substantie per suam formam (...)*».

³ Si noti la differenza delle *translationes*; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 412a13-14: «*Set phisicorum alia quidem habent vitam, alia autem non habent. Vitam autem dicimus per ipsum alimentum et augmentum et decrementum*»; cf. *Translatio nova* cit., p. 67: «*vitam autem dicimus id quod per se ipsum (...)*».

⁴ AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, I, cap. I, pp. 29-30, 65-70: «*Sed dubitatur in hoc loco a quibusdam, scilicet quia aliquis dicere potest hic quod, in hac definitione, non continetur anima caeli quae operatur sine instrumentis et quod, si dimiserimus nominare instrumenta et suffecerit nobis nominare vitam, non proderit nobis, quia anima quam habent caeli non est nutriendi vel augendi nec etiam sentiendi, sed tamen anima quam nos ponimus in hac definitione habet hoc; si autem anima quam volumus dicere, est illa quae habet id quod habet anima caelorum, verbi gratia de cognoscendo et imaginando intelligibiliter et movendo ad finem voluntarie, excipiemus corpus vegetabilium ab universitate abentium animam (...)*».

elevato di *vita*, rischieremmo *eo ipso* di escludere la *vita* dei *vegetabilia* dalla *definitio* di anima, quindi di rimuovere del tutto il *corpus* dei *vegetabilia* dall'*universitas* degli aventi l'anima. Cosa fare dunque? Preferire i *vegetabilia* a dispetto dell'«anima caeli», o preferire l'«anima caeli», estromettendo così i *vegetabilia* dall'avere l'anima?

Gli *artista* devono essere rimasti molto colpiti da questa aporia avicenniana, perché, come osserva René-Antoine Gauthier, non si trova soltanto, per ben *due volte*, nell'Anonimo di Gauthier, ma anche in Pietro Hispano¹. L'Aquinate è stato dunque probabilmente indotto, per la popolarità della *quaestio*, ad inserire uno *sciendum*, da cui risulti una *solutio* in grado di sciogliere la difficoltà potenzialmente deflagrante della *dubitatio* risalente al *De anima* di Avicenna: chi è più degno di avere la *vita*, e chi l'anima? I *corpora caelestia*, che sono esseri divini, o i *vegetabilia*, che popolano il mondo racchiuso sotto il cielo della Luna²?

(*Not.*). Come osserva Avicenna, il problema di coloro che sollevano questa *dubitatio* è che vedono che il *nomen* di anima, se predicato dell'anima dei cieli e dell'anima dei vegetali, conviene ad ambedue in maniera equivoca, perché la definizione di anima («perfectio prima corpori naturalis instrumentalis habentis opera vitae»), di fatto, non riguarda se non l'anima nelle *substantiae compositae*, così che, se costoro facessero in modo che gli *animalia* e il cielo convenissero nello stesso concetto del *nomen* di anima, i vegetali sarebbero perciò stesso esclusi da quella *universitas*, e tra l'altro ciò sarebbe comunque difficile, perché gli *animalia* e il cielo non convengono nel concetto del *nomen* di vita né, tanto meno, in quello di *rationalitas*. Non sembra dunque esserci scampo, a

¹ ANONYMI, *Lectura*, II, 1, q. 2d, p. 161, 382-385: «Item, dicit quod [*scil.* anima] est actus corporis «organici», <et videtur esse falsum > videtur enim esse actus alterius corporis quam organici, *quoniam est corporis celestis*; dicit enim Aristotiles quod *corpora supercelestia nobiliori vita vivunt quam inferiora*; cum ergo vita sit ab anima, *manifestum est quod illorum actus est anima, et tamen non sunt organici*»; cf. *ibid.*, II, 4, q. 4, p. 187: «Set tunc dubitatur, cum corpora superiora sint causa anime, utrum habeat animam? Et videtur quod sic, tum per hoc quod habetur in II Celi et mundi, quod *nobiliori vita vivunt quam ista corpora inferiora*, et vita est ab anima, *tum per hoc quod habetur similiter in libro De Plantis, quod nobiliori regimine reguntur nostro regimine*»; cf. anche PIETRO ISPANO, *Q. in de anima, ibid.*, p. 161, alla nota 384: «Omne corpus vivens nobiliori vita aliis...corpus celeste est huiusmodi...patet in libro De celo et mundo»; cf. anche ARISTOTELE, *De Caelo*, 292a 18-21: «Sed nos ut de corporibus ipsis solis et solitariis, ordinem quidem habentibus, inanimatis autem omnino, perquirimus. *Oportet autem tanquam participantia existimare actione et vita*: sic enim nihil videtur praeter rationem accidere».

² È interessante notare che l'Aquinate, pur riprendendo la *dubitatio* grosso modo negli stessi termini di Avicenna e dei Maestri delle arti, non parla tuttavia di *corpora caelestia*, ma soltanto di *substantie separatae*, le uniche di cui Aristotele predica esplicitamente la *vita* nella *Metaphysica*, una *vita* «in fine nobilitatis»; cf. *Metaphysica Translatio Michaeli Scoti*, XI, 1072b 26-30, in AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicam*, f. 321^r: «Et habet vita, quia actio intellectus est vita, et ille est intellectus per se, et habet vita nobilem, et semper aeternam. Deus igitur est unus, aeternus, in fine nobilitatis. Ergo est vita, et est continuus aeternus. Hoc quidem est Deus».

meno che, per evitare la contesa, non vogliamo che «vita» sia un nome «multivocum» nella significazione della *perfectio prima* dell'anima¹.

Non a caso, dunque, l'Anonimo di Gauthier distingue quattro sensi in cui si dice *vita* per risolvere l'aporia sollevata («vivere vel vita quattuor modis dicitur»). Infatti, in un modo *vita* significa il *vegetari*, e dunque la capacità di crescere, l'aumento e la diminuzione, caratteristiche dei *vegetabilia*, in un secondo modo il *sentire*, che caratterizza gli *animalia*, in un terzo modo l'*intelligere*, che caratterizza i motori che muovono i *corpora caelestia*, e in un quarto il *moveri secundum locum*. Ora, è secondo questo quarto modo di vivere che i *corpora superiora* hanno la vita; e vivono una vita più nobile, perché il loro *motor* è caratterizzato dalla «vita intelligencie»². Di conseguenza, non è più necessario che la vita appartenga o ai *corpora caelestia* o ai *vegetabilia*, secondo l'aporia di Avicenna, né che i *corpora caelestia* abbiano, in senso stretto, un'anima e dunque degli *instrumenta* o degli organi corporei, perché la *ratio* di *vita* comprende più sensi, più *praedicata*, dai quali si può concludere contraddittoriamente l'appartenenza della *vita* tanto ai *vegetabilia* quanto ai *corpora caelestia* e alle *intelligentiae* che li muovono. In breve, l'Anonimo di Gauthier sta procedendo argomentativamente, e in modo altrettanto simile sembrerebbe procedere Tommaso.

In dettaglio, per l'Aquinate, non si tratta dei *corpora caelestia*, e comunque non si tratta neanche di risolvere una *quaestio* formulata *dopo* il *textus* di Aristotele³. Si tratta invece, molto più

¹ AVICENNA, *Liber de anima I-II-III* cit., p. 32, 85-95: «Isti omnes vident quod nomen animae, cum dicitur de anima caelorum et de anima vegetabili, *convenit eis quasi aequivoce*, quia haec *definitio* non est nisi *animae* quae est *in compositis*, et cum fecerint ut conveniant animalia cum caelo in intellectu nominis animae, excludetur intellectus vegetabilium ab illa universitate, quamvis hoc facere difficile sit, quia animalia et caelum non conveniunt in intellectu nominis vitae nec etiam in intellectu nominis rationalitatis (...); cf. anche *ibid.*, p. 33, 00-5: «Deinde si studerint et posuerint animam (...), ita ut definitio complectatur animalia et animam caelorum, excludentur vegetabilia ab eorum universitate. Et haec dictio est rata»; cf. *ibid.*, p. 35, 35-40: «Si autem volumus quod vita sit *nomen multivocum* ad animam significando perfectionem primam, *non contendemus super hoc quin vita sit nomen eius quod volumus affirmare de hac prima perfectione*».

² ANONYMI, *Lectura*, II, 2, q. 2d, ad. 1, p. 162, 393-400: «Ad aliud dicendum quod corpora supercelestia non sunt animata, moventur tamen localiter et habent motorem qui movet ea, sicut intelligencia; et quia ille motor qui movet ea nobilior est anima intellectiva, quantum ad hoc dicitur quod nobiliore regimine reguntur etc. Et cum dicitur quod nobiliori vita vivunt, appellatur ibi vivere moveri secundum locum, *quia vivere vel vita quattuor modis dicitur*, uno modo vegetari, alio modo sentire, tercio modo intelligere, quarto modo moveri secundum locum, *et hoc quarto modo vivendi vivunt corpora superiora*; et vita nobiliori vivunt, <quia vita intelligencie> que est motor eorum sive que movet ea, que nobilior est anima».

³ M.-D. CHENU, *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris 1950, p. 119: «L'une des lois le plus intelligemment mises en jeu par saint Thomas est l'observation du style d'un auteur: *modus loquendi*, c'est-à-dire sa grammaire, son imagerie, sa conceptualisation, tout son genre littéraire»

averroisticamente, o, come suggerisce Marie-Dominique Chenu, secondo una metodologia più abelardiana, che rimonta ad Agostino, di capire bene il *modus loquendi* del Filosofo. In effetti, bisogna sapere (*sciendum est*), che Aristotele non parla qui come se stesse dando una *diffinitio* univoca («distinctive»), ma si esprime «per modum exempli», o «quasi exemplariter», perché la *vita* non consiste soltanto nell'*alimentum*, nell'*augmentum* e nel *decrementum*, ma anche nel *sensus* e nell'*intelligentia*¹. E infatti, nel XI della *Metaphysica*, Aristotele sostiene che nelle *substantie separatae* c'è la *vita*, per il fatto che hanno la *voluntas* e l'*intellectus*, benché non vi sia alcuna traccia in esse dell'*augmentum* o dell'*alimentum*². Dunque, il Filosofo si sta concentrando solo sugli esseri generabili e corruttibili, come dimostra la fine del primo libro, e in particolare si focalizza sulle *plantae*, dando degli *exempla* in linea con questo suo intento. E infatti, la sua *vera sententia* è un'altra, quella che sta per evidenziare l'Aquinate:

Propria autem ratio vite est ex hoc quod aliquid est natum movere se ipsum, large accipiendo motum, prout etiam intellectualis operatio motus quidam dicitur; ea enim sine vita esse dicimus que ab exteriori tantum principio moveri possunt³.

In senso proprio, la «ratio vite» deriva da questo: che qualcosa è adatto a muovere se stesso, assumendo in senso lato, e dunque anche multivoco, il *motus*, in quanto cioè includa anche l'*operatio intellectualis* che, tuttavia, propriamente non è neanche un *motus*, come ha spiegato in precedenza, ma si dice *motus* solo metaforicamente, vale a dire come semplice passaggio dalla potenza all'atto, dalla *sciencia* alla *consideratio*⁴: un'accezione, questa, veramente molto larga, dal momento che, in accordo a essa, «sine vita» è tutto ciò che può muoversi soltanto per mezzo di un principio esteriore.

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 70, 163-170.

² Si noti che, ricorrendo al passaggio di un altro libro di Aristotele, l'Aquinate sta mostrando che il Filosofo non nega, e addirittura afferma, che la *voluntas* e l'*intelligentia* facciano parte della *ratio vitae*; dunque, che il suo procedimento non è puramente originale, o confessionale, ma fedele e scientifico. In breve, sembra di nuovo impossibile dividere confessionalità e scientificità, perché, non solo quando l'esegesi sembra fedele e scientifica, essa si rivela originale, ma anche quando dovrebbe essere puramente originale, non abbandona il suo aspetto scientifico; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Anonyma*, 1072b 26-30, (AL XXV/2), p. 214, 19-23: «Et vita existit; nam intellectus actus est vita, sed illud actus; sed et actus secundum se illius est vita optima et sempiterna. Dicimus autem Deum esse animal sempiternum nobilissimum, quare vita et semper continua, sempiterna inest Deo; hoc enim est Deus».

³ *Ibid.*, p. 70, 175-180.

⁴ Cf. ID., *Sententia*, I, 10, p. 50, 200-205: «Minime autem de proprietate motus et nichil nisi metaphorice invenitur in intellectu. Nam in operatione intellectus non est immutatio secundum esse naturale sicut est in vegetabili, nec subiectum naturale (...) sicut est in sensibili, set est ibi operatio que quodam modo dicitur motus, in quantum de intelligere in potencia fit intelligens actu (...)».

(-). In ogni caso, «sub hac ratione», come dicono i Maestri delle arti, hanno la *vita* non solo i *vegetabilia* e le *plantae*, in relazione a cui Aristotele esemplifica, ma anche l'*operatio intellectualis* che caratterizza, beninteso, non solo le *substancie separatae*, ma anche l'*intellectus* e l'*anima intellectiva* dell'uomo «per se subsistens». Dunque, Tommaso sembra sussumere sotto la *ratio* di *vita* un'altra proprietà, più estesa, da cui trarre così un altro *sensus*, e cioè il vero *sensus*, la *vera sententia* di Aristotele. Il confronto con il campione dei testimoni lo suggerisce. Avicenna risolve multivocamente la *dubitatio* sollevata, e allo stesso modo si comporta l'Anonimo di Gauthier, non solo nella *solutio* che abbiamo analizzato, ma anche nella *solutio* alla *quaestio* successiva, in cui impiega le nozioni di «motor intra» ed «extra», provenienti dal *Commentarium* alla *Metaphysica* di Averroè, per evidenziare, secondo la posizione dei *philosophi*, che i *corpora superiora*, e in particolar modo le *intelligencie*, hanno l'*anima* nel senso dell'*intellectiva*¹: un'anima, la loro, che, essendo il principio di una vita «in fine nobilitatis», non necessita di alcuna glorificazione, come invece l'*anima intellectiva* presente in questi individui inferiori².

d) *Homerum ex modernis: l'opinione dell'ordine delle forme nella materia e l'officium sapientis*

24. Sciendum est autem quod hec est differentia inter formam accidentalem et substancialem, quod forma accidentalis non facit ens actu simpliciter, set ens actu tale vel tantum (...), forma autem substancialis facit esse actu simpliciter; unde forma accidentalis advenit subiecto iam esistenti in actu, forma autem substancialis (...) esistenti in potencia tantum, scilicet materie prime. Ex quo patet quod impossibile est unius rei esse plures formas substanciales (...)³.

¹ ANONYMI, *Lectura*, II, 4, q. 4, resp., p. 188, 343-350: «Vult Aristotiles, et etiam omnes philosophi voluerunt (...), quod corpora superiora habeant animam et animam intellectivam. Et etiam hoc voluit commentator Averrois supra XI <Methaphisice>; dicit enim: cum sit *duplex motor*, scilicet *intra* et *extra*, et *orbis primo* non movetur *motore extra*, quoniam ille movet in instanti cum sit infinite potencie (...); dicit ergo quod movetur *motore intra*; sed *motor intra est anima*; et propter hoc dicit ipsum habere animam. Similiter Plato posuit universum esse quoddam animal magnum et habere animam (...). Potest ergo sustineri, secundum Platonem et secundum Aristotilem, corpora superiora habere animam intellectivam, non tamen illa est anima que *glorificanda* sit, sicut anima intellectivam istorum inferiorum». Si osservi che, parlando di «gloria», il Maestro non sta «cristianizzando» Aristotele. La *gloria* va qui intesa come la *vita* più nobile che i *corpora superiora* vivono rispetto agli *inferiora*; cf. *ibid.*, p. 190, 410-411: «(...) cum motor eorum sit nobilior motu istorum inferiorum cum sit causa illius, quantum ad hoc potest dicere quod nobiliori vita vivunt quam ista inferiora».

² AVERROÈ, *Commentarium magnum in Aristotelis Metaphysicam*, f. 322^r: «Deinde dixit, et ille est intellectus per se, et habet vitam nobilem. Idest, et cum intellectus est unum, et cum actio eius est vita, illud igitur, quod intelligens est, quia intelligit se, non quia intelligit aliud, illud est vivum, quod habet vitam in fine nobilitatis. Et ideo vita, et scientia proprie dicuntur de eo».

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 71, 242 ss.

A differenza degli *artista*, che si dimostrano attenti nei confronti dei *magni viri* che li hanno preceduti, e ne mantengono dunque le intuizioni e le argomentazioni fondamentali¹, Alberto Magno e, forse in misura minore, Tommaso d'Aquino dimostrano che il loro compito non consiste semplicemente nel piegarsi all'*auctoritas* dei predecessori, ma nell'«illuminare la via» agli altri che, specialmente secondo il Teutonico, di Aristotele hanno capito poco o niente. In altre parole, i due *magistri* dell'*ordo fratrum praedicatorum* non sono dei giovani che interpretano il Filosofo in classe per altri giovani, con tutti i limiti e le difficoltà implicate dall'attività pedagogica diretta, ma dei *sapientes* istruiti, il cui compito consiste nel mostrare agli altri la *veritas*, refutando gli *errores* contrari ad essa. In questo senso, gli *errores* degli *antiqui* assumono una valenza speciale: non sono più degli errori compiuti tanto tempo fa da gente morta e sepolta, - nei confronti della quale sarebbe impossibile ottenere ragione -, ma degli *exempla* ancora attuali di *errores* che commettono tutt'ora i *moderni*. Ciò implica che, refutandoli, non si stabilisce soltanto una *veritas ibi*, ossia una verità lì, tra cadaveri, ma una *veritas hic*, cioè una verità qui, universalmente valida per ciascuno.

Insomma, si tratta dell'*officium sapientis*, molto più evidente nei commenti di Alberto, e molto meno marcato, ma indubbiamente presente, in quelli di Tommaso. In effetti, mentre il Teutonico addita i suoi bersagli, che sono comunque sempre dei vaghi *socii* che, per poca destrezza, hanno imboccato delle vie volgari, l'Aquinate 'risale' soltanto alla 'dottrina storica' da cui, secondo la sua valutazione filosofica, quelle vie discendono. Infatti, è solo confutando l'*error* alla radice che si può ristabilire perentoriamente la *veritas*. Nell'economia di questo procedimento esegetico, uno dei referenti di Tommaso è Avicbron, che è il *primus auctor* ad aver sostenuto degli *errores* ripresi dai *moderni*². È così nello *Scriptum super sententiis*, è così nella *Quaestio disputata de anima*, ed è così specialmente nel commento al *De generatione*³. In questo caso, spiegando la *differentia* tra la

¹ Cf. ADAMO, *In De An.*, I, Pars 6, f. 32^r, n. 22: «Et potest dici ad hoc quod verum est [scil. «quod substantia animae intellectivae alia est a substantia vegetativae et sensitivae»], et quod rationes ad hoc procedunt, sicut volunt quidam, quamvis velit Augustinus, ut videtur, et etiam plures alii quod non sint diversae»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 6, q. 1, p. 213, 275-280: «Rationes multiplicavi propter difficultatem huius quaestionis, ut habeatis materiam cogitandi. Multi enim et magni diversimode dicunt et dubitant de ista questione».

² Sugli *errores* di Avicbron legati alla *materia* nello *Scriptum super Sententiis* si vedano i contributi di Marta Borgo e di Antonio Petagine; cf. M. BORGO, *Early Aquinas on Matter. Notes on the Reception of the Aristotelian Corpus in the 13th Century*, in «Tópicos», 45 (2013), pp. 83-128; cf. anche A. PETAGINE, *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Fribourg - Paris 2014, p. 54: «Si notre lecture est exacte, nous pouvons alors affirmer que chez Thomas la polémique avec Avicébron est une formidable occasion pour refuser toute doctrine qui envisage la matière première comme un sujet véritable».

³ TOMMASO, *Scriptum super Libros Sententiarum* cit., II, dist. 3, q. 1, resp., p. 86: «Dicendum, quod circa hanc materiam tres sunt positiones. Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quod omnium est materia una; et hujus positionis auctor videtur Avicbron, qui fecit librum *Fontis vitae*, quem multi sequuntur»; cf. anche, per il

generatio, l'*alteratio*, e le altre *transmutationes*, posta dal Filosofo¹, l'Aquinate confuta l'*opinio* dell'*ordo formarum in materia* di Avicbron, per stabilire perentoriamente la vera *doctrina* aristotelica («secundum doctrinam quam hic Aristoteles tradit»). In effetti, se l'*alteratio* è il mutamento secondo le *passiones* di un *subiectum* esistente in atto, e la *generatio* il mutamento in cui la *forma* sopravviene a un *subiectum* che esiste soltanto *in potentia*, e in accordo all'*opinio* dell'*ordo formarum in materia*, la *forma* deve sempre sopravvenire a un *subiectum* già esistente in atto, allora non esisterebbe alcuna *differentia* tra l'*alteratio*, la *generatio* e le altre *transmutationes*: opinione palesemente in contraddizione con la *doctrina* di Aristotele². In altre parole, refutare l'*error* dell'*ordo formarum in materia* di Avicbron diviene un procedimento necessario per stabilire, in maniera perentoria, la *veritas* e la *vera sententia* del Filosofo.

Lo stesso sembrerebbe accadere nella *Sententia libri De anima*, più o meno negli stessi luoghi del *textus*, esponendo i quali i Maestri delle arti hanno sostenuto l'opzione sostanzialista di Filippo il Cancelliere, e la dottrina della pluralità delle *formae substantiales*. Refutando l'*error* dell'*ordo*

problema in esame dell'*ordo formarum in materia*, ID., *Scriptum Super Libros Sententiarum* cit., II, d. 12, q. 1, a. 4, resp., p. 314: «*Moderni etiam in has duas vias dividuntur. Quidam enim ponunt materiam illam primam totam sub una forma creatam; sed (...) ponunt illam formam non esse unum quatuor elementorum, sed aliquid quod se habet in via ad ea, ut imperfectum ad perfectum (...); quod est contra sensum: nisi forte dicatur, secundum positionem libri Fontis vitae, esse unam primam formam, et sic in materia primo inductam fore formam corporalem communem, et postmodum formas speciales distinctas*»; cf. ancora ID., *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXIV/1, Roma - Paris 1996, a. 6, resp.: «*Dicendum quod circa hanc quaestionem diversimode aliqui opinantur. Quidam dicunt quod anima, et omnino omnis substantia praeter Deum, est composita ex materia et forma. Cuiusdem quidem positionis primus auctor invenitur Avicbron, auctor libri Fontis vitae*».

¹ TOMMASO, *In Librum Primum Aristotelis De Generatione et Corruptione Expositio*, I, l. X, ed. R. -M. Spiazzi, Taurini - Romae 1952, pp. 360-361: «*Deinde cum dicit: Quando quidem igitur etc., [Aristoteles] ostendit differentiam generationis ad alterationem et ad alias transmutationes, ex parte subiecti (...). Dicit ergo primo quod alteratio est secundum passiones alicuius permanentis: et hoc idem accidit in aliis transmutationibus, quae fiunt secundum accidentia quae adveniunt subiecto iam existenti in actu (...). Quando vero nihil manet actu existens, cuius alterum quod transmutatur sit passio et accidens quodcumque, est universaliter generatio et corruptio: eo quod forma substantialis (...) non advenit subiecto actu existenti. Unde patet falsam esse opinionem quam tradit Avicbron in libro Fontis vitae, quod in materia est ordo formarum (...)*». I corsivi sono miei.

² *Ibid.*, p. 361: «*Cum enim idem sit constituere substantiam et facere hoc aliquid (...), sequeretur quod prima forma, quae constituit substantiam, faceret hoc aliquid, quod est subiectum actu existens: et ita formae posteriores advenirent subiecto permanenti, et secundum eas esset magis alteratio quam generatio, secundum doctrinam quam hic Aristoteles tradit*»; cf. ARISTOTELE, *De generatione*, I, 4, 320a 1-3 (AL IX/I), p. 25: «*Quando quidem igitur secundum quantum est transmutatio contrarietatis, augmentum et diminutio; quando autem secundum locum, allatio; quando autem secundum passionem et quale, alteratio: quando autem nihil manet, cuius alterum passio et accidens universaliter, generatio, hoc autem corruptio. Est autem ylen maxime quidem proprie subiectum generationis et corruptionis (...)*».

formarum in materia, Tommaso sembrerebbe infatti stabilire la genuina *sententia* aristotelica, e anzi suggerire che lo stesso Filosofo ha aggiunto un *distinguo* (*scil.* «in potentia»), per chiarire il suo reale intento, ossia che l'anima è *forma substancialis*, e in quanto tale non può sopravvenire a un *subiectum* già esistente in atto, ma a un *subiectum* esistente soltanto «in potentia»: la *materia prima*¹.

Questo modo di procedere, instaurando dei confronti, delle analogie, o delle similitudini, tra le *opinioniones* degli *antiqui* e quelle dei *moderni*, confutando le quali è possibile determinare la reale intenzione del Filosofo, è evidentemente «anacronistico», come osserva Sten Ebbesen², anche se Tommaso, sostenendo che Aristotele, per rimuovere il dubbio che l'anima sia una *forma accidentalis*, afferma che è *substancia* come *actus*, cioè come *forma* del *corpus*, rivela comunque un'attenzione alla *circumstantia litterae*, e dunque la volontà di rimanere fedele al *textus*³. In breve, anche in questo caso, come in quello di Alberto, non è facile stabilire, se l'esegesi tommasiana sia del tutto confessionale, o del tutto scientifica, ma, sebbene la modalità interpretativa dell'*officium sapientis* risulti *prima facie* originale, mantiene un vincolo e una sua propria aderenza al *textus*.

(*Div. text.*). Poste le *divisiones* necessarie per ricavare la prima *diffinitio* di anima in comune, Aristotele, in accordo all'Aquinate, la deduce, analizzandone le *particulae*. Ora, come detto, le *particulae* della *diffinitio*, per Tommaso, si dividono in due serie: quelle che appartengono all'*essencia* dell'anima; e quelle che riguardano il *subiectum*. Di conseguenza, il *textus* del Filosofo, che va da 412a 15 a 412a 28, viene diviso in due *partes*, la prima delle quali viene nuovamente suddivisa. In effetti, analizzando le *particulae* che appartengono all'*essencia* dell'anima⁴, l'*auctor* analizza, in primo luogo, la *particula* per cui l'anima è *actus*, e, in secondo luogo, la *particula* per cui è *actus primus*, in corrispondenza delle linee che vanno da 412a 22 a 412a 28⁵. Questa comprensione

¹ Cf. ID., *Sententia*, II, 1, p. 70, 223-235: «Dicit autem habentis vitam potencia, et non simpliciter habentis vitam: nam corpus habens vitam intelligitur substancia composita vivens, compositum autem non ponitur in diffinitione forme, set materia: materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potentia ad actum (...)».

² Cf. EBBESEN, *Exegetic strategies* cit., in *Commenter au Moyen Âge*, Paris 2019, pp. 57-58.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 70, 235-240: «Et ne aliquis crederet quod anima sic esset actus sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum subdit quod anima est sic *substancia* sicut *actus*, idest sicut forma, et quia omnis forma est in determinata materia, sequitur quod sit forma talis *corporis* quale dictum est».

⁴ Cf. ID., *Sententia*, II, 1, p. 70, 181-196.

⁵ Questa *divisio textus* potrebbe sembrare ridondante, ma di fatto è pienamente conforme al *textus*, in cui Aristotele perviene prima alla *particula* «actus» della *diffinitio* di anima, e solo dopo a «anima est primus actus». In seguito, il Filosofo arriva alla *particula* «organicum». Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 412a 15-412a 28, p. 67: «Quare omne corpus phisicum participans vita substancia erit, substancia autem sic sicut composita. Quoniam autem est corpus et huiusmodi, vitam enim habens, non utique erit corpus anima; non est enim eorum que in subiecto corpus, magis autem sicut subiectum et materia est. Necesse est ergo animam substanciam esse, sicut speciem corporis phisici potencia vitam habentis. *Substancia* autem, *actus*; huiusmodi igitur *corporis actus*. Hic autem dicitur dupliciter, alius quidem sicut

del *textus* non si discosta del tutto da quella dei Maestri delle arti. Infatti, anche per Riccardo Rufo, in questo luogo del *textus*, Aristotele perviene alla *definitio* di anima attraverso gli *elementa* precedentemente posti, e lo fa in tre momenti: primo, analizzando la *particula* «actus»; secondo, analizzando la *particula* «primus»; terzo, infine, analizzando la *particula* «organici» aggiunta alla *particula* «physici»¹. Similmente, per l'Anonimo di Bazán, Aristotele verifica alcune *partes* delle *divisiones* poste, dal momento che non tutte sembrano convenire all'anima, e anche per lui questa parte, come per l'Aquinate, si suddivide ulteriormente in due: nella prima il Filosofo evidenzia che l'anima è *substantia* in quanto *forma* e non in quanto *materia*; nella seconda, collocata alla linea 412a22, che è *actus primus*². D'altra parte, l'Anonimo di Gauthier colloca l'analisi delle *partes* nella *lectio* successiva³, e, in modo non diverso da Adamo di Buckfield, pone la deduzione della *diffinitio* immediatamente dopo la *positio* delle *divisiones*⁴.

Probabilmente la scelta è dovuta alla trattazione delle importanti *quaestiones* che, in accordo all'Anonimo, sorgono dalla lettura del *textus* aristotelico, specialmente rispetto alla nozione di *forma substancialis* attribuita all'anima: se ci sia una *forma substancialis*, o esistano soltanto *formae accidentales*; quale sia la *differencia* che intercorre tra la *forma substancialis* e la *forma accidentalis*; e infine quale sia la *differencia* dell'anima rispetto alle altre *formae substanciales*⁵. Anche gli altri Maestri, come detto, sono interessati a chiarire questi nodi interpretativi, e lo fanno talvolta senza

sciencia, alius autem sicut considerare. Manifestum ergo quod sicut sciencia (...). Unde anima est *primus actus* corporis phisici potencia vitam habentis. Tale autem quodcunque organicum».

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, I, pp. 291-92, 67-74: «Hic ex elementis positus venatur definitionem ipsius animae. Et dividitur haec pars in tres partes, in quarum prima venatur hanc particulam definitionis animae: 'actus corporis vitam habentis in potentia' (412a20). In secunda parte venatur hanc particulam 'primus' supra hanc particulam 'actus' (412a27-28); in tertia venatur hanc particulam 'organici' supra hanc particulam 'physici' (412a28)».

² ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 2, p. 11, 1-7: «In parte praecedenti Aristoteles posuit quasdam divisiones quarum quedam conveniunt corpori, quedam anime: in hac vero parte verificat Aristoteles quasdam partes illarum divisionum de anima. Quia enim predictae proprietates non omnes conveniunt anime, ideo verificat quasdam partes quarundam divisionum predictarum de ipsa anima». Cf. *ibid.*, p. 11, 20-25.

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 2, p. 149, 1-5: «*Substancie autem actus est: huiusmodi ergo corporis actus est* (412a 21). Venata diffinitione anime per divisionem, in parte ista verificat actor quedam sumpta in dividendo et manifestat, et sunt quatuor que verificat vel manifestat». Cf. *ibid.*, p. 149, 5-15. Scorpora dunque la *particula* «actus» da «primus actus».

⁴ ID., *Lectura*, II, 1, p. 139, 125-127: «Ex quo et ex habitis concludit diffinitionem anime, dicens: *Necesse est ergo animam esse substanciam, sicut speciem, vel actum, phisici corporis potencia vitam habentis*. Et in hoc terminatur sententia presentis lectionis», cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, Pars 1, f. 33^r, n. 18: «Quibus elementis collectis est haec definitio animae fere completa, 'anima est substantia quae est actus corporis phisici potencia vitam habentis'».

⁵ Cf. *ibid.*, II, 1, p. 139, 129-133: «Circa lectionem istam primo dubitatur, *ratione huius quod innuit actor animam esse formam substancialem*, utrum aliqua sit forma substancialis, et de differencia forme substancialis ad accidentalem; secundo dubitatur de differencia anime ad alias formas substanciales».

giustapporre particolari *quaestiones* a margine della *sententia* e dell'*expositio textus*, ma preferendo l'inserzione di alcuni *notandum*, nei luoghi che ritengono cruciali per la comprensione della *sententia* del Filosofo¹. Tommaso sembrerebbe seguire lo stesso identico approccio. In effetti, come è stato evidenziato in precedenza, l'Aquinate inserisce spesso dei *notandum* volti a specificare la *vera sententia* dell'*auctor*, senza aprire delle vere e proprie *dubitationes* o *quaestiones*. In questo caso, come cercherò di evidenziare, quello che possiamo chiamare «officium sapientis», che consiste comunque in un procedimento di determinazione della *veritas*, sostituisce la *quaestio* caratteristica di alcuni commenti dei Maestri delle arti, collocandosi di fatto nell'ambito di un *notandum*.

(*Sent.*). Secondo la *sententia* dell'Aquinate, Aristotele conclude che l'anima è *substancia* in quanto *species* del *corpus physicus* che ha la vita *in potentia*, attraverso un *locus a divisione*. Ora, il *locus a divisione* consiste nella deduzione dei *posita* in cui si divide il *subiectum*, mediante la *remotio* dei *posita* che non gli ineriscono. Di conseguenza, il Filosofo perviene a determinare che l'anima è *substancia* in quanto *species* del *corpus physicus*, mediante la *remotio* dei *posita* che non le ineriscono. Dunque, chiarito che la *substancia* si predica soprattutto dei *corpora physica*, e che ogni *corpus* avente la vita *in potentia* è un *corpus physicus*, si deve concludere che la *substancia* si predica di ogni *corpus* avente la vita *in potentia*. E siccome il *corpus* che la vita *in potentia* è un *compositum* che, come ha esplicitato l'Aquinate, è *ens in actu*; dunque, il *corpus* che ha la vita *in potentia* è una *substancia* nel senso di una *substancia composita*: costituita cioè dal *corpus* che ha la vita, vale a dire il *subiectum*, e da ciò per cui ha la vita, ossia la *species* o *forma*. Ora, non si può dire che l'anima sia la *pars* del *compositum* che consiste nel *corpus*, dal momento che l'anima è piuttosto ciò per cui il *corpus* ha la vita; di conseguenza, non è neanche il *subiectum*, ma, afferma Aristotele, ciò che è «in subiecto»². E qui, poiché il Filosofo attribuisce l'espressione «esse in subiecto» anche all'*essentia* dell'*accidens*, Tommaso comincia ad aprire delle parentetiche con cui eliminare la possibilità di interpretare il *textus*, come se Aristotele intendesse dire che l'anima è una *forma accidentalis*:

(ut accipiatur hic large subiectum, non solum prout subiectum dicitur aliquid ens actu, per quem modum accidens dicitur esse in subiecto, set etiam secundum quod materia prima, quae est ens in potentia, dicitur subiectum)³.

¹ Si veda, per esempio, Adamo di Buckfield, molto simile a Tommaso sotto questo profilo; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 1, f. 33^b, n. 24: «Et intelligendum est ad intellectum minoris [scil. 412a17-18] quod anima non est in corpore ut in subiecto, sicut accidens in subiecto dicitur esse tamquam recipiens esse ex corpore, sed est in eo tamquam dans ei esse et perfectionem. Aequivoco enim dicitur anima sive forma esse in subiecto et accidens in subiecto, quam aequivocationem et diversitatem ignorantes quidam putaverunt omnes formas substantiales esse, et in hoc erraverunt».

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 70, 200-210.

³ *Ibid.*, p. 70, 210-215.

La nozione di *subiectum* va assunta in senso largo, cioè non solo in quanto significa, in senso proprio, un *ens in actu*, e dunque una *substancia composita*, in cui ha l'«esse» l'*accidens*, ma anche in quanto significa, come suggerisce Antonio Petagine¹, in senso improprio, la *materia prima*, che è un *ens* soltanto *in potentia*, in cui non è l'*accidens* ad avere l'*esse*, ma la *forma*, vale a dire il principio per cui il *corpus physicus* ha la vita.

La parentetica dell'Aquinate non è un fenomeno insolito nei commenti dei *magistri artium*²: anche questi si cimentano, come detto, nel chiarire la *differencia* tra il *subiectum* come *compositum* cui ineriscono gli *accidens* e il *subiectum* come sostrato della *forma substancialis*. Ciononostante, nessuno di loro mette in campo, come l'Aquinate, la *materia prima*³. In effetti, per l'Anonimo di Bernardini, che discute più o meno a quest'altezza del *textus*, la *quaestio* se l'*anima vegetativa*, l'*anima sensitiva* e l'*anima rationalis* differiscano secondo la *substancia*, è la *vegetativa* che è *materia* della *sensitiva* ed entrambe sono *materia* in relazione all'*intellectiva* («vegetativa est materia sensitive et hec duo sunt ab intra et sunt materia respectu intellective, et hec est forma, est tamen ab extra»)⁴. Allo stesso modo, l'Anonimo di Gauthier, benché risolvendo velocemente la *quaestio* della *differencia* tra la *forma substancialis* e la *forma accidentalis*, sostenga che la *forma accidentalis* avviene all'*ens completum* di *materia* e *forma*, mentre la *forma substancialis* all'*incompletum*, cioè alla *materia* soltanto («materia tantum»)⁵, per quello che risulta dalle *quaestiones* successive, ammette che il sostrato della *forma substancialis*, che è l'anima, non coincide con la *materia prima*. In effetti, la *materia prima*, o *materia tantum*, è *materia* soltanto in ordine alla *forma* degli *elementa*,

¹ Cf. PETAGINE, *Matière, corps, esprit* cit., p. 64: «La matière est dite *sujet*, certes, mais sans l'être effectivement».

² Si noti che è in effetti già Averroè a segnalare l'errore dei «loquentes»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 4, pp. 133-134, 30-40: «Et etiam equivoce dicitur forma esse in subiecto, et accidens esse in subiectum. Subiectum enim accidentis est corpus compositum ex materia et forma, et est aliquod existens in actu et non indiget in suo esse accidente; subiectum autem forme non habet esse in actu, secundum quod est subiectum, nisi per formam, et indiget forma ut sit in actu; et maxime primum subiectum, quod non denudatur a forma omnino. Et propter similitudinem istam erraverunt plures loquentium, et dixerunt forma esse accidens».

³ Si veda Bernardo Bazán su questo; cf. B. C. BAZÁN, *Pluralisme de formes ou dualisme de substances? La pensée pré-thomiste touchant la nature de l'âme*, in «Revue philosophique de Louvain», 93 (1969), [pp. 30-73], pp. 34-36: «Il s'agit de savoir si le corps répond à la notion de matière première, c'est-à-dire, à la notion de co-principe. Il est évident qu'il n'en est pas ainsi: le corps qui reçoit l'âme est déjà informé par une forme substantielle préalable»; cf. anche R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951, pp. 405-419.

⁴ Si veda anche l'introduzione di Paola Bernardini su questo punto; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 54, sol., pp. 178-180; cf. anche P. BERNARDINI, *Introduzione*, *ibid.*, pp. XLIX-LIV.

⁵ ANONYMI, *Lectura*, II, 1, q. 1a-2, p. 145, 283-285: «Item, forma accidentalis advenit completo ex materia et forma, set substancialis incompleto, scilicet materie tantum. Item, illud cui advenit forma substancialis est ens in potencia solum; illud autem cui advenit accidentalis est ens in actu».

mentre la *forma elementaris* è *materia* in ordine alla *forma* dei corpi misti, e la *forma mixti* è *materia* rispetto alla *forma vegetativa*, che è *materia* rispetto alla *forma sensitiva*, che è, in ultima analisi, *materia* in ordine all'*intellectiva*¹. Di conseguenza, per molti dei *magistri artium*, il *subiectum*, preso in senso improprio, non è praticamente mai il sostrato dell'anima². D'altra parte, se non fosse così, l'anima, secondo ciascuna delle sue *differentiae*, dovrebbe «esse in subiecto»; dunque, non essere in nessun caso un *hoc aliquid*³. E così, l'*anima rationalis* dovrebbe seguire lo stesso destino dell'*anima vegetativa* e dell'*anima sensitiva*, che entrano nell'*esse* per la *generatio*, e ne escono per la *corruptio*⁴. In ultima analisi, allora, per i *magistri*, l'*anima* è una *substantia aggregata*: un aggregato di *substantiae* che fungono reciprocamente da *subiectum* e da *praedicatum*, da *potentia* e *actus*, da *materia* e *forma* le une in relazione alle altre⁵. E questo implica che, nel processo di generazione, non si arrivi di fatto quasi mai alla *materia prima*, o alla *hyle*, di cui parla Alberto Magno, riprendendo il *De generatione*, ma che, nonostante ciò, indugia troppo sulla nozione di *potentia formalis* e di «*potentia habitualis*», introdotta praticamente alla bisogna nella *diffinitio* della *Translatio vetus*⁶. In

¹ *Ibid.*, II, 2, q. 1a, ad. 1, pp. 155-156, 211-230: «(...) duplex est materia, et huic duplici materie duplex forma respondit: est enim materia que est materia tantum, et materia que est materia et subiectum (...); verbi gracia, materia que subest forme elementorum est materia tantum, et forma que respondet isti materie est in potencia ad aliam formam, ut ad formam mixti; item forma mixti est in potencia ad formam, ut ad animam; unde forma elementaris et forma mixti ordinantur ad formam vegetativam et huiusmodi ad sensitivam et sensitivam ad intellectivam, et hec est ultima perfectio, et ibi est status».

² *Ibid.*, p. 156, 228-233: «(...) cum corpus quod perficitur ab anima sit ens in actu et completum forma mixti in genere corporum, illud corpus est materia respectu anime, non materia que est materia tantum, set materia et subiectum; et sic, cum prius sit completum, anima potest ipsum movere nec sequitur inconueniens ex hoc».

³ In dettaglio, per l'Anonimo di Gauthier, deve esistere una «differencia forme substancialis que est anima ad alias formas substanciales», ossia che l'*anima rationalis* deve essere non soltanto *forma*, ma *forma* e *hoc aliquid*, cioè una *substantia spiritualis* in se completa; cf. *ibid.*, q. 2, [pp. 145-147], p. 145: «Et ad hoc dicitur quod forma substancialis que est anima habet esse per se, est hoc aliquid, et est ens actu antequam perficiat materiam; set *alie forme substanciales* non dicuntur esse nisi in materia quam perficiunt, unde sunt *forma tantum* et non *forma et hoc aliquid* (...)».

⁴ Cf. *ibid.*, II, 1, q. 2, resp., p. 146, 326-330: «(...) cum huiusmodi anime exeant in esse per generationem, et omne generabile est corruptibile, sicut vult Aristotiles, huiusmodi anime sunt corruptibiles, unde pereunt com corpore, et ita non sunt hoc aliquid nec habent esse per se».

⁵ ANONYMI, *Quaestiones* cit., II, q. 54, ad. 1, p. 179, 105-110: «Ad primum dicendum quod homo habet unam perfectionem et dicitur quod illa est *aggregata ex isti tres*, tunc concedo quod ista tres sunt unum per essenciam non simplicem, set *aggregatam*».

⁶ ALBERTO, *De anima*, II, tr. 1, cap. 1, p. 66: «Cum enim potentia sit *duplex*: una quidem *materialis*, quae est, qua potest aliquid fieri et est imperfecta, non est anima perfectio corporis physici vitam per talem modum potentis accipere, quia tale corpus vitam non habet neque participat vitam (...). Sed anima est perfectio eius quod habet vitam sic, quod actiones vitae exercere potest; et ideo secundum alium modum potentiae habet vitam, qui est modus *potentiae*

breve, l'Aquinate è l'unico a volere, risolutamente, leggere l'«esse in subiectum» di Aristotele *non* in senso proprio, ma in senso improprio: come *esse* nella *materia prima*. Se dunque l'anima è impropriamente «in subiecto», non potrà essere *subiectum*, e non potrà identificarsi con il *corpus*, che è piuttosto come *subiectum* e *materia* che come qualcosa di esistente «in subiecto». E poiché la *substantia*, in accordo alla *secunda divisio* aristotelica, è *materia*, *forma* e *compositum*, ma l'*anima* non è né *subiectum*, perché è «in subiecto», ma neanche *compositum*, perché è «in subiecto» impropriamente, e in senso largo; dunque, per il *locus a divisione* impiegato dal Filosofo, sarà necessariamente *substantia* come *forma* o *species*, principio attuale, senza intermediari, della *materia prima*, e in questo senso *actus* del *corpus physicus* che ha la vita *in potentia*¹.

Ed ecco perché il Filosofo aggiunge «in potentia», prosegue a tutti i costi l'Aquinate. Infatti, il *corpus* che ha la vita può significare anche il *subiectum* in senso proprio, vale a dire il *compositum* già esistente *in actu* di *materia* e *forma*. E allora, è per eliminare questo equivoco che Aristotele aggiunge *in potentia*. Come potrebbe infatti il *compositum* essere posto nella *diffinitio* della *forma*, quando la *forma* è soltanto una *pars* del *compositum* che, in quanto tale, nella comprensione della sua *essentia*, e dunque nella sua *diffinitio*, può includere soltanto la *materia*?

Nam corpus habens vitam intelligitur substancia composita vivens, compositum autem non ponitur in diffinitione forme, set materia; materia autem corporis vivi est id quod comparatur ad vitam sicut potencia ad actum, et hic actus est anima, secundum quam corpus vivit².

Pertanto, Aristotele dice «in potentia» perché è solo la *materia* del *corpus* vivo che si relaziona alla vita come la *potentia* all'*actus*, e l'*actus* è l'anima, per la quale vive il *corpus*. Tuttavia, questa lezione non è ancora sufficiente. Aristotele ha esplicitamente avvertito la necessità di un chiarimento, affinché nessuno credesse che l'anima potesse essere *actus* di un *compositum*, e dunque un *accidens* «in subiecto». E allora, ha aggiunto che l'anima è *substantia* come *actus*, cioè come *forma*. Ora, però, la *forma* in quanto *forma*, come ha spiegato l'Aquinate, secondo la *sententia* di Aristotele, non ha l'«esse completum», è sempre cioè *forma* di una determinata *materia*. Dunque, è necessario che sia *forma* del *corpus*, in quanto cioè il *corpus* è un *ens in potentia* soltanto: la *materia prima*³.

formalis, sicut dicimus scientem esse potentem considerare, cum voluerit (...). Est enim anima *substantia*, quae est *forma corporis non artificialis, sed physici et non cuiuslibet physici, sed potentia habituali vitam habentis*».

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 70, 215-223.

² *Ibid.*, p. 70, 225-230.

³ *Ibid.*, p. 70, 235-240: «Et ne aliquis crederet quod anima sic esset actus sicut aliqua forma accidentalis actus est, ad hoc removendum subdit quod anima est sic *substancia* sicut *actus*, idest sicut *forma*, et quia omnis *forma* est in

(Not.). Lo *sciendum* viene introdotto 'quasi' come secondo momento dell'*officium sapientis*. Il primo momento, infatti, è proclamare la *veritas*, e Tommaso ha dimostrato, con tutti i mezzi possibili a sua disposizione, che l'*anima* è una *forma substantialis* che determina, senza intermediari, la *materia prima*. Si è servito della *sententia in generali*, e ancora della *sententia in speciali*, mostrando che quello che ha spiegato in somma è fondato nella connessione logica del *textus*. Ciò era necessario, ma non è ancora sufficiente, per far trionfare la *veritas*: «veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium» (*Prvb* 8, 7)¹. Infatti, per il trionfo della *veritas*, è ancora necessario impugnarne l'*error* contrario («et errorem contra veritatem impugnare»), perché è solo refutando l'*error*, pervenendone alla *causa*, e mostrandone l'assurdità delle *consequentiae*, in accordo ai suoi stessi presupposti, che è possibile evidenziare completamente la *veritas*. Quindi, 'potrebbe' cimentarsi in questo secondo momento i cui conti, in accordo a René-Antoine Gauthier, Tommaso fa sempre tornare²; e infatti, il presupposto da cui parte, come nello *Scriptum super sententiis*, non è un principio di Aristotele, né un principio di Avicenna, ma suo, collezionato dalla *Metaphysica* di Avicenna³: la

determinata materia, sequitur quod sit forma talis corporis quale dictum est»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 412a 20-21, p. 67: «Substancia autem, actus; huiusmodi igitur corporis actus».

¹ Cf. ID., *Summa Contra Gentiles*, l. I, cap. 1, in *Opera Omnia*, t. XIII, ed. Leonina, Roma 1918, p. 4: «Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam quae antonomasice est veritas, meditata eloqui, quod tangit cum dicit, *Veritatem meditabitur guttur meum*; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, *et labia mea detestabuntur impium*, per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam *pietas* nominatur, unde et falsitas contraria ei *impietatis* sibi nomen assumit».

² R. -A. GAUTHIER, *Conclusion*, in TOMMASO D'AQUINO, *Sententia libri de anima*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLV/1, Roma – Paris 1984, p. 293*: «Cette façon de concevoir la réfutation de l'erreur implique qu'on se mette sur le terrain de l'adversaire, non pas tant pour le persuader, lui, que pour nous éclairer, nous: on ne peut découvrir l'endroit où il s'est trompé qu'en refaisant le chemin qu'il a fait. *Ainsi fait Aristote, ainsi, du moins, prétend-il faire, car il y a bien de l'arbitraire dans la manière dont il retrace la démarche des Anciens pour montrer que leurs erreurs ne s'expliquent que dans les perspectives de sa propre philosophie*». E infatti, Aristotele non ha mai sostenuto che la *forma substantialis* dà l'*esse completum* nel *genus* della *substantia*, ma è, per ammissione esplicita dello stesso Tommaso, Avicenna che «improbat», mediante quel principio, la *positio* del *Fons vitae*; cf. anche ID., *Scriptum super Libros Sententiarum*, II, dist. 12, q. 1, a. 4, resp., ed. P. Mandonnet, Paris 1929, p. 314: «Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiae. Quidquid autem advenit postquam res est actu, est accidens: est enim *in subjecto* quod dicitur ens in se completum. Unde oportet omnia alia formas naturales esse accidentia; et sic rediret antiquus error, quod generatio idem est quod alteratio».

³ Si veda Marienza Benedetto sui reali presupposti metafisici della dottrina avicenniana, e ancora si veda il testo della *Metaphysica* di Avicenna, ripreso da Tommaso, dove è formulato un principio che, beninteso, non può valere universalmente per ogni *differencia* dell'anima, perché, come sostengono i *magistri artium*, così Avicenna sostiene che l'*anima rationalis* è una *substantia* che avviene già completa, *hoc aliquid*, al *corpus*; cf. M. BENEDETTO, *Saggio*

forma substantialis dà l'esse completum nel *genus* della *substantia*, cioè produce non l'«esse tale vel tantum», ma l'«esse in actu simpliciter». Di conseguenza, la *forma accidentalis* sopravviene a un *subiectum* che è già esistente in *actu*, mentre la *forma substantialis* deve sopraggiungere a un *subiectum* che esiste solo in *potentia*, la *materia prima*. Se dunque, come sostengono i *magistri artium*, esiste un *ordo formarum*, in cui la *prima forma* produce l'ens in *actu simpliciter*, tutte le altre *formae* sopravverranno a un *subiectum* già esistente in atto, e dunque gli avverranno *accidentaliter*: conseguenza impossibile, dal momento che quelle *formae* non producono un «esse tale vel tantum», che può o non può inerire, indifferentemente, al *subiectum*, ma specificano per sé il *subiectum*¹.

Per quod tollitur positio Avicebron in libro Fontis vite, qui posuit quod secundum ordinem generum et specierum est ordo plurium formarum substancialium in una et eadem re (...). Oportet enim secundum premissa dicere quod una et eadem forma substancialis sit per quam hoc individuum est hoc aliquid sive substancia et per quam est corpus et animatum corpus et sic de aliis; forma enim perfectior dat materie et hoc quod dat forma minus perfecta et ahduc amplius. Unde anima non solum facit esse substanciam et corpus, quod etiam facit forma lapidis, set etiam facit esse animatum corpus; non est ergo sic intelligendum quod anima sit actus corporis et quod corpus sit eius materia et subiectum, quasi corpus sit constitutum per unam formam que faciat eum esse corpus et superveniat ei anima faciens ipsum esse vivum corpus, set quia ab anima est et quod sit et quod corpus sit et quod sit corpus vivum; set hoc quod est esse corpus, quod est imperfectus, est quasi materiale respectu vite. Et inde est quod recedente anima, non remanet idem corpus specie: nam oculus et caro in mortuo non dicuntur nisi aequivoce, ut patet per Philosophus in VII Metaphisice: recedente enim anima, succedit alia forma substancialis que dat aliud esse specificum, cum corruptio unius non sit sine generatio alterius².

La *positio* di Avicebron viene dunque tolta, in quanto l'ammissione di un *ordo formarum* nella *materia* è autocontraddittorio, o almeno contraddittorio in base alle «premissa», fatte valere dall'Aquinate. In accordo a queste, l'unica *consequentia* che può discendere con verità è che 'una e

introduttivo, in AVICEBRON, *Fonte della vita*, a c. di M. Benedetto, Milano 2007, pp. 69-157; cf. AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia divina I-IV*, I, 2, ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1977, pp. 67-68: «Subiectum igitur est id in quo est aliud non sicut pars eius; [scil. la *species* o *forma*] in materia vero subiecta est non sicut id quod venit in aliud quod iam existit species in effectu et constituit ipsum; hanc autem materiam subiectam non posuimus constitui in effectu nisi per constitutionem eius quod venit in illam, vel posuimus id quod non perficitur <...> nec acquiritur nec fit eius specialitas nisi ex coniunctione rerum quarum collectio est ipsa species»; cf. anche sulla «noetica» di Avicenna BAZÁN, *La Noétique de Siger de Brabant*, Paris 2016, pp. 103-127.

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 71, 242-255.

² *Ibid.*, p. 71, 258-288. I corsivi sono miei.

una sola *forma substancialis* è quella per cui il *subiectum* è *hoc aliquid, corpus, corpus animatum* e le altre perfezioni. In effetti, è la «forma *perfectior*» che dà la *materia*, la *forma minus perfecta* e le altre *formae*. E poiché l'anima, come detto, è *substancia* come *forma*; dunque, l'anima produce non solo l'«esse *hoc aliquid*», ma anche l'esse *corpus* e l'esse «*animatum corpus*». Di conseguenza, il *corpus* non è un *subiectum* in senso proprio, ossia un *compositum* già costituito in atto di una *forma* e di un principio materiale, piuttosto che da un ordine di principi reciprocamente *in actu e in potentia* l'uno in relazione all'altro. Al contrario, è un *subiectum* «*imperfectus*», che si relaziona 'senza intermediazione' al principio formale, cioè come puramente «*materiale respectu vite*».

La *positio* di Avicbron serve dunque a conseguire la *veritas*, che è al contempo la *vera sententia* del Filosofo, attraverso un togliimento («*per quod tollitur positio Avicbron*»), una refutazione dell'*error* filosofico, e interpretativo, ad essa contrario. Ora, se questo movimento, come vuole Sten Ebbesen, è «*anacronistico*», - o comunque rimonta all'autonomia del commentatore, ed è un movimento razionale «*estraneo*», storicamente asincrono rispetto al *textus* e al suo proprio contesto storico, dal punto di vista del metodo storico-critico contemporaneo -, tuttavia non può costituire una «*strategia*» esegetica del tutto confessionale, perché Tommaso cerca di dimostrare che l'unica *consequentia* che può discendere dalle 'sue' *premissa*, è anche quella che, nel settimo libro della *Metaphysica*, Aristotele 'dimostra' di seguire¹. Se infatti quando l'anima recede dal *corpus*, il *corpus* cambia *species*, ossia l'occhio e la carne nel *mortus* non si dicono più tali, se non per equivocazione, allora il Filosofo sostiene che è una e una sola *forma substancialis* che specifica il *subiectum*. Altrimenti, l'occhio e la carne manterrebbero la *forma corporeitatis*, o per lo meno una qualche altra delle perfezioni assicurate dal sistema dell'*ordo formarum* nella *materia*.

(-). In conclusione, se è soltanto ragionevole supporre che Tommaso stia effettivamente facendo il suo mestiere di sapiente, e dunque commenti Aristotele secondo una regolarità che, seguendo e applicando l'ipotesi di René-Antoine Gauthier, ho chiamato *officium sapientis*, - e che posso, per quest'analisi di occorrenza, giustificare soltanto per il ricorso al parallelo dell'*Expositio* al *De generatione* -, non è tuttavia possibile sostenere che, proprio quando l'esegesi tommasiana sembra

¹ Si noti che l'Aquinate, come accade di frequente, richiama più il *Commentarium* di Averroè che il *textus* delle *Translationes*; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica*. Tr. cit., 1035b 24-25, f. 186^v: «Et non erit illud, quod est aliquo modo in aliqua dispositione digitus animalis, nisi aequivoce, ut mortuus»; cf. tuttavia AVERROÈ, *In Aristotelis Metaphysicam* cit., f. 187^r: «(...) et sunt partes quae non possunt separari a forma: neque praecedere eam in esse, neque sequi eam, ut partes animalis cum animali. Quando enim anima separatur, non nominatur a suo nomine vero nisi aequivoce, v. g. digitus. Quoniam, si dicatur digitus in mortuo, dicitur aequivoce; et similiter, antequam in eo sit sensus. Et hoc intendebat, cum dixit, *quoniam non possunt dividi*, etc. Idest, impossibile enim est ut iste partes dividantur a forma neque mutantur in aliam speciem essendi, quia species et prima collocantur sub eodem genere, nisi prima species, et aliae ad quam mutantur, dicantur aequivoce: ut hoc nomen manus, quod dicitur de manu vivi et mortui».

virare verso la totale confessionalità, e la totale autonomia, manchi una fondazione dell'interpretazione della *sententia* di Aristotele nel *textus*, e non solo in quello attualmente commentato, ma anche in quello di un altro *liber*, il cui utilizzo dimostra la correttezza della *consequentia* dedotta autonomamente dal commentatore, in base alle sue *premissa*. E allora, anche in questo caso, sembrerebbe impossibile separare originalità e fedeltà, confessionalità e scientificità dall'esegesi tommasiana di Aristotele.

e) *Homerum ex Homero o Homerum ex modernis? Un caso controverso di destructio errorum*

25. Sciendum autem quod Philosophus dicit animam esse actum primum non solum ut distinguat animam ab actu qui est operatio, set etiam ut distinguat eam a formis elementorum, que semper habent suam actionem nisi impediuntur¹.

La presenza della modalità esegetica «Homerum ex modernis», nei commenti ad Aristotele del XIII secolo, sembrerebbe innegabile: i *magistri artium* si riferiscono ai *magni viri*, così come ai *magni clerici*, che li hanno preceduti, per sciogliere le principali criticità relative all'interpretazione della *vera sententia* del Filosofo. Alberto Magno e Tommaso, invece, stabiliscono dei confronti, delle analogie e delle *similitudines*, tra gli *errores* degli *antiqui* e quelli dei *moderni*, oppure sostengono che Aristotele abbia inserito delle *particulae* definitorie, per escludere degli *errores* interpretativi che insorgeranno soltanto successivamente, e che sono storicamente asincroni in relazione al testo e al suo contesto storico. D'altra parte, è già Averroè ad avanzare questo tipo di interpretazione. Di frequente, nei *Commentaria magna*, la posizione aristotelica, corettamente esposta dall'Andaluso, esclude degli *errores* in cui sono incorsi molti dei *loquentes*². Sembrerebbe dunque non esistere alcuna possibilità di scampo. I commentatori medievali non hanno, per vizio proprio, o per eredità acquisita, secondo una celebre formula medievistica, alcun «senso storico»³.

In realtà, benché di fronte a certe «strategie», e alle induzioni generalistiche degli studiosi contemporanei, comprese quelle contenute in questa analisi, la mancanza di un «senso storico» risulti talvolta evidente, ciò dipende in larga misura dall'incapacità della ricerca di collocarsi dal preciso punto di vista dei commentatori, così come di ricostruirne il contesto storico. I *magistri artium* sanno

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 71, 315-320.

² Sugli errori dei *Mutakallimân*, non di rado associati al *vulgus*, nelle *translationes* di Michele Scoto, si vedano i contributi di Massimo Campanini; cf. M. CAMPANINI, *L'Intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'Averroismo*, Bergamo 1989, [pp. 9-61], pp. 25-37; cf. ID., *Introduzione*, in AVERROÈ, *Il Trattato decisivo sulla connessione della religione con la filosofia*, Milano 1994, pp. 13-35; cf. ID., *Averroè*, Bologna 2007, pp. 41-56.

³ Cf. I. BIFFI, *Mirabile Medioevo. La costruzione della Teologia Medievale*, Milano 2009, p. 19.

perfettamente che i *magni viri* e i *magni clerici* sono distanti nello spazio e nel tempo dal *textus* commentato. Altrimenti, Ruggero Bacone non avrebbe mai privilegiato le *expositiones* di Avicenna, - ritenute più *antiquae*, e dunque più autorevoli e degne di considerazione -, se non avesse sostenuto che il commentatore fosse più vicino nel tempo e nello spazio al Filosofo¹. Allo stesso modo, è difficile negare che Tommaso fosse consapevole della distanza storica tra Aristotele e Avicenna. E tuttavia, come rivela specialmente Umberto di Romans, coltivare le *scientiae philosophicae* non doveva esaurirsi in un'attività di mera erudizione fine a se stessa. Al contrario, lo *studium* di queste *disciplinae* doveva essere orientato a delle finalità attualizzanti: la *defensio fidei*, la *destructio errorum*, l'*intelligentia* della *scriptura*, e ancora l'esercitazione e l'*acuitio* dell'ingegno².

Queste erano le preoccupazioni didattiche e, - possiamo solo postulare -, queste le preoccupazioni che avrebbero dovuto, in certa misura, superare le ristrettezze di un arido «storicismo», perseguito a tutti i costi, che avrebbe finito per danneggiare non solo i giovani, ma anche i *magistri*, le cui opere, col privilegiare soltanto l'*auctoritas* degli *antiqui*, sarebbero diventate sterili e tutte uguali: una montagna di scritti poco utili, ferocemente disprezzati dallo stesso Maestro Generale, coinvolto in una lotta senza quartiere ai confratelli troppo eruditi, la cui pietà rischiava così di risolversi in un mucchio di carte³. D'altra parte, sappiamo quanto i metodi della *repetitio*, della *disputatio* e dei *sophismata* fossero tenuti in considerazione nella didattica della facoltà delle arti, così come degli altri istituti formativi; e ancora, è nota quanta importanza, non solo il passivo *studere*, ma anche l'attivo *philosophari*, rivestissero agli occhi dei nostri individui storici⁴. Ciononostante, se

¹ Cf. RUGGERO BACONE, *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages: A Critical Edition and Translation of Bacon's Perspectiva*, I, 1, 4-5, ed. D. Lindberg, Oxford 1996, p. 16: «Quoniam autem non potest textus Aristotelis, propter perversitatem translationis, intelligi ibi sicut nec alibi quasi ubique; et Avicenna fuit perfectus imitator et expositor Aristoteles atque dux et princeps philosophiae post eum, ut dicit Commentator super capitulum de yride; propter quod sententia Avicenne, que plana et perfecta est, adherendum est».

² La pedagogia medievale non è sterile come la nostra, mira a formare l'uomo, a sviluppare in lui il gusto e l'amore per l'intelligenza della verità, del bene e del bello; cf. UMBERTO DI ROMANS, *Expositio super Constitutiones* cit., cap. XIII, Romae 1889, p. 43; cf. anche ID., *Expositio Regulae* cit., cap. CLII, Romae 1888, p. 462: «Deinde sciendum est quod multa requiruntur in scriptis boni doctoris. Unum est ut in illis instruat homo, delectetur et moveatur. Augustinus, *De doctrina christiana*: Dixit quidam eloquens, et verum dixit, ita debere docere eloquenter ut instruat, ut delectet, ut flectat; et sicut exponit *postea*, sic instruere debet ut intelligatur, sic delectare ut auditor teneatur, sic flectere ut moveatur».

³ Cf. *ibid.*, pp. 459-461, *passim*: «Notandum quod nova licet scripta et novi libri sunt valde utilia in Ecclesia Dei, tamen ad faciendum huiusmodi nova scripta quae aliis publicentur, non debent exponi nisi pauci. Ad quod reddere nos cautos debent exempla prophetarum, et discipulorum Domini, et aliorum sanctorum (...). Multi ergo nostris temporibus aggrediuntur istud officium obedientia non iubente, aliorum instantia non incitante, necessitate aliqua non urgente, cum Ecclesia iam abundet in istis». Il corsivo è mio.

⁴ Cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir* cit., pp. 77-93, 93-103, 117-131.

ci si accostasse, per esempio, alla *Sententia* dell'Aquinate, dal punto di vista dei capitoli centrali del secondo libro della *Summa contra gentiles*, evitare la conclusione di alcune significative figure della storiografia medievistica, sarebbe, se non impossibile, almeno molto difficile¹.

In effetti, chi, nella *Summa contra gentiles*, è additato del grave errore di aver ridotto l'anima alla configurazione del *corpus*? E chi, ancora, di averla relegata a una mera *complexio* del *corpus*? Oppure a una *praeparatio*, una semplice ordinazione dei *principia materialia* all'insorgere della *forma*? Si tratta di Galeno e di Alessandro, la refutazione dei cui *errores* è finalizzata, nell'opera di bilancio sapienziale dell'Aquinate, a stabilire definitivamente la *veritas*, secondo cui l'anima non è né né una *praeparatio* né una *complexio* dei corpi elementari². Se è dunque questo il pensiero di Tommaso, il «sistema», per usare le espressioni del primo Étienne Gilson, allora cosa ci impedirà di leggere nello *sciendum* alle linee 412a 22-412a 28, che Aristotele ha voluto, mediante l'analisi e la deduzione della *particula* «actus primus», escludere i loro *errores*? Le ragioni del «sistema», di un insieme di proposizioni contraddittorie che costituiscono, come ritengono i tomisti sintetici, il nucleo onnipervasivo del pensiero di Tommaso d'Aquino, decreterebbero la soluzione, e implicherebbero, automaticamente, l'inesistenza di un «senso storico».

D'altra parte, nel primo libro della *Sententia*, Tommaso ha già identificato, in linea con il *textus* aristotelico, chi ha sostenuto che l'anima coincide con il *corpus*, la *forma* degli *elementa* e la *complexio* dei *principia materialia*: sono gli *antiqui philosophi*, in particolare Empedocle e Democrito³. Di conseguenza, un caso di «Homerum ex modernis», piuttosto che di «officium sapientis», potrebbe semplicemente essere un caso in cui Aristotele sta solo aggiungendo una *particula*, per eliminare le *opinioniones* non tanto dei 'predecessori dei commentatori medievali', quanto piuttosto dei 'suoi stessi predecessori'. In tal modo, non ci sarebbe più asincronia, e nemmeno anacronismo, nell'interpretazione di Tommaso. In effetti, l'Aquinate starebbe semplicemente

¹ Cf. TOMMASO, *Summa Contra Gentiles* cit., II, capp. LXI-LXIII, pp. 430-434.

² Cf. *ibid.*, II, capp. LXIV-LXV, pp. 435-437.

³ Cf. ID., *Sententia*, I, 9, p. 44, 25-35: «Et dicit [*scil.* Aristotiles] quantum ad id quod commune est, quia antiqui philosophi nichil tractaverunt de causa formali, set tantum de materiali; et inter omnes illi qui magis visi sunt appropinquare ad causam formalem fuerunt Democritus et Empedocles, qui, scilicet Empedocles, posuit quod omnia constabant ex sex principiis quorum quatuor posuit materialia, scilicet quatuor elementa, et duo (...) partim materialia et partim activa; et dicebant quod hec principia materialia habebant inter se quandam proportionem que resultabat ex eis ita quod conveniebant in aliquo uno, quia sine hoc non possent esse simul, et hanc dicebant formam rerum et armoniam quandam esse. Unde et sicut de aliis formis, sic dicebant de anima quod erat armonia quedam (...) armonia est complexio et proportio et temperamentum contrariorum in compositis et mixtis; et hec proportio que est inter ista contraria dicitur armonia et forma illius compositi; unde, cum anima sit quedam forma, dicebant ipsam esse armoniam». Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 407b 27-407b 30, p. 43.

seguendo il corso del *textus*, e il corso della cronologia. Ma, tutto questo, come detto, dipende dal punto di vista del ricercatore: se il ricercatore ammette l'esistenza di un «sistema», astratto dal *continuum* del materiale empirico rappresentato dai testi dell'Aquinate, il commentatore di Aristotele avrà difficilmente un «senso storico»; se invece non è escluso che abbia un «senso storico», è perché il ricercatore non fa valere alcuna legge *a priori* sul *continuum*, a meno che non sia inclusa tra quelle che regolano in generale l'esperienza in sede storica, come il principio di causalità. Per esempio, se il Maestro Generale dell'*ordo fratrum praedicatorum*, storicamente contemporaneo alla produzione di Tommaso, afferma che il vero *magister*, nella sua opera educativa, non deve mettere né solo del suo né solo dell'altro, è probabile che l'esegesi tommasiana di Aristotele presenti sia proprietà asincroniche sia proprietà sincroniche in relazione al testo interpretato¹. Viceversa, sarà più improbabile che l'esegesi possa presentare alternativamente entrambe le proprietà, se esiste un «sistema di proposizioni» che funge da «letto di Procuste» per l'esperienza. Per lo stesso motivo, l'ipotesi di un «officium sapientis», benché rispondente alle regole generali dell'esperienza storica (in effetti, come ho cercato di evidenziare, non è nulla di diverso dalla *destructio errorum* raccomandata da Umberto di Romans come una delle finalità dello *studium philosophiae*), dev'essere valutata comunque come una legalità che rischia di costringere il materiale empirico a un'astratto «a-storicismo» non necessariamente esistente in esso. In altre parole, se la ricerca storica facesse valere delle regole invariabili del materiale empirico anche sotto il profilo metodologico del pensiero di Tommaso, non ci sarebbe più alcuna differenza tra quella e il tomismo sintetico.

(*Div. text.*). Secondo la *divisio textus* di Tommaso, dopo aver conseguito la prima *diffinitio* di anima in comune, a partire dall'analisi della *particula* «actus», il Filosofo perviene alla *diffinitio* enucleando la *particula* «actus primus»². La comprensione del *textus* non è diversa da quella di

¹ Secondo il Maestro Generale, il vero *magister* deve dire tanto di suo, quanto dell'altro, trovando così una certa *medietas* tra gli estremi caratteristici dell'attività di docenza: cf. UMBERTO, *Expositio Regulae* cit., cap. CLI, pp. 458-459: «Sunt iterum aliqui [*scil.* Doctores] qui sensui suo nimis innituntur in docendo quae a se habent; contra illud *Prov.* 3 (*Prvb* 3, 5): Ne innitaris prudentiae tuae. Alii vero nimis alienis, nihil de suo proferentes, contra quod dicit sapiens: Illum eruditorem elige quem magis in suis miseris quam alienis. Nihil magnificum docebit qui a se nihil didicit: falso magistri vocantur auditorum narratores».

² TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 71, 189-190: «Deinde cum dicit: *Hic autem dupliciter*, venatur secundam particulam diffinitionis»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio nova*, 412a 22-412a 28, p. 67: «Hic autem dicitur dupliciter, alius quidem sicut sciencia, alius autem sicut considerare. Manifestum ergo quod sicut sciencia: in existere anim anima, et sompnus et vigilia est, proportionale autem vigilancia quidem ipsi considerare, sompnus autem ipsi haberi et non operari. Prior autem generatione in eodem sciencia est. Unde anima est *primus actus* corporis phisici potencia vitam habentis»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, II, 1, pp. 293-294: «Hic inquirit hanc particulam 'primus' super hanc particulam 'actus' prius quaesitam (...)»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., p. 148.

Riccardo Rufò e dell'Anonimo di Bazán. Per il primo, l'*auctor* ricerca la *particula* «primus» aggiunta alla *particula* «actus», mentre per il secondo Aristotele analizza una delle precedenti *divisiones* dell'anima, ossia la *divisio* in *actus primus* e in *actus secundus*¹.

(*Sent.*). Come Averroè e gli altri *magistri*, l'Aquinate richiama dunque l'*expositio* della *tertia divisio ex parte essentiae*, quella secondo cui l'*actus* si dice in due modi: vale a dire come la *sciencia* e come il *considerare*². E osserva che, in accordo al *textus* aristotelico, l'anima è *actus* secondo il primo *sensus*, dal momento che, in quanto l'anima appartiene all'animale, gli ineriscono sia il *sompnus* sia la *vigilia*. Ora, la distinzione tra il *sompnus* e la *vigilia*, aggiunta dal Filosofo al fine di chiarire il duplice significato di *actus*, costituisce di fatto un'ulteriore esemplificazione rispetto alla precedente. Questa esemplificazione viene particolarmente stressata dal commentatore andaluso, che lavora a ridurne il significato alla precedente, quella secondo la *sciencia* e la *consideratio*³. Non è dunque insolito trovare i *magistri*, o Tommaso, alle prese con un'esplicazione del secondo esempio con il primo⁴. Dunque, la *vigilia* si assimila alla *consideratio*, in accordo all'Aquinate, perché, come la *consideratio* è l'*usus* della *sciencia*, così anche la *vigilia* è l'*usus* del *sensus*. D'altra parte, il *sompnus* si assimila all'*habitus* della *sciencia* quando qualcuno non opera secondo lo stesso *habitus*, dato che nel *sompnus* riposano le *virtutes animales*. Ma, mentre nei *magistri* è pazientemente ripreso il caso

¹ Si veda anche il debito nei confronti di Averroè; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 1, p. 12, 50-55: «Aristoteles verificat aliam partem secunde divisionis de anima. Cum enim anima sit actus corporis, ostendit quod est actus primus corporis. Dicit ergo quod actus dicitur dupliciter, sicut habitum fuit superius: quidam enim est actus primus et quidam actus secundus»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, Pars 1, f. 33^r, n. 29: «Secundo cum dicit, «Hoc autem dupliciter» (412a22), dividit actum sive formam eodem modo quo prius, dicens quod actus dicitur dupliciter. Alius enim est ut scientia, et alius ut considerare»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 5, p. 135, 20-25: «Et dixit: *Et perfectio est duobus modis*, etc.; idest, et quia perfectio est duobus modis, quorum unum est sicut scientia existens in sciente quando non utitur sua scientia, et alius est sicut scientia existens in sciente quando utitur ea. Deinde inceptum demonstrare secundum quem modum istorum duorum dicitur quod anima est perfectio».

² TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 71, 190-192: «Et dicit quod actus dicitur dupliciter, alius sicut scientia et alius sicut considerare, ut supra expositum est». Et manifestum est quod anima est actus sicut scientia, quia in hoc quod anima existit, inest animalis et sompnus et vigilia».

³ AVERROÈ, *ibid.*, pp. 135-136, 35-45: «Et dixit: *Et vigilia est similis*, etc. Idest, et cum animal fuerit dormiens, tunc anima erit in eo secundum primam perfectionem; et hoc est simile esse scientie in sciente in tempore in quo non studet, et non est simile esse ignorantie in non sciente. Manifestum est enim quod animal apud sompnium habet animam sensibile, sed non utitur sensu, sicut sciens habet scientiam sed non utitur ea. Dispositio autem anime apud vigiliam in animalibus est similis scientie in sciente quando non utitur ea».

⁴ Cf. specialmente ADAMO, *In De An.* cit, n. 30: «Anima est in animali vigilante et dormiente et etiam in animali moto et quiescente. Sed vigilia similis est actuali considerationi ipsius animae; sompnus autem similis est habitui et non actuali operationi, cuiusmodi est scientia. Cum igitur anima non semper sit considerans, semper autem sit sciens, eo quod actualiter considerare supponit scire, essentialius est animae ut sit actus ut scientia quam ut considerare».

limite apportato dal filosofo andaluso, quello delle «grandi rane», che permangono sempre in uno stato quiescente sulle pietre, allo stesso modo dei serpenti¹, Tommaso si concentra sull'affermazione successiva di Aristotele, quella secondo cui la «*scientia est prior generatione in eodem*».

Horum autem duorum actuum, *scientia est prior generatione in eodem*, comparatur enim consideratio ad scientiam sicut actus ad potentiam; actus autem, ut habetur in IX Metaphisice, natura est prior potencia, est enim finis et complementum potencie; set ordine generationis et temporis, universaliter loquendo, actus est etiam priori potencia (nam id quod est in potencia reducitur in actum per aliquid ens actu), set in uno et eodem, potencia est prior actu; nam aliquid est prior in potencia et postea actu fit; et propter hoc dicit *scientia est prior generatione in eodem* quam consideratio².

In effetti, mentre qui il Filosofo afferma che la *potencia* sia anteriore all'*actus*, nel nono libro della *Metaphysica*, sostiene il contrario, e cioè che l'*actus* sia anteriore alla *potencia* secondo qualsiasi aspetto: non solo secondo la *natura*, vale a dire la *substantia* e la *definitio*, ma anche secondo la *generatio* e il *tempus*³. Secondo natura, perché l'*actus* è il *finis* e, come dice Averroè, il *complementum* della *potencia*⁴, e secondo la *generatio* e il *tempus*, perché tutto ciò che è *in potencia* si riduce all'*actus* per l'azione causale di un qualche «ens in actu»⁵. D'altra parte, anche nel nono della *Metaphysica*,

¹ ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 1, p. 13, 70-76: «Item notandum quod tam anima vegetativa quam sensitiva quam etiam intellectiva est actus primus. Unde anima vegetativa non videtur esse actus primus set secundus. Videtur enim semper esse coniuncta operatione sue (...), sicut dicit Commentator, quod sunt quedam animalia que quandoque non utuntur alimento, ut sunt quedam serpentes et quedam rane magne que in hyeme ascendunt montes et morantur inter lapides»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 5, p. 136, 45-55.

² TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 71, 300-312.

³ ARISTOTELE, *Metaphysica Traslatio Micheli Scoti* cit., 1050a 1-1050 a 10, f. 241^v: «Et etiam est rectum ut sit manifestum, quod actus hoc modo est ante potentiam secundum generatione, et tempus, et substantiam etiam. Primo vero, quia quod in generatione est post, est ante secundum formam, et substantiam etiam, v.g. ut qui est ante puer, et homo est ante utrumque. in quibusdam enim forma praecedit, et in quibusdam non. Et, si aliquid generatur, ivit ad principium, et complementum, per quod est, et generatio est propter complementum. actus vero est via. et propter hoc invenitur potentia. animal enim non videt ut habeat visum, sed ut videant illud habent».

⁴ AVERROÈ, *Commentarium magnum in Metaphysicam* cit., f. 241^r, 15F: «Deinde dicit. *Et si aliquid generatur*, etc. Idest, et apparet etiam, quod actus praecedit potentiam in esse, secundum quod apparet, quod finis praecedit illud, cuius est finis. omne enim quod generatur, fit per suam generationem ad complementum»; cf. anche

⁵ *Ibid.*, 240^v: «Deinde dicit, *Manifestum est*, etc. Idest, et manifestum est quod, actus est ante potentiam in definitione et substantiam, ut declaratum est prius de definitione eius, quod est in potentia illud enim quod est principium potentiae, est illud, quod innatum est esse in actu ab aliquo, quod est in actu (...). Et videtur quod, quia potentia est non

Aristotele aveva espresso una riserva in relazione all'antiorità temporale dell'*actus* sulla *potencia*¹. È infatti vero che, per esempio, il *vir* precede il *puer* nell'*esse*, costituendone il *finis* e la *perfectio*, altrimenti il *puer* non sarebbe neanche *puer*. Cionondimeno, Aristotele non può negare che, *secundum tempus*, considerando una e la stessa cosa, il *puer* preceda il *vir*, e la *potencia* l'*actus*. E in tal modo, intelligentemente, risolve la questione Tommaso: in effetti, qualcosa è «prior in potencia», e solo «postea in actu fit». Per questo, lo Stagirita si prende qui la libertà di sostenere che la *sciencia* è anteriore alla *consideratio*.

(Not.). Ora, però, se la *sciencia* è anteriore alla *consideratio*, e il *sompnus* alla *vigilia*, e l'anima sta al *sompnus* come l'*usus* dell'anima, ossia l'*operacio* esercitata in atto, sta alla *vigilia*, allora l'anima sarà *actus* come la *sciencia*, e poiché, in accordo alla *tertia divisio*, la *sciencia* è «actus primus»; dunque, l'anima è «actus primus corporis phisici potencia vitam habentis», dove l'*actus primus*, osserva Tommaso, non esclude soltanto che l'anima, per Aristotele, si distingua dall'*actus* che coincide con l'*operacio*, ma che si distingua dalla *forma* degli *elementa*, che hanno sempre la loro *actio*, a meno che non incontrino un *impedimentum*².

Nel *textus* della *sentencia*, come in quello di Alberto Magno e in parte anche di Averroè, - benché sia in certo modo plausibile che l'Andaluso si stia rivolgendo ad Alessandro di Afrodisia³, in un luogo in cui anche le ragioni del confronto sulla *diffinitio* di anima sono⁴, tra i due, quasi necessarie -, non è presente alcun *nomen*, né quello di Alessandro né, tanto meno, quello di Galeno. Si fa soltanto riferimento, nel *Commentarium*, ai sostenitori della posizione per cui l'anima è il *corpus*, e nel *De anima* di Alberto, alla cruciale distinzione tra le *formae* dei *corpora naturalia* e la *forma* che è l'anima.

In superioribus autem primi libri istius scientiae diximus formas naturales universaliter esse duplices; una enim est, quae magis sequitur naturam corporis naturalis, in qua est forma non

esse, et actus esse, necesse est ut esse praecedat non esse, et agens praecedat tempore actum»; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica Translatio Micheli Scoti cit.*, 1049b 10-15, f. 239^r.

¹ Riserva evidenziata anche dal *Commentarium* di Averroè; cf. *ibid.*, f. 240: «Deinde dicit, *Actus igitur*, etc. Id est, et actus in omnibus rebus naturalibus et non naturalibus est ante potentia secundum definitionem et secundum substantiam, id est secundum formam. *secundum vero tempus forte actus praecedat potentia in quibusdam rebus, et forte in quibusdam rebus non praecedat*». Il corsivo è mio.

² Cf. lo «sciendum»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 1, p. 71, 315-320.

³ Sulla posizione di Averroè nei confronti del materialismo di Alessandro si veda in particolar modo Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *La Noétique de Sigier cit.*, pp. 129-133; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 7, p. 139, 35-45: «Congregatum enim non dicitur unum nisi per unitatem existentem in forma; materia enim non est hoc nisi per formam (...). *Et quasi innuit per hoc questionem contingentem dicentibus quod anima est corpus; et est quomodo illud quod congregatur ex anima et corpore fiat unum*».

⁴ Cf. BAZÁN, *La Noétique de Sigier cit.*, pp. 63-87 e 129-165.

elevata supra ipsum et potentias eius, sicut est illa quae est *harmonia mixtorum* vel *harmoniam consequens*; et *talis forma natura proprie vocatur et non agit nisi unum* (...). Est autem alia quae magis est vicina causae universaliter agentis primae, quae agit omnes formas, et haec est essentia incorporea movens et perficiens corpus, (...) *et haec vocatur anima*. Et quia potestatem agendi non trahit a corpore, sed ex prima causa, cuius naturam sequitur, *ideo non agit tantum unum, sed multa, et quodlibet illorum operum est ei proprium et essenziale* (...)¹.

Mentre nelle prime la *forma* non è elevata al di sopra del *corpus naturalis* e delle sue *potentiae* volte all'azione unidirezionale di una sola *operatio*, come accade nell'*harmonia* dei corpi misti e nell'*harmonia consequens*, ossia nella configurazione risultante dalla combinazione e dalla complessione degli *elementa*, nelle seconde la *forma* si eleva al di sopra della *materia*, avvicinandosi all'azione causale universale del *primum agens*, che agisce tutte le *formae*, e in tal modo si configura come una «essentia incorporea» che muove e perfeziona il *corpus* secondo una molteplicità di azioni e di operazioni. Alberto sembra pertanto riferirsi principalmente all'*opinio* dell'anima-armonia, confutata da Aristotele nel primo libro, differenziandola dall'anima, *essentia incorporea*, attraverso la sottolineatura dell'unidirezionalità operativa dei *corpora* e degli *elementa*. Nessun accenno viene fatto né alla *complexio* galenica né alla *praeparatio* di Alessandro.

Di conseguenza, possiamo solo supporre un'interpretazione *ex modernis* nel caso dell'Aquinate. In effetti, che l'anima sia *forma* degli *elementa*, o comunque coincida con la *complexio* degli *elementa*, è una *opinio* riconducibile a quelle di Democrito e di Empedocle discusse nel primo libro, mediante delle *rationes* che facevano leva proprio sull'incapacità, per esempio, degli *athomi* ignei di forma sferica, di sottrarsi alla necessità di un movimento incessante, estraneo alla *quies* e all'attività multidirezionale dell'anima². In tal modo, l'esegesi tommasiana non sarebbe «anacronistica», perchè mancherebbero gli estremi per evidenziare la presenza di un movimento asincrono rispetto alla *littera* aristotelica. D'altra parte, il parallelismo dottrinale, e la connessione con la *Summa contra gentiles*, lasciano comunque supporre la presenza di un simile movimento. In effetti, sia Alessandro di Afrodisia sia Galeno sostengono una posizione simile a quella «distinta» ed esclusa

¹ ALBERTO, *De anima*, II, 1, 3, pp. 67-68.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, I, VI, p. 30, 173-180, 191-200: «Si anima movetur per se secundum locum, movetur naturaliter; omne autem quod movetur naturaliter, movetur violenter (...) et (...) quiescit violenter; ergo anima movetur violenter et quiescit violenter. Set hoc est impossibile, scilicet quod moveatur violenter et quiescat, quia motus anime et quies sunt voluntarii (...). Terciam rationem ponit cum dicit: *Amplius si quidem* etc., que talis est. Illi dicunt quod anima movetur et ex hoc movet corpus; et hunc motum dicis habere *ab aliquo elementorum*: aut ergo sequitur motum ignis aut terre aut aliorum mediorum; si ergo participat motum ignis, movebitur solum sursum, si terre, deorsum; set hoc est falsum, quia anima movetur ad omnem partem».

da Aristotele. Inoltre, vengono refutati da Tommaso, per mezzo di una *ratio* basata sull'eccedenza ontologica dell'anima rispetto alle *formae* degli *elementa*, incapaci di spiegare causalmente la ricchezza dell'esplicazione operativa non solo dell'*anima rationalis*, ma anche dell'*anima vegetativa e sensitiva*, che non sono *formae spirituales*, ma che non si riducono tuttavia né a una *praeparatio* né a una *complexio* dei *principia materialia*¹. Di conseguenza, l'Aquinate potrebbe essersi riferito sia ad Alessandro sia a Galeno, nel tentativo di protrarre l'*officium sapientis* alle loro *opiniones*. È un'interpretazione probabile, ma, come detto, non è l'unica.

(-). L'analisi di occorrenza secondo i criteri applicati non permette dunque sempre di ricondurre univocamente il caso considerato a una sola regolarità esegetica. Ma, poiché la comprensione dell'occorrenza dipende anche dall'approccio del ricercatore e dal suo punto di vista, il caso analizzato potrebbe corrispondere alternativamente a due o più regolarità comprobabili. È allora probabile che Tommaso faccia ancora *destructio errorum*, od *officium sapientis*, esattamente come è probabile che stia semplicemente confrontando il *textus* aristotelico con le *opiniones* dei predecessori. Secondo la presente analisi, in mancanza di un *nomen* e di un'identificazione diretta, la seconda alternativa è più probabile. Se però si fanno valere le ragioni della sintesi tomistica, è la prima a risultare più probabile. E in effetti, se l'Aquinate ha appena tolto la *positio* di Avicenna, cosa gli impedisce di togliere anche quella di Alessandro e di Galeno? Tuttavia, come vedremo, queste non sono le uniche difficoltà che incontra la presente analisi dal lato della coerenza proposizionale complessiva del «sistema» tomistico. Se infatti per Tommaso la *diffinitio* di anima, in accordo al posteriore *De unitate intellectus*, si predica secondo l'anteriorità e la posteriorità alle sue diverse *species*, perché nella *Sententia* l'Aquinate mantiene l'interpretazione averroista delle *diffinitiones* di anima, e soprattutto delle *demonstrationes* necessarie per conseguirla? In breve, la storia non sembra seguire delle leggi logiche stringenti, e l'interpretazione dell'Aquinate, sebbene complessivamente unitaria, sembra collocarsi nel corso contingente e inordinato degli eventi, come qualsiasi altro individuo o fenomeno storico.

¹ Si vedano alcuni degli argomenti contro Alessandro e Galeno; cf. ID., *Summa Contra Gentiles* cit., II, cap. LXII, p. 431: «Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas: cum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium (...). Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commistione elementorum. Multo igitur minus sensus et intellectus possibilis»; cf. anche *ibid.*, II, LXII, p. 432: «Praedicta autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima. Dicit animam esse *complexionem* (...). Ostensum est enim supra quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva, excedit virtutem activarum et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio».

f) *Homerum ex Homero*: le scienze fisiche e lo statuto epistemologico delle *diffinitiones* di anima

26. Circa primum sciendum est quod, cum ex notis oporteat in cognitionem ignotorum devenire, omnis autem demonstratio adducitur causa notificandi aliquid, necesse est quod omnis demonstratio procedat ex notioribus quo ad nos, quibus per demonstrationem fit aliquid notum¹.

Per i commentatori della *vetus*, l'*intentio* di Aristotele, nei primi capitoli del secondo libro, è quello di determinare il *quid est* dell'anima, prima *in communi*, e poi *in speciali*, cioè in particolare, secondo ciascuna delle sue diverse *partes* o *potentiae*. Secondo Riccardo Rufo, la determinazione dell'anima *in communi* coinciderebbe con la *diffinitio* ricavata da Aristotele rispettivamente nei capoversi 412a 19 (*scil.* «speciem corporis phisici potencia vitam habentis»), 412a 27 («actus primus corporis phisici potencia vitam habentis») e 412b 4 («actus primus corpori phisici organici»). In tal modo, dal capoverso 413a 11, il Filosofo comincerebbe a definire l'anima *in speciali*, ossia secondo ciascuna delle sue *partes*². Ora, questo tipo di comprensione del *textus* sembra derivare dal *Commentarium* di Averroè, per cui, siccome la *diffinitio* generale, contrariamente a quanto sostenuto da Alessandro di Afrodisia, si predica soltanto *aequivoce* delle diverse *partes* dell'anima, dalle linee 413a 11-12, Aristotele comincerebbe a dimostrare il metodo per conoscere delle *diffinitiones* che siano appropriate a ciascuna delle *partes* dell'anima finora ignorate³.

Questo metodo, prosegue l'Andaluso, coincide con quello delle discipline naturali, è stato esposto negli *Analytica Posteriora*, ed è il procedimento che muove da ciò che è più evidente *quoad*

¹ ID., *Sententia*, II, 3, pp. 77-78, 10-15 ss.

² RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, p. 299, 238-241: «Quoniam autem ex incertis» etc. (413a 11). Hic intendit determinare de anima in speciali, et intendit principaliter inquirere definitiones partium specialium dive potentiarum animae»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 413a 11-15, p. 165: «Quoniam autem ex incertis quidem, certioribus autem fit certum et secundum rationem notius, temptandum iterum est sic aggredi de ipsa. Non enim solum quod quid est oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, set et causam inesse et demonstrare»; cf. anche B. C. BAZÁN, *Étude Doctrinale du Commentaire*, in ANONYMI, *Sententia super II et III De Anima* cit., praef., pp. *27-*35.

³ AVERROÈ, *Commentarium* cit., II, 12, p. 149, 13-25: «Quia cognitio acquisita ex hac diffinitione [*scil.* 412a27] non sufficit in cognitione substantie cuiuslibet partis anime (*quoniam hec diffinitio est universalis omnibus partibus anime et dicta de eis multipliciter*, et tales diffinitiones non sufficiunt in cognitione rei perfecte cum fuerint universales univoce, nedum cum sint universales multiplices; *querendum est enim post ad sciendum unamquamque partium que collocantur sub illa diffinitione cognitione propria, cum diffinitio non dicatur de eis univoce*), inceptit ergo hic demonstrare viam ad cognitotem diffinitionum que appropriantur cuilibet partium in rebus ignoratis, et causa propter quam non sufficiunt diffinitiones in talibus rebus». I corsivi sono miei. Sul confronto con Alessandro il contributo di riferimento rimane quello di Bernardo Bazán; cf. B. C. BAZÁN, *La Noétique de Sigier* cit., pp. 129-140.

nos a ciò che è più evidente *simpliciter* o secondo *natura*. Ora, le cose più evidenti *quoad nos* sono quelle *posteriora* secondo *natura*, vale a dire le *res composita* dagli *elementa*, dai *principia* e dalle *causae*, che sono invece *anteriora* secondo *natura*, e dunque fine ultimo della conoscenza naturale. Di conseguenza, il metodo per conoscere le *diffinitiones* appropriate a ciascuna delle *partes* dell'anima consiste nel procedimento che, dalle *res posteriora* secondo *natura*, e dalle *res composita*, perviene alla conoscenza dei loro *principia* e delle loro *causae*, in accordo a cui si dicono propriamente anima¹.

Secondo Averroè, la *substantia* dell'anima risiede dunque nei *principia* che determinano le *actiones* caratteristiche delle diverse *partes* dell'anima², e benché la *diffinitio* di anima generale si predichi anche secondo il *prius* e il *posterius* delle diverse *partes*³, tuttavia ciascuna *pars* è caratterizzata dai suoi propri *principia*, e costituisce un diverso *genus* di anima. Anzi, nel caso dell'*intellectus*, come spiega interpretando il capoverso 413a 27, non abbiamo neanche a che fare con un'anima, ma con una *non anima*, dal momento che né l'*intellectus in actu* né la *virtus* perfezionata dall'*intellectus in actu* (*scil.* l'intelletto materiale) sono *perfectiones* di una *materia*, ma sono astratti dal *corpus* e non si corrompono per la *corruptio* del *corpus*, al modo del *sempiternum* che oltrepassa, separandosene, la sfera del *corruptibilis*⁴.

Ora, uno dei primi *magistri* a contestare questo tipo di lettura, non solo confrontandola con il *textus* aristotelico, ma anche con il *De anima* di Avicenna, è Adamo di Buckfield. In effetti, anche senza negare del tutto che l'*intellectivum* sia un diverso *genus* di anima rispetto al *vegetativum* e al *sensitivum*, differendone secondo la *substantia*, Adamo legge diversamente le linee che seguono il

¹ Cf. *ibid.*, II, 12, pp. 149-151; cf. ID., *Commentarium magnum in Physica* cit., ff. 6^v-7^r (l. I, cap. 2, De generibus demonstrationum, quae in hac scientia fiunt).

² Cf. *ibid.*, II, 18, pp. 156-157, 10-14: «Deinde dixit: *In hoc autem loco*, etc. Idest, in hoc autem loco tantum declaratum est, scilicet quod anima dividitur in hec quatuor genera et quod *substantia eius est in istis principiis*»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio Micheli Scoti*, *ibid.*, 413b 10-13: «In hoc autem loco tantum est dicendum, scilicet quod anima est principium istorum que diximus, scilicet nutritivi et sensibilis et distinguentis et meventis».

³ Su questo si vedano le penetranti osservazioni di René-Antoine Gauthier; cf. R.-A. GAUTHIER, *Le Grand Commentaire sur le livre de l'Âme dans l'oeuvre de Saint Thomas*, in *Sententia* cit., praef., [pp. 228*-230*], p. 228*: «Mais, si Averroés s'est laissé entreîner une fois à dire qu'on peut presque parler ici de pure equivocité (II, 7, 19, p. 138), ailleurs, il a atténué son affirmation: la définition de l'âme n'est à vrai dire ni univoque ni équivoque (II, 30, 17, p. 173)»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 30, p. 173, 13-17: «Cum genera accepta in diffinitionibus aut sunt univoca, ut *animal* in diffinitione hominis, aut sunt dicta multipliciter, ut *ens* et *potentia* et *actus*, inceptit declarare cuiusmodi sit *genus* acceptum in diffinitione anime, et dixit quia neque est equivocum neque univocum».

⁴ Cf. *ibid.*, II, 21, pp. 160-61, 25-30: «Et dixit: *Sed tamen videtur esse aliud genus anime*, etc. Idest, sed tamen melius est dicere, et magis videtur esse verum post perscrutationem, ut istud sit aliud *genus anime*, et si dicatur anima, erit secundum equivocationem. Et si dispositio intellectus sit talis, necesse est ut ille solus inter omnes virtutes anime sit possibilis ut abstrahatur a corpore et non corrumpatur per suam corruptionem, quemadmodum sempiternum abstrahitur».

capoverso 413a 11¹. Infatti, per lui, dicendo che una *ratio diffinitiva* non deve soltanto esplicitare il *quid*, ma anche il *propter quid* e la *causa* per cui la *passio* inerisce al *subiectum*, Aristotele non si sta riferendo alle *diffinitiones* delle diverse *partes* o *potentiae* dell'anima, ma alla *diffinitio* precedentemente ricavata per mezzo della *divisio* in 412a 27. In effetti, la *divisio* è un metodo insufficiente per determinare il *quid est* dell'anima, e il Filosofo deve ancora procedere a evidenziare, con una dimostrazione più articolata, perché l'anima è *actus* del *corpus physicus* avente la vita *in potentia* («ergo definitio animae preassignata indiget *causa demonstrante* (...), quare oportet eam venari adhuc *per demonstrationem*»)².

Questa lezione, per quanto non meno problematica di quella di Averroè, avrà molto successo tra i *magistri artium*³. Infatti, sia l'Anonimo di Bazán sia l'Anonimo di Gauthier, non faranno che riprenderla e migliorarla, fino a farla coincidere pienamente non tanto con le *definitiones* del *De anima* di Avicenna, che Adamo utilizzava per confrontarle con il *textus* aristotelico, ma con il *textus* stesso, così che, oltre gli anni 50', lo stesso Alberto Magno, comunque debitore della comprensione testuale di Averroè, la integrerà nella sua trattazione, e così farà l'Aquinate⁴. In effetti, per Tommaso, è indubbio che Aristotele stia cercando di giustificare la *diffinitio in communi*, ma è anche indubbio che le *diffinitiones* di anima offerte dal Filosofo siano largamente insufficienti, e che, nel prosieguo, se ne dovranno determinare più intimamente le *rationes*⁵. D'altra parte, è lo stesso *auctor* ad

¹ Sulla posizione assunta da Adamo rispetto alla controversia sull'unità dell'anima si veda Richard Dales; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 2, f. 34^r, n. 32: «Et notandum quod Commentator animam dici aequivoce de intellectiva et de aliis, quod satis innuit Auctor per hoc quod intellectivum est aliud genus animae ab aliis»; cf. *ibid.*, f. 33^r, n. 1: «Quoniam autem ex incertis» (413a 11). Venata definitione animae per divisionem, hic venatur eam per demonstrationem, quamvis Commentator non sic introducat hanc partem. Secundum enim Commentatorem incipit hic determinare de anima penes eius proprias definitiones secundum partes ipsius assignatas, sed quo modo praedicto debeat introduci patet per epilogum in fine huius partis»; cf. R. DALES, *The Problem of the Rational Soul* cit., pp. 47-52.

² Cf. *ibid.*, f. 33^v nn. 2-3.

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 3, p. 166, 1-15: «In praecedentibus quesivit Aristoteles diffinitionem anime divisive; in parte ista inquirat eam demonstrative: demonstratio enim ostendit causam, divisio autem non; unde divisio accipit per quod est, non tamen propter quid est ostendit. In parte igitur precedenti venatus est diffinitionem anime per divisionem, que est: Anima est actus primus etc.; in parte autem ista intendit actor assignare causam propter quid hoc est, et propter hoc dicitur procedere demonstrative in parte ista»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III De anima*, II, 4, p. 32.

⁴ Si noti che in certo modo il *De anima* di Alberto Magno comprende ambedue le interpretazioni, perché, da un lato, per lui la seconda *diffinitio* serve a dimostrare la prima, ma dall'altro la *diffinitio* che non è vana e dialettica, come ha detto Aristotele nel primo libro, permetterà anche di conoscere gli *accidentia* del *subiectum*. In questo senso, la lettura di Alberto è la più comprensiva di tutte; cf. ALBERTO, *De anima*, II, tr. 1, cap. 5, pp. 70-72.

⁵ Come detto nell'analisi di occorrenza n. 21 (cf. *supra*, 2a), abbiamo a che fare con «similitudines», e non con *diffinitiones* e soprattutto *demonstrationes* in senso proprio.

ammetterlo, nell'epilogo della verifica della *diffinitio commune*, collocata dall'Aquinate all'altezza del capoverso 413a 9, dove afferma che la prima *diffinitio* generale è piuttosto una *descriptio* dal valore figurato, estrinseco e superficiale, che non una vera e propria *ratio diffinitiva*.

Deinde epilogando colligit que dicta sunt et dicit quod secundum predicta determinatum est de anima et posita est anime descriptio *figuraliter*, quasi extrinsece et superficialiter et incomplete. Complebitur enim determinatio de anima quando pertinet usque ad intima ut determinetur natura uniuscuiusque partis ipsius anime¹.

E allora, Aristotele non conseguirà la completezza della determinazione dell'anima finché non perverrà «usque ad intima», cioè alla determinazione di ciascuna singola *pars* dell'anima, a cominciare dal capoverso 414a 29². Un'interpretazione, questa, che riprendono in parte anche i *magistri artium* e Alberto Magno, ma che non motivano dal punto di vista epistemologico, come aveva fatto Averroè, richiamando il metodo degli *Analytica*, e come farà Tommaso, richiamando il metodo della *Physica*³. Infatti, è evidente che, per Adamo, piuttosto che per l'Anonimo di Bazán e per l'Anonimo di Gauthier, la *ratio diffinitiva* esposta dalle linee 413a 11 alle linee 414a 28, è ricavata per mezzo di una vera e propria *demonstratio propter quid*, tesa alla manifestazione della «*causa demonstrante*» per cui la prima *diffinitio* generale inerisce al *subiectum* «anima». A rivelarlo è specialmente il rigore con cui i *magistri* formalizzano, sul precedente dei contorti tentativi di Averroè, l'argomentazione di Aristotele⁴:

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 2, p. 76, 155-165.

² Cf. *ibid.*, II, 5, p. 87, 1-5: «*Potenciarum autem anima que dicte etc.* Postquam Aristotiles diffinivit animam in communi, nunc accedit ad determinandum de partibus eius; non autem habet aliter anima partes nisi secundum quod eius potencie partes eius dicuntur (...); unde determinare de partibus anime est determinare de singulis potenciis eius».

³ Cf. *ibid.*, II, 3, pp. 78, 25-30: «*Et ideo in naturalibus ut in pluribus proceditur ab his quae sunt minus nota secundum naturam, magis autem nota quo ad nos, ut dicitur in I Phisicorum. Et hoc modo demonstrationis intendit hic uti*»; cf. anche *ibid.*, p. 79, 105-115: «*Deinde cum dicit: Dicamus igitur etc. (413a 20), incipit demonstrare diffinitionem anime superius positam modo predicto, scilicet per effectum: et utitur tali demonstrationi: illud quod est primum principium vivendi est viventium corporum actum et forma; set anima est primum principium vivendi hiis que vivunt; ergo est corporis viventis actus et forma; manifestum est autem quod hec demonstratio est ex posteriori*». Corsivi miei.

⁴ Si confrontino le argomentazioni; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 24, p. 165, 55-65: «*Et sillogismus sic componitur: Actiones animati attribuuntur corpori et anime insimul; et omnis actio que attribuitur alicui enti propter aliqua duo, necesse est ut unum eorum sit materia et aliud forma; ergo alterum istorum duorum, scilicet corporis et anime, est forma, et alterum materia. Et cum coniunxerimus huic quod propter formam attribuitur actio primitus enti, et quod ista convertitur, et coniunxerimus sue converse quod actio attribuitur animato per animam primitus, concluditur ex hoc quod anima est forma, et corpus materia*»; cf. anche ANONYMI, *Lectura* II, 3, p. 169, 100-105: «*(...) intendit actor unicam rationem talem: Omne illud quo primo movetur corpus est materia vel forma ipsius; set anima est illud quo primo movetur*

Illud quo primo movetur corpus physicum potentia vitam habens est materia corporis huiusmodi aut forma; sed anima est illud quo primo movetur corpus physicum etc.; ergo anima aut est materia corporis physici potentia vitam habentis aut forma. Sed non est materia; ergo forma. In hac ratione sic procedit: *Primo* ponit *minorem*, usque ad illum locum, «Quoniam autem quo vivimus» (414a 4). *Ibi autem* probat *maiolem* et coniungit *ei minorem*, et ex ipsis infert *conclusionem*¹.

Adamo riconosce dunque uno schema argomentativo rigoroso e articolato, per il quale, dopo aver chiarito la necessità di trovare una *ratio diffinitiva* adeguata dal punto di vista epistemologico, Aristotele pone: i) la premessa minore del ragionamento, dopo un lungo processo induttivo che corre da 413a 20 a 414a 4; ii) la *probatio* della premessa maggiore, da 414a 4 fino a 414a 12; iii) la *coniunctio* della premessa maggiore con la premessa minore precedentemente provata; iv) e da ultimo l'*inferentia* della *conclusio principalis*, collocata all'altezza del capoverso 414a 13.

A questo sillogismo se ne aggiunge poi un altro con cui il Filosofo passa a derivare la *diffinitio* anche sul piano ontologico, criticando poi, mediante un corollario, le *opinionones* degli *antiqui*². Ma evidentemente il punto che dobbiamo considerare è un altro. Non c'è un solo momento, una sola parte dei loro commenti, in cui Adamo, l'Anonimo di Bazán e l'Anonimo di Gauthier dubitano dello statuto epistemologico di questa seconda *diffinitio commune* di anima. Dal loro punto di vista, Aristotele sta procedendo rigorosamente, così come procedono le *scientiae mathematicae* e la *geometria*. In certi passaggi, anche Alberto Magno sembra tradire questo genere di comprensione del *textus*³, ma Tommaso non ci sta, e non la vede così. La sua formazione scientifica gli impedisce di considerare questa come una vera *demonstratio*. Con ciò non abbandona il rigore della *divisio textus* dei *magistri*

corpus; ergo ipsa est forma vel materia corporis; set non est materia ipsius, ergo est forma ipsius»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, II, 6, pp. 58-59.

¹ ADAMO, II, Pars 2, f. 33, n. 9; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 414a 4-19, pp. 176-177: «Quoniam autem quo vivimus et sentimus dupliciter dicitur, sicut quo scimus. Dicimus autem hoc quidem scienciam, illud autem animam: in utroque enim horum dicimus scire. Similiter autem et quo sanamur, aliud quidem sanitas est, aliud autem in parte quadam corporis aut in toto. Horum autem scienciaque et sanitas forma est et species quedam et ratio et ut actus susceptivi est, hec quidem scibilis, illud autem sanativi. Videur enim in patienti et dispositio activorum inesse actus. Animam autem esse hoc quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primum. Quare ratio quedam erit et species, set non materia et subiectum. Tripliciter enim dicta substancia, sicut diximus, quorum hoc quidem species, illud vero materia, aliud tamen ex utrisque, horum autem materia quidem potentia, species autem actus, postea ex utrisque animatum; non enim corpus est actus anime, set ipsa corporis cuiusdam».

² Cf. ID., *Translatio vetus*, 414a 19-27, p. 177.

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 1, cap. 5, p. 72, 70-72: «(...) *concludemus demonstrative*, quod anima est actus primus physici organici corporis (...)».

artium, ma lui sembra richiamare delle conoscenze che gli altri commentatori, tranne Averroè e Riccardo Rufo, hanno dimenticato: ossia che la *scientia de anima* è una disciplina *naturalis*, e che la *scientia naturalis* si serve di *demonstrationes* dotate di un certo statuto epistemico: non si tratta di *verae demonstrationes*, come insegna Averroè, ma di *signa* e di *similitudines*, adatte a farci capire qualcosa di più remoto, le *causae*, per mezzo di qualcosa di più prossimo alle nostre capacità conoscitive, gli *effectus*. Ora, però, l'obiettivo della conoscenza naturale sono comunque le *causae*; e dunque, bisogna fare attenzione: il tipo di *diffinitio* conseguita da Aristotele è insufficiente, e quindi si dovrà pervenire «usque ad intima», vale a dire 'fino' alle *determinationes* delle diverse *partes* o *potentiae*, per conoscere propriamente la *substantia* dell'anima nelle sue diverse specificazioni.

Cercherò pertanto di suggerire che questa particolare posizione deriva all'Aquinate dal *Commentarium magnum* di Averroè al primo libro della *Physica*, commento che Tommaso, paradossalmente, rigetterà intorno agli anni 70', interpretando proprio il primo libro della *Physica*, ma che qui ritiene ancora valido, nonostante, come abbiamo visto, venga più utile all'esegesi generale di Averroè, piuttosto che a quella dei *magistri artium* e alla sua. Se infatti la *demonstratio propter quid* della *diffinitio* di anima è un mero *signum* di una dimostrazione, che cosa ci impedirà di negare al filosofo Andaluso che la *diffinitio* generale di anima si predica *aequivoce* delle diverse *partes* dell'anima, e in particolar modo dell'*intellectivum*, che sarà allora un «aliud genus anime»? Non ha senso! Il Dottore Angelico, in accordo alla storiografia, avrebbe dovuto piuttosto corroborare l'esegesi dei *magistri artium*, dichiarando 'apodittico' il procedimento argomentativo di Aristotele. In questo modo, fa soltanto il gioco del suo supposto «avversario». Eppure, come ha evidenziato René-Antoine Gauthier, quello della *diffinitio* di anima non è un problema che l'Aquinate sente il bisogno di affrontare nella *Sententia*¹. La crisi averroista degli anni 70' è lontana dai pensieri del domenicano: qui gli interessa soltanto edificare *ex datis* un'*optima sententia* del *textus* aristotelico. E questa *optima sententia*, agli occhi di Tommaso, implica un apporto del primo libro della *Physica* di Aristotele commentato da Averroè, che è ancora una *auctoritas* valida e utile, nonostante l'*error*, contrario alla *veritas* e alla *intentio auctoris*, dell'unità dell'*intellectus* per tutti gli uomini. Di conseguenza, è ancora difficile, nonostante la modalità esegetica dell'Aquinate risulti un *ex homero*, distinguere quella che potremmo chiamare un'interpretazione scientifica da un'interpretazione originale e confessionale. Come gli altri *magistri*, l'Aquinate sembra dunque essere sempre originale, ma come interprete.

(*Div. text.*). Dopo aver ricavato la *diffinitio* di anima (*scil.* «actus primus corpori phisici organici»), averla chiarita e verificata, dalle linee 412b 9 alle linee 413a 10, per Adamo, l'Anonimo di Bazán, l'Anonimo di Gauthier e Tommaso, all'atezza del capoverso 413a 11, Aristotele intende dimostrarla («hic intendit demonstrare ipsam»). Questa parte del *textus* viene generalmente divisa in

¹ Cf. R.-A. GAUTHIER, *Le Grand Commentaire sur le livre de l'Âme* cit., pp. 228*-230*.

due parti ulteriori¹. Nella prima, il Filosofo evidenzia che occorre conseguire la *diffinitio* per mezzo di una *demonstratio*, mentre nella seconda, collocata al capoverso 413a 20, comincia a dimostrarla con un percorso argomentativo molto articolato. Ora, la prima parte, in alcuni *magistri* e in Tommaso, si divide ulteriormente in due: nella prima *l'auctor* determina il *modus* della *demonstratio* di cui intende servirsi; nella seconda, invece, chiarisce in che modo alcune *diffinitiones* siano *demonstrabiles*, e lo fa attraverso un esempio proveniente dalle *scientiae mathematicae*².

(Not.). Prima ancora di aggredire il *textus*, esplicitando la *sententia* del Filosofo, l'Aquinate ritiene opportuno richiamare alcune conoscenze intorno allo statuto epistemologico delle *demonstrationes*, una scelta che non si spiega soltanto con la lunga digressione del *Commentarium* di Averroè alle stesse linee, ma anche con le *quaestiones* dei commenti risalenti al periodo immediatamente pre-tomista, come quello dell'Anonimo di Bernardini, anch'egli interessato a stabilire se la *diffinitio* di anima sia stata convenientemente assegnata dal Filosofo, e quale sia il suo statuto scientifico, cioè se sia più una *diffinitio* fatta dal lato della *metaphysica*, o dal lato della *philosophia naturalis*. E non c'è dubbio, per l'Anonimo di Bernardini, che *l'actor* sia qui un *philosophus naturalis*, e che parli in accordo ai principi che caratterizzano questa disciplina scientifica³. Del resto, lo *sciendum* di Tommaso si può spiegare agevolmente tenendo conto delle *dubitationes* già sollevate da Riccardo Rufo. In effetti, è il filosofo cornice a formulare tre *quaestiones* sullo statuto della *diffinitio*, e a risolverle, in maniera estremamente rigorosa e interessante. Come detto, in 413 a 11-20, Aristotele lamenta il fatto che la *dicta definitio* (*scil.* «actus primus corporis phisici potencia vitam habentis») non esprima il *propter quid* delle diverse *partes* o *passiones* dell'anima. Perché dice questo? Inoltre, la *definitio* del *subiectum* risulta essere il termine medio della

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 3, p. 77, 1-5: «Postquam Philosophus posuit diffinitionem anime, hic intendit demonstrare ipsam. Et primo dicit de quo est intentio; secundo prosequitur, ibi: *Dicamus igitur principium* etc. (413a 20)»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 2, ff. 33^v, n. 2: «Procedit enim in hac parte sic: Primo ostendit quod oportet venari definitionem animae per demonstrationem. Secundo ibi, «*Dicamus igitur*» (413a 20), incipit venari ipsam»; cf. ANONYMI, *Super II-III De anima*, II, 4, p. 32, 10-12: «Et dividitur hec pars in duas: in prima ponit prohemium huius partis; in secunda exequitur, ut ibi: *Dicamus igitur principium* (413a 20)»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 3, p. 166, 15-20: «Et dividitur pars ista in partes duas: in prima proponit actor modum procedendi circa partem istam, proponens quod aliter est procedendum circa diffinitionem anime quam superius, et suum modum probat; in secunda exequitur propositum, cum dicit: *Dicamus igitur principium accipientes* (413a 20)».

² Cf. *ibid.*, p. 77, 5-9: «Circa primum duo facit: primo determinat modum demonstrationis quo uti intendit in demonstrando; secundo manifestat quomodo quedam diffinitiones sunt demonstrabiles, ibi: *Non enim solum quod quia* etc. (413a 13)»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 3, p. 166, 20-25: «Pars prima dividitur in duas, in quarum prima proponit quod aliter est procedendum circa diffinitionem anime quam superius; in secunda probat hoc, cum dicit: *Non enim solum quod quid est* (413a 13)».

³ AVERROÈ, *Commentarium* cit., II, 12, p. 149; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 47, [pp. 153-157], p. 154: «(...) iste actor hic naturalis est (...)».

dimostrazione dell'*accidens* del *subiectum*. Ragion per cui Aristotele sembrerebbe intendere che le *definitiones* dell'anima o delle *partes* dell'anima da cercare inferiormente chiariscano il *propter quid* delle *passiones* dell'anima. E ancora, Aristotele sembra dire il falso, cioè che la *diffinitio commune* di anima già data vada conclusa con le *definitiones* che darà più in là nella trattazione, quando dice che la *diffinitio* già data è come la *conclusio* di una *demonstratio*¹. Ovviamente, la *divisio textus* di Riccardo gioca un ruolo cruciale nella formulazione e nella soluzione delle tre *quaestiones*. Tuttavia, alla luce di questi precedenti, l'urgenza dello *sciendum* di Tommaso è comprensibile, ed è comprensibile anche che, per l'importanza delle *dubitationes* sollevate precedentemente, decida di collocare un chiarimento prima della stessa spiegazione ed esposizione del *textus*.

Si deve sapere, allora (*scil.* «sciendum est»), dal momento che occorre muovere dalle *res notae* alla *cognitio* delle *res ignotae*, e ogni *demonstratio* induce la *causa* che rende *notum* qualcosa, che è necessario che ogni *demonstratio* proceda dalle *res* che sono più *notae* «quo ad nos», attraverso le quali, per mezzo della *demonstratio*, qualcosa si rende *notum*². Osservazione, questa, al di là della *divisio textus*, perfettamente in linea con il richiamo, da parte di Averroè, del «metodo» degli *Analytica Posteriora* necessario per conseguire il *sermo perfectus* di anima, e anche con le *sententiae* dei *magistri artium*³. Mentre però le loro osservazioni si fermano qui, l'Aquinate si spinge più in là, spiegando la differenza tra il modo di dimostrare delle discipline *mathematicae* e quello delle discipline fisico-naturali, in accordo al primo libro della *Physica*:

In quibusdam autem sunt eadem notiora quo ad nos et secundum naturam, sicut in mathematicis, que sunt a materia abstracta; et in his demonstratio procedit ex notioribus simpliciter et notioribus secundum naturam, scilicet ex causis in effectus; unde et dicitur demonstratio propter quid. In quibusdam vero non sunt eadem magis nota simpliciter et quo ad nos, scilicet in naturalibus, in quibus plerumque effectus sensibiles sunt magis noti suis causis; et ideo in naturalibus ut in pluribus proceditur ab hiis quae sunt minus nota secundum naturam, magis autem nota quo ad nos, ut dicitur in I Phisicorum⁴.

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, 2, pp. 300-301.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 3, p. 77, 10-15.

³ Si faccia sempre attenzione alla diversa comprensione del *textus*; Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 12, p. 149: «Et dixit: *Et quia res manifesta que est magis propinqua*, etc. Idest, et quia naturalis in cognitione causarum propinquare rebus est ire de latentibus apud Naturam apparentibus apud nos, et est ire de posterioribus in esse ad priora ut dictum est in posterioribus, oportet nos ire in cognitione diffinitionum propriarum unicuique partium anime per istam viam»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 3, p. 167, 25-31: «In prima sic dicit quod de incertis fit certitudo per magis certa, et ideo temptandum est iterum aggredi de anima sic, ut fiat certum de ipsa quod incertum est, scilicet ut adsignetur causa sue diffinitionis (...)».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 3, pp. 77-78, 15-30.

Per alcune discipline scientifiche, come le *mathematicae*, i cui *subiecta* sono astratti dalla *materia*, ciò che è più noto *quoad nos* coincide con ciò che è più noto *simpliciter* e secondo *natura*; e dunque, la *demonstratio* è «propter quid», procede sempre dalle *causae* negli *effectus*, ossia da ciò che è più noto *simpliciter* e secondo *natura*; per altre, invece, come la *philosophia naturalis*, i cui *subiecta* sono nella *materia*, ciò che è più noto *quoad nos* non è identico a ciò che è più noto *simpliciter*. Viceversa, gli *effectus* sono più noti *quoad nos* delle loro *causae*. Di conseguenza, nelle *scientiae naturales*, si procede «ut in pluribus», da ciò che è meno noto *simpliciter*, e tuttavia più noto *quoad nos*.

Si tratta cioè di *demonstrationes* «ex posterioribus», come l'Aquinate spiega più avanti, vale a dire non apodittiche, il cui statuto epistemico è diverso da quello delle *demonstrationes mathematicae* che procedono *propter quid* da proposizioni «per se notae». E siccome la *scientia de anima* è una disciplina che rientra nell'alveo delle *naturales*, benché Aristotele si serva di *exempla* provenienti dalle *mathematicae* per esemplificare il tipo di procedimento dimostrativo della *diffinitio* di anima, non intenderà realmente servirsene. Al contrario, afferma l'Aquinate, vorrà servirsi di una dimostrazione del tipo delle *naturales* («et hoc modo demonstrationis intendit hic uti»).

Ed è per questo che l'*auctor* direbbe che occorre nuovamente tentare di aggredire la *diffinitio* di anima, ossia procedendo a ciò che è certo per natura da ciò che è incerto e tuttavia più noto secondo la ragione («quoniam autem ex incertis quidem certius autem fit quod certum et secundum rationem notius»)¹. Ma l'Aquinate è andato molto oltre il senso immediato del *textus* di Aristotele, e il lessico e l'esempio che ha utilizzato non provengono nemmeno da *Physica* 184a 16-21, considerato in altre occorrenze. È il *Commentarium magnum* di Averroè che presenta questo tipo di spiegazione del *modus demonstrationis* delle *scientiae naturales* e del loro valore epistemologico:

(...) quae sunt cognita apud nos in rebus naturalibus, non sunt illa, quae sunt cognita *simpliciter*, idest *naturaliter*: quod est contrarium in *Mathematicis*: illa enim quae sunt cognita in illis *simpliciter*, et sunt causae priores in esse, sunt cognita *apud nos*. Quia igitur naturaliter procedimus de scito apud nos ad *ignotum*, si contingerit ut *notum apud nos* fit *notum apud naturam*, tunc demonstrationes datae in hac scientia erunt demonstrationes causae, et esse: et si contingerit ut nota apud nos non sint nota apud naturam, quae non sunt priora in esse, sed posteriora, tunc demonstrationes datae in hac scientia erunt *de numero signorum*, non *demonstrationes simpliciter*².

¹ ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 413a 11-15, p. 77: «Quoniam autem ex incertis quidem certius autem fit certum et secundum rationem notius, temptandum iterum est sic aggredi de ipsa. Non enim solum *quod* quia oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, set et causam inesse et demonstrare»; cf. ID., *Physica. Traslato Vetustate*, 184 a 15-20, p. 7, 5-10 (AL VII/1): «Innata autem est ex notioribus nobis via et certioribus in certiora nature et notiora: non enim eadem nobisque nota et simpliciter».

² AVERROÈ, *Commentarium magnum in Physica* cit., ff. 6^v-7^r. I corsivi sono miei.

Spiegando quelle linee della *Physica*, infatti, l'Andaluso aveva chiarito che le *res* da cui muove la *via naturalis* nella conoscenza non sono quelle «cognita simpliciter» e «priora in esse» delle *mathematicae*, ma le «cognita apud nos» e «posteriora», ragion per cui, mentre per le discipline *mathematicae* parliamo di *demonstrationes simpliciter*, per quelle *naturales*, dobbiamo parlare di *demonstrationes* «de numero *signorum*», vale a dire soltanto *similes*, come ribadisce nel *Commentarium* al *De anima*, alle *verae demonstrationes*.

Pertanto, Aristotele, secondo Tommaso, si servirebbe di un mero *signum*, di un'argomentazione *a posteriori* priva di valore apodittico, per evidenziare la *diffinitio commune* di anima¹: una posizione interpretativa che, come detto, sembra non toccarlo, ma semplicemente aiutarlo a spiegare, in modo corretto, il «processus» che si dipana dal *textus* aristotelico. Se infatti Aristotele non si servisse di questo tipo di dimostrazione, dovremmo ammettere che l'anima è *forma* del *corpus physicus* avente la vita *in potentia*, perché è *principium* della vita, quando è evidente che la nozione di *principium* è più universale della nozione di *forma*, perché si predica anche della *materia*; e dunque, che è una nozione posticcia, *a posteriori*, per la quale Aristotele dovrà poi perfezionare la *demonstratio*, fino a ritornare, evidenziandola, alla prima *diffinitio commune* di anima².

(-). In breve, quello che interessa qui a Tommaso è l'*intelligentia* del *textus*. Poco importa che il «processus» di Aristotele coincida con quello descritto da Averroè nel primo libro della *Physica*, dove, in accordo alla posteriore *Sententia libri Physicorum*, il Filosofo non ha mai inteso trattare del *modus demonstrationis* di questa scienza, affrontato invece nel secondo libro³. Ma il *Commentarium* di Averroè è qui soltanto uno strumento ancora affidabile, e utile, per costruire una buona *sententia*, da cui il lettore possa trarre una conoscenza puntuale e approfondita del *textus*. Ecco dunque il commentatore di Aristotele, ed ecco anche l'impossibilità, in sede storica, di ridurre l'esegesi di Tommaso nei commenti aristotelici a un «sistema» di proposizioni contraddittorie. Non c'è una ragione teoretica, non una causa speculativa, per l'esistenza di una simile interpretazione. Ma è così: uno dei tanti casi in cui, in base alla sua formazione scientifica, o in base alla rilettura del

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 3, p. 79, 100-115: «Attendendum est autem quod (...) diffinitio anime, non (...) demonstratur demonstratione dicente propter quid (...); manifestum est autem quod hoc demonstratio est ex posteriori: ex eo enim quod anima est forma corporis viventis, est principium operum vite, et non e converso».

² ID., *Sententia*, II, 4, pp. 85-86, 220-225: «Quarto ibi: *Tripliciter enim dicta substantia* etc., ostendit conclusionem sequi ex premissis. *Non enim videbatur magis sequi de anima quod sit forma quam de corpore, cum utroque vivere dicamur*; unde ad perfectionem predictae demonstrationis subiungit quod, cum substantia dicatur tripliciter (...) <relinquitur> quod anima sit species corporis»; cf. *Translatio nova* cit., 414a 4-14, p. 82.

³ L'Aquinate sembra apertamente contraddirsi su questo punto nella successiva *Sententia* degli anni 69/70'; cf. TOMMASO, *Expositio Physicorum* cit., [pp. 5-6], p. 6: «(...) hic non intendit Philosophus ostendere modum demonstrationis huius scientiae, hoc enim faciet in secundo libro secundum ordinem determinandi».

Commentarium magnum sulla *Physica*, Tommaso ha interpretato il *textus* del Filosofo, per assicurarne una più chiara e univoca comprensione.

g) *Homerum ex Hesiodo: l'impiego dell'Ars Geometriae e degli Elementa*

27. Ad cuius intelligentia sciendum est quod figurarum quadrilaterarum quedam habent omnes angulos rectos et vocantur ortogonia (...). 28. Sciendum est autem quod ortogonium quoddam consistit ex omnibus lateribus equalibus et vocatur quadratum (...). 29. Item sciendum est quod in quolibet superficie rectorum angulorum due recte linee que angulum rectum concludunt dicuntur totam superficiem continere (...). 30. Item sciendum est quod, cum in ortogonio quod est altera parte longius due linee continentes ipsum sint inaequales (...)¹.

Il ricorso alle *disciplinae* del *trivium* e del *quadrivium* è una vera costante dell'esegesi medievale dei *libri* aristotelici. In effetti, non si possono comprendere le parole del Filosofo, che costituiscono la *scientia* della realtà, senza ricorrere *eo ipso* alle conoscenze matematiche, geometriche, musicali e astronomiche necessarie per decodificarla. In dettaglio, nei testi che stiamo per esaminare, lo Stagirita impiega un esempio delle *disciplinae* geometriche per spiegare la *differentia* che intercorre tra le *diffinitiones* che sono come la *conclusio* della *demonstratio* e le *diffinitiones* che sono come il *principium* della *demonstratio*. Tutti i commentatori, da Riccardo Rufo in poi, - e ben oltre la lezione di Averroè -, ricorrono quindi agli *Elementa* di Euclide nella *translatio* cosiddetta di «Adelardo di Bath»², per spiegare in modo univoco, e quanto più possibile chiaro, la *sententia* del Filosofo sull'*exemplum geometricus* del «tetragonismus», ossia della quadratura che, in accordo ad Aristotele, si evidenzia attraverso la *inventio* della media proporzionale.

René-Antoine Gauthier ha chiarito la presenza di una discrepanza tra la lezione antica e la lezione medievale della quadratura in questo passaggio del *De anima* di Aristotele³. Se infatti per Temistio «tetragonismus» coincide non tanto con la figura geometrica che si ricava dalla sua applicazione, ma con il metodo stesso della quadratura, per i commentatori del secolo XIII

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 3, pp. 78-79, 50-85 ss.

² Sulla questione dell'attribuzione ad Adelardo di Bath (1080 -1152 ca.), della Versio II della tr. lat. degli *Elementa* di Euclide, si veda l'edizione critica curata da Hubert Busard e Menso Folkerts; cf. EUCLIDE, *Elementa*, in *Robert of Chester's (?) Redaction of Euclid's Elements, the so called Adelard II Version*, praef., edd. H. Busard - M. Folkerts, Basel 1992, pp. 11-33.

³ Si veda l'apparato critico della Leonina; cf. *ibid.*, alle note 51-61 e 57: «(...) verbo 'tetragonismus' non quadraturam, id est viam qua quadratum aequalis superficiei rectangulo dato invenitur, sed ipsum quadratum per quadraturam inventum multi interpretes perperam intellexerunt (...)».

«tetragonismus» coincide invece proprio con la figura geometrica, ossia il *quadratum* che, attraverso l'*inventio* della media proporzionale, si dimostra, in accordo agli *Elementa* di Euclide, equivalente al *quadrangulum altera parte longiori* il quale, nella traduzione italiana a cura di Attilio Frajese, per esempio, coincide con la «figura rettilinea» della quattordicesima proposizione del secondo libro¹.

In realtà, la dimostrazione medievale di questa proposizione presenta delle significative peculiarità che la rendono molto diversa dalla nostra comprensione quotidiana della geometria. Per semplificare, potremmo dire che, come noi usiamo l'algebra per illustrare formalmente la media proporzionale, così loro impiegano le proporzioni della matematica tardo-antica per enuclearla. D'altra parte, non mancano, specialmente nella più tarda *Sententia libri Metaphysicae* di Tommaso², delle illustrazioni prossime all'uso tipico delle variabili della logica aristotelica, evidenziato per esempio da Joseph Bockenski³, della sedicesima proposizione del sesto libro degli *Elementa*, e quindi l'uso del formalismo, per l'analisi storico-teorica di questi passaggi dei commenti aristotelici, è destinato a mettere in luce fenomeni logici rilevanti per la totalità delle scienze della cultura. Tuttavia, nel corso dell'analisi, mi sforzerò di evitare l'impiego di questi strumenti euristici, frapposti a quelli medievali, per cercare di restituire le caratteristiche storicamente determinate dei testi, a prescindere dunque dal loro rilievo per le scienze della cultura. Del resto, con ciò non intendo fare neanche storia della logica, o della matematica, ma soltanto suggerire, senza eliminare il contenuto dei testi analizzati, il loro modo dal punto di vista esegetico; e dunque, da ultimo, supporre in maniera legittima che i *magistri*, Alberto e Tommaso, impieghino conoscenze provenienti dalla geometria e dalla matematica, per chiarire, ed evidenziare, la *littera* e la *sententia* del Filosofo.

(*Div text.*). In accordo alla *divisio textus* dei *magistri artium* e di Tommaso, dal capoverso 413a 11, l'*auctor* sostiene che occorre ricavare una nuova *diffinitio* di anima. Nelle analisi di occorrenza precedenti, si è osservato che questa nuova *diffinitio* è intesa dai commentatori secondo due lezioni diverse: 1) la lezione dell'Andaluso, per cui la nuova *diffinitio* non serve tanto a *demonstrare* la precedente, quanto piuttosto a chiarire le determinazioni delle diverse potenze o parti dell'anima; 2) la lezione, che per convenzione diciamo «di Buckfield», per cui la nuova *diffinitio* serve a giustificare, con una *demonstratio propter quid*, la precedente, in quanto cioè evidenziava soltanto il *quid est* dell'anima, senza evidenziare la *causa* per la quale la *passio* inerisse al *subiectum*. Ora, a prescindere dalla lezione, tutti i commentatori sono comunque impegnati a spiegare il *textus* aristotelico che, per gli uni e per gli altri, esprime comunque la necessità di trovare una *diffinitio* che,

¹ Cf. EUCLIDE, *Gli Elementi*, II, 14, a c. di A. Frajese - L. Maccioni, Torino 1970, pp. 190-192.

² TOMMASO, *In Metaph. cit.*, III, 4, in 996b20-21, nn. 379-381.

³ Sull'uso del linguaggio naturale, ma anche di quello semi-formalizzato delle variabili in Aristotele; cf. J. M. BOCHENSKI, *La logica formale dai presocratici a Leibniz*, tr. it. a c. di A. Conte, Torino 1972, pp. 26-27, 60-143.

diversamente dalla precedente, metta in luce la *causa* per cui una certa proprietà inerisca con verità all'anima. Di conseguenza, per tutti, da 413a 15 a 413a 20, Aristotele pone il modo in cui si deve procedere dimostrativamente a questo proposito, e ancora lo illustra per mezzo di un *exemplum* proveniente dalla *mathematica* e dalla *geometria*¹, che non era di certo una novità ai loro occhi, dal momento che se ne serve anche nel terzo libro della *Metaphysica* e, come attesta Claude Lafleur, i *magistri artium* conoscevano bene le *disciplinae* scientifiche in questione, dato che formavano una parte cospicua delle loro *ratio studiorum*².

(*Sent.*). D'altra parte, tra la *sententia* dei *magistri* e quella di Tommaso, c'è una differenza importante, ossia la *recensio moerbekana* della *vetus* di Giacomo da Venezia. Mentre infatti nella *translatio* di quest'ultimo, Aristotele si limita a dire che la prima *diffinitio* diceva il *quid est*, come molti altri *termini*, ma la *ratio diffinitiva* deve anche *demonstrare* la «causam inesse», in quella di Moerbeke l'Aquinate trova un termine in più, vale a dire il «quia», da cui riesce a intendere il *textus*, come se il Filosofo avesse derivato la prima *ratio diffinitiva* per un procedimento dimostrativo *quia*, e ora invece si provi, sempre sotto *similitudo*, in un modo della *demonstratio* che è *propter quid*, ossia che «tocchi la causa». La presenza di questo termine rappresenta un vantaggio significativo per Tommaso. Se Riccardo, o Adamo, lo avessero avuto a disposizione nelle loro *translationes*, così come anche l'Anonimo di Gauthier, si sarebbero risparmiati la grandiosa 'fatica del concetto' tesa a

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, p. 299, 245-247: «Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima supponendo quod sunt huiusmodi definitiones, ostendit quod oportet habere huiusmodi novas definitiones partium animae. In secunda ostendit quod sunt huiusmodi definitiones, ibi: «Dicamus igitur principium» (413a 20)»; cf. *ibid.*, p. 300, 265-266: «Quod autem definitio iam dicta animae non dicat propter quid ipsarum passionum animae sed quid est ipsius animae in communi, explanat in exemplo per simile (...)»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, Pars 2, f. 33^v, nn. 4-7: «In hac parte sic procedit: Primo ponit conclusionem, dicens quod cum de numero eorum quae incerta et ignota per certiora ipsis fiant certa, temptandum est iterum venari definitionem animae praeassignatam magis per certitudinem et demonstrationem. Secundo cum dicit, «Non enim solum» (413a 13), ponit maiorem. Tertio cum dicit, «Verum autem» (413a 16), innuit minorem. Quarto cum dicit, «Ut quid tetragonismus» (413a 17), exemplificat minorem in mathematicis (...)»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 3, p. 166, 20-25: «Prima pars in duas dividitur, in quarum prima proponit quod aliter est procedendum circa diffinitionem anime quam superius; in secunda probat hoc, cum dicit: *Non enim solum quod quid est* (413a 13)»; cf. *ibid.*, p. 167, 52-53: «Et quid dicatur <per> «plures sunt diffinitiones dicentes quid est solum», hoc manifestat per exemplum in mathematicis (...)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus cit.*, 413a 13-20, p. 165: «Non enim solum quod quid est oportet diffinitivam rationem ostendere, sicut plures terminorum dicunt, set et causam inesse et demonstrare. Nunc autem sicut conclusiones rationes terminorum sunt. Ut quid est tetragonismus? Dicamus igitur: equale altera parte longiori ortogonium esse equilaterale. Hic autem terminus conclusionis est. Dicens autem quoniam est tetragonismus media inventio rei, dicit causam».

² Cf. ID., *Metaphysica. Translatio Iacobi sive 'Vetustissima'*, III, 2, 996b 20-22, (AL, XXV), p. 44: «Adhuc autem et in aliis scire unumquodque et quorum demonstrationes sunt, tunc opinamur esse cum cognoscamus quid est (ut quid est tetragonizare, quoniam medii inventio est; similiter autem et in aliis)»; cf. anche ID., *Tr. 'vetus'*, (AL, XXV), p. 189.

rimpiazzare la lezione dell'Andaluso con una più rispettosa della *littera*. In effetti, una volta che l'*auctor* ha detto «quia», magari secondo una *translatio* più autorevole, viene meno qualsiasi tipo di ragione per poter seguire l'esposizione di Averroè. Dunque, va riconosciuto: nonostante la *translatio* di Tommaso sia di qualità ordinaria, gli assicura dei vantaggi significativi sugli altri commentatori¹. In ogni caso, per illustrare la differenza tra le *plures diffinitiones* che sono come le *conclusiones* di una *demonstratio* e quelle che sono come il *principium*, lo Stagirita impiega un *exemplum* proveniente dalle discipline geometriche («ut quid est tetragonismus equale altera parte longiori?»).

(Not.27-28). Come in altri *notandum*, l'Aquinate decide di aprire lo *sciendum* prima di fornire la spiegazione del *textus*. In effetti, è stato osservato che, in molti casi, lo *sciendum* indica la necessità di richiamare delle conoscenze scientifiche, - siano esse assiomi, definizioni, regole di deduzione o teoremi -, necessarie per capire la *sententia* del Filosofo. In questo senso, l'approccio di Tommaso, come dimostra anche la *Sententia libri Physicorum* di poco successiva, è quello di esplicitare le conoscenze assiomatiche di base richieste per intendere al meglio possibile le dottrine, o anche solo le *rationes*, evocate da Aristotele². Ovviamente, non dobbiamo legarci a una visione tanto riduttiva degli *sciendum* e dei *notandum*, dal momento che è stato osservato, in questa analisi, ma soprattutto da René-Antoine Gauthier, da Olga Weijers e da Bernardo Bazán, che l'inserzione dei *notandum* dipende in larga misura anche dai *dubia* sollevati dai *magistri artium* e dai commentatori precedenti. D'altra parte, ritengo che non sia scorretto sostenere anche che, in molti altri casi, si tratti proprio semplicemente di esplicitare le conoscenze necessarie per intendere bene la *sententia* aristotelica. In effetti, diversamente dagli altri commentatori, meno interessati a riepilogare gli assiomi e le

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 3, p. 78, 37-40: «Deinde cum dicit: *Non enim solum* etc., assignat rationem predictae intentionis, ostendendo quod aliquae diffinitiones sunt demonstrabiles. Et hoc est quod dicit quod ideo oportet iterum aggredi de anima, quia oportet quod ratio diffinitiva non solum dicat hoc *quod est quia* (...), set oportet etiam quod (...) tangatur causa et quod per diffinitionem dicentem propter quid, *demonstretur diffinitio que dicit solum quia*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 413a 13-15: «Non enim solum *quod* quia oportet diffinitivam rationem ostendere, (...) set et causam inesse et demonstrare». In breve, l'Aquinate ha una visione più lineare, secondo cui la *dif. 1* (= *effectus - causa*), e la *dif. 2* (= *causa - effectus*).

² Si veda il ricorso alla *diffinitio* di gnomone degli *Elementa* nella spiegazione del quarto capitolo del terzo libro della *Physica*; cf. TOMMASO, *Expositio Physicorum*, III, 6, p. 118: «Ad cuius evidentiam sciendum est quod in geometricis, *gnomon* dicitur *quadratum super diametrum consistens cum duobus supplementis*: huiusmodi igitur *gnomon* circumpositus quadratum, constituit quadratum»; cf. ID., *Physica. Translatio Vetus*, 203a 10-16, p. 110, 3-8 (AL VII/1); cf. EUCLIDE, *Elementa* cit., II, p. 131, 6-10, (def., ii): «Nota quoque quia quod nos *gnomonem*, id arabes *elaale* dicunt. Omnis *parallelogrami* spacia ea quidem *diametros* per medium secat *parallelograma* circa eadem *diametrum* consistere dicuntur. *Eorum vero parallelogramorum que circa eandem diametrum consistunt quodlibet unum cum supplementis duobus gnomone nominatur*».

definizioni fondamentali della *geometria*, che i lettori già conoscevano, l'Aquinate intende fare una specie di opera di chiarificazione.

Poiché dunque Aristotele pone l'*exemplum* della *diffinitio* del «tetragonismus», cioè il *quadratum*, definito una volta *sicut conclusio* («eguale altera parte longiori»), e un'altra *sicut principium* («medie inventio»), Tommaso ricorre all'*Ars Geometriae* dello pseudo-Boezio, e si mette a fare un riepilogo delle *diffinitiones* delle *figurae quadrilaterae*. Ora, lo pseudo-Boezio collocava all'inizio della sua esposizione la *diffinitio* del *quadratum*, poi quello della *figura altera parte longius*, Tommaso, invece, in una sorta di riscrittura dell'*Ars Geometriae*, inverte i termini dell'esposizione, muovendo da quelli più universali a quelli che interessano particolarmente l'*exemplum* di Aristotele:

Quadrilaterarum vero figurarum quadratum vocatur, quod est equilaterum atque rectiangulum. Parte altera longius vero est, quod rectiangulum quidem est, sed aequilaterum non est. Romboides autem est, quod in contrarium collocatas lineas atque angulos habet aequales, non autem rectis angulis, nec aequis lateribus continetur¹.

(...) figurarum quadrilaterarum quedam habent omnes angulos rectos et vocantur ortogonia, id est superficies rectorum angulorum; quedam autem non habent angulos rectos et vocatur rombi vel romboydes. Sciendum est autem quod ortogoniorum quoddam consistit ex omnibus lateribus equalibus et vocatur quadratum sive tetragonismus; quoddam autem non habet omnia latera equalia, in quo tamen quelibet duo latera sibi opposita sunt equalia, et vocatur huiusmodi ortogonium altera parte longius².

Infatti, come risulta dal testo, l'Aquinate, riferendosi comunque all'insieme delle *figurae quadrilaterae*, specifica in esso il sotto-insieme più universale delle *quadrilaterae* che hanno tutti gli angoli retti, ossia le *ortogonia*, per poi distinguere, nel sotto-insieme delle *ortogonia*, la *figura* che ha tutti i lati uguali, cioè il *quadratum*, e la *figura* che non ha tutti i lati uguali, ma solo i due tra loro opposti, ossia l'«ortogonium altera parte longius». Espressione, questa, che è oltremodo descrittiva della «figura rettilinea» della quattordicesima proposizione del secondo libro di Euclide, e che è tipica delle *sententiae* dei *magistri artium*, anch'essi impegnati ad attenzionare il medesimo luogo degli *Elementa* euclidei, senza però chiarire, dall'universale al particolare, i termini utili alla comprensione

¹ PSEUDO-BOEZIO, *Ars Geometriae*, in *De Institutione Arithmetica libri duo. De Institutione musica libri quinque*, ed. G. Friedlein, Lipsiae 1867, p. 376, 14-22. Mi attengo all'apparto critico della Leonina, cionondimeno l'introduzione degli «ortogonia», vale a dire dei rettangoli, suggerisce anche le *definitiones* del primo libro degli *Elementa*; cf. EUCLIDE, *Elementa*, I, p. 114, 40-45 (deff. xxii, xxiii).

² TOMMASO, *Sententia*, II, 3, p. 78, 50-61.

dell'*exemplum*. Diversa risulta anche la strategia esplicativa di Alberto Magno che sfrutta subito le *proportiones arithmeticae* come strumento di illustrazione della proposizione euclidea¹.

(Not. 29-30). Dopo aver richiamato i termini utili alla conoscenza dell'*exemplum* di Aristotele, vale a dire quello di *quadratum*, l'*ortogonium* che ha tutti i lati uguali, e della *oblonga*, l'*ortogonium altera parte longius*, vale a dire che non ha tutti i lati uguali, ma solo i due tra loro opposti, l'Aquinate ricorre alla prima proposizione del secondo libro di Euclide, per cui, in qualsiasi superficie degli angoli retti, due linee rette che concludono un angolo retto si dicono contenere tutta la superficie²:

(...) in quelibet superficie rectorum angulorum due recte linee que angulum rectum concludunt dicuntur totam superficiem continere, quia, cum alia duo latera sunt equalia eis, unumquodque suo opposito, necesse est quod una predictarum linearum rectum angulum concludentium mensuret longitudinem superficiei rectangule et alia longitudinem; unde tota superficies rectangula consurgit ex ductu unius earum in aliud (...)³.

In effetti, la superficie degli angoli retti è data dalla lunghezza che hanno le rette ($l \times l$). Se l'angolo conchiuso fosse stato acuto, od ottuso, la figura sarebbe stata un triangolo, o un romboide, così che la superficie non sarebbe più risultata dal prodotto delle rette (infatti, nei triangoli, si sarebbe dovuta calcolare anche l'altezza). Di conseguenza, l'estensione della superficie degli angoli retti è uguale al prodotto delle due rette che, per questo, si dicono «contenere» tutta la superficie. Ora, da questa proposizione, l'Aquinate passa a derivare le proprietà dell'*oblonga*, che è l'*ortogonium altera parte longius*, vale a dire la superficie rettangola, o il rettangolo, i cui lati non sono tutti uguali, ma uno è di lunghezza maggiore e l'altro di lunghezza minore. Se si assume la linea media in proporzione tra i

¹ Si osservi che i *magistri artium* si limitano spesso semplicemente a chiarire uno o due dei termini, ossia quello di «tetragonismus» e quello della *figura* «altera parte longiori», per poi concentrarsi direttamente sulla *littera* del *textus* aristotelico; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars Secunda cit., p. 300, 267-270: «(...) dicens quod dicta diffinitio [scil. «in communi»] est similis definitioni qua definitur quadratum parallelogrammi rectanguli inaequalium laterum, scilicet huic: 'Quadrangulus rectangulus aequilaterus aequalis parallelogrammo praedicto'»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, 2, f. 33^v, n. 7: «(...) 'quadratum est superficies quattuor angulorum rectorum et quattuor laterum aequalium simile oblongo sive figurae altera parte longiori»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, II, 4, p. 34, 55-56: «Nam si dicamus 'tetragonismus est ortogonium equilaterum equale quadrangulo oblongo vel altera parte oblongiori', est diffinitio tetragonismi secundum materiam»; cf. invece ALBERTO, *De anima*, II, tr. 1, cap. 5, p. 71: «Sciendum igitur, quod ex omnibus tribus quantitibus quae sunt continuae proportionis, fit necessario tetragonismus et quadrangulum altera parte longius, neque possunt hae duae figurae fieri ex pluribus quantitibus neque ex paucioribus».

² Cf. EUCLIDE, *Elementa* cit., II, 1, p. 131: «Si fuerint due linee quarum una in quodlibet partes dividatur, illud quod ex ductu unius earum in alteram fiet equum erit his que ex ductu linee indivise in unamquamque partem linee particulatim divise rectangula producentur».

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 3, pp. 78-79, 61-70.

due lati, dal prodotto della linea media con se stessa, risulterà infatti che il *quadratum* è uguale all'*ortogonium altera parte longius*¹:

(...) cum in ortogonio quod est altera parte longius due linee continentes ipsum sint inequales, si accipiatur inter eas linea media in proportione et ducatur in se ipsam, fiet quadratum equale altera parte longiori².

Possiamo allora desumere che, se il prodotto del lato maggiore con il lato minore dell'*oblonga* è uguale al prodotto della linea media con se stessa, cioè al *quadratum* che, come detto, è l'*ortogonium* dai lati uguali, la superficie delle due figure abbia la medesima estensione; e dunque, possiamo concludere che l'Aquinate sia nuovamente risalito a una conoscenza più universale, la prima proposizione del secondo libro di Euclide, per chiarificare la conoscenza dell'*exemplum* aristotelico («*tetragonismus equale altera parte longiori*»).

In questo senso, l'approccio dei *magistri artium* è molto più pragmatico e diretto. Una volta spiegato che il *tetragonismus* è il *quadratum*, e che l'*oblonga* è la figura *altera parte longius*, si passa immediatamente a esplicitare che, in base all'*inventio medii*, le due figure risultano uguali; e dunque, che la *diffinitio* «*tetragonismus est equale altera parte longiori*» e la *diffinitio* «*tetragonismus est medie inventio*», stanno l'una all'altra come la *conclusio* al *principium* e l'*effectus* alla *causa*³. D'altra parte, Adamo è uno dei primi a non accontentarsi di fronte a questo tipo di spiegazione, e a coinvolgere le *proportiones arithmeticae* per spiegare l'*exemplum* di Aristotele:

Si fuerint tres numeri continue proportionales, sive secundum duplam proportionem sive secundum triplam vel secundum quamcumque, tunc quod provenit ex ductu medii numeri in se ipsum est aequale ei quod provenit ex ductu primi in tertium. Quia enim eadem est proportio binarii ad unitatem et quaternarii ad binarium, propter hoc quod provenit ex ductu binarii in se est aequale ei quod provenit ex ductu unitatis in quaternarium; utrobique enim est productum

¹ Cf. EUCLIDE, *Elementa* cit., II, 14, pp. 135-136; cf. ID., *Elementa*, VI, 16, p. 177.

² *Ibid.*, p. 79, 73-75.

³ RICCARDO, *Sententia*, II, Pars Secunda cit., p. 300, 269-275: «'Quadrangulus rectangulus aequilaterus aequalis parallelogrammo predicto'. Haec enim ratio solum dicit quid-est quadratum ipsum illius parallelogrammi; est tamen alia definitio quae dicit propter-quid ipsius, scilicet haec: 'Figura quae fit ex ductu lineae inventae medio loco proportionalis inter latus maius et latus minus ipsius parallelogrammi in se ipsam. Per hanc enim definitionem demonstratur haec passio, esse quadratum huius, de figura constituta super dictam lineam»; cf. anche ANONYMI, *Seuper II-III*, II, 4, p. 34, 63-70: «Hoc enim est quia fundatur super lineam proportionalem longiori et breviori ipsius quadranguli, nam si linea medio loco inventa ducatur in se ipsam, faciet quadratum, id est equalem quadrangulo habenti duo latera longiora aliis duobus. Unde diffinitio secundum speciem certior est diffinitione secundum materia».

quattuor. Similiter inter duo et quattuor et octo. Et sicut in numeris, similiter est in lineis, et hoc patet per sextadecimam propositionem sexti libri Euclidis¹.

Si prendano tre numeri in proporzione continua, secondo una proporzione doppia, tripla, o ciascuna delle altre, - come farà poi Alberto Magno², estendendo di molto la spiegazione -, ciò che deriva dal prodotto del numero medio con se stesso è uguale a ciò che deriva dal prodotto del primo e del terzo. Così in una proporzione doppia 1 2 4, il prodotto di 2 con se stesso, è equivalente al prodotto dell'1 con il 4. Ma Adamo è più informato ancora: la proprietà che si riscontra nelle *proportiones arithmeticae*, cioè «in numeris», è la stessa che si riscontra «in lineis», come risulta dalla sestadecima proposizione di Euclide, secondo la quale, appunto, prese tre linee proporzionali, il rettangolo contenuto sotto la prima e la terza è uguale al quadrato della seconda³. Di qui segue anche l'articolata spiegazione dell'Anonimo di Gauthier che evidenzia lo stesso teorema con un'altra *proportio arithmetica*, e che, diversamente da Adamo, richiama la sestadecima proposizione di Euclide, prendendo quattro linee proporzionali e non tre⁴.

Di conseguenza, quando l'Aquinate afferma che «sarebbe diffuso evidenziare ciò attraverso delle dimostrazioni geometriche, sia sufficiente manifestarlo *in numeris*», non rivela un particolare «acume intellettuale», ma sta semplicemente usando una circonlocuzione per riprendere delle intuizioni simili a quelle di Adamo e dell'Anonimo di Gauthier⁵:

sit igitur ortogonium altera parte longius cuius maius latus sit novem palmorum, minus vero quattuor; accipiatur autem linea media in proportione inter ea, que scilicet sit sex palmorum; quadratum huius linee erit equale predicto altera parte longiori⁶.

¹ ADAMO, *In De An.*, II, Pars 2, f. 33^v, n. 7.

² Si noti che Alberto ripete semplicemente lo stesso procedimento di Adamo per la *sexquialtera proportio* (*scil.* 9 6 4), e per la *sexquitertia* (16 12 9); cf. ALBERTO, *De anima*, II, 1, 5, pp. 71-72.

³ EUCLIDE, *Elementa*, VI, 16, p. 177, 152-156: «Si fuerint tres linee proporcionales, quod sub prima et tercia rectangulum continetur, equum erit ei quod a secunda quadratum describitur. Si vero quod sub prima et tercia continetur equum est ei quadrato quod a secunda producitur, ipse tres linee sunt proporcionales».

⁴ ANONYMI, *Lectura*, II, 3, pp. 167-168, 50-75, in partic. 70 ss.: «Similiter accipiuntur quattuor linee quarum prima excedat secundam in duplo, et secunda excedat ultimam quemadmodum octonarius excedebat binarium, et linea media inter illas duas in tali proportione se habeat ad utramque illarum sicut se habebat quaternarius ad octonarium et binarium, illa linea media multociens ut quater sumpta, ita quod augeatur vel fiat longior in quadruplo quam esset ante, erunt equales figure vel linee oblonge; et ita esset media rei inventio»; cf. EUCLIDE, *Elementa*, VI, 16, p. 177: «Prima et secunda maneant. Accipe autem quandam lineam secunde equalem et dispone eam terciam. Eam vero que tercia erat dispone quartam. Deinde ex premissa argumentum elicito. Habebis namque quattuor lineas proporcionales».

⁵ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 3, p. 79, 77 ss.

⁶ *Ibidem*

Sia il lato maggiore dell'*ortogonium altera parte longius* lungo 9 palmi, mentre il lato minore 4. La media in proporzione tra le due sarà di 6 palmi, il cui quadrato corrisponde al prodotto del lato maggiore con il lato minore dell'*oblonga*, ossia 36 palmi.

(*Paral.*). Nel complesso, questo modo di interpretare è confermato dalla posteriore *Sententia libri Metaphysicorum*. Ponendo Aristotele lo stesso *exemplum*, Tommaso riutilizza la prima proposizione del secondo libro di Euclide per derivare l'uguaglianza delle due figure geometriche. Poiché infatti ogni superficie dei lati di uguale distanza e degli angoli retti è contenuta da due linee, che concludono l'angolo retto, così che la superficie totale non è nient'altro che il prodotto di una di quelle nell'altra, allora troviamo il *quadratum* uguale alla superficie rettangola, quando troviamo la linea media in proporzione tra le due linee. Questo teorema può essere esplicitato con l'ausilio della sedicesima proposizione del sesto libro: date tre rette proporzionali A, B e C, poiché il prodotto di A con C è uguale al quadrato di B, dunque, il rettangolo contenuto da AC è uguale al quadrato di B. E questo teorema è ricavabile aritmeticamente: infatti, il 6 è il numero medio in proporzione tra 9 e 4, e il quadrato di 6 equivale al prodotto dei numeri estremi della proporzione, ossia 36¹.

(*Sent.*). In conclusione, come per i *magistri artium*, anche per l'Aquinate l'illustrazione dell'*exemplum* geometrico-matematico è lo strumento euristico necessario per comprendere ciò che afferma il Filosofo circa le due *diffinitiones* di «tetragonismus», e per conseguenza ciò che l'*auctor* intende chiarire rispetto alle *diffinitiones* di anima. In effetti, la prima *diffinitio* di *quadratum* (*scil.* «equale altera parte longiori») è una *diffinitio* «ratio conclusionis», come dimostra la quattordicesima proposizione del secondo libro di Euclide, mentre la seconda (*scil.* «medie inventio») è una *diffinitio* che mette in luce la «causam rei», in accordo alla sestadecima proposizione del sesto libro². D'altra parte, se Adamo, l'Anonimo di Bazán, l'Anonimo di Gauthier e Alberto Magno non dubitano del fatto che la seconda *diffinitio* ricercata dal Filosofo sia di fatto conseguita attraverso una *demonstratio propter quid*, ed evidenzi realmente la *causa* della *res* (*scil.* «causa demonstrante»), Tommaso, tornando in certo modo al fisicalismo di Averroè e di Riccardo Rufo³, ha uno sguardo

¹ Si veda il tipico uso della logica aristotelica, da parte dell'Aquinate, di variabili miste al linguaggio naturale; cf. ID., *In Metaphysicam Aristotelis* cit., III, 6, nn. 380-81.

² Cf. ID., *Sententia*, II, 3, p. 79, 88-100: «Hoc est ergo quod dicit quod, si queratur *quid est tetragonismus* (...) *equale altera parte longiori*, assignabitur talis *diffinitio* (...) *ratio conclusionis*, id est per *demonstrationem conclusam*. Si autem aliquis sic *diffiniat* dicens quod *quadratum* est *inventio medie* (...), sic *diffinit*, dicit *causam rei*».

³ Si veda la *solutio* alla *quaestio* corrispondente; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 301, 291-300: «Non enim intendit dicere [*scil.* Aristotiles] quod dicta *diffinitio* concludatur per *definitiones inferius ponendas*, sed dicit quod dicta *diffinitio* est *sicut conclusio*, id est quod *est similis definitioni quae est conclusio demonstrationis*. Et est *similitudo quantum ad hoc*, scilicet quod *sicut definitio que est conclusio dicit quid-est sive essentiam passionum solum in suo genere*».

epistemologicamente lucido. Infatti, quelli della geometria e della matematica non sono che *exempla*, perché la *diffinitio* di anima è la *diffinitio* di una *naturalis disciplina*, non delle *mathematicae*. Di conseguenza, il suo statuto epistemico non va oltre quello di un *signum*, incapace di esaurire la *ratio* di anima secondo le sue diverse *partes* o *potencie*¹.

(-). Nonostante le differenze nell'interpretazione dottrinale della *sententia* aristotelica, è tuttavia notevole, dal confronto con il campione di testimoni, osservare la prontezza e l'intelligenza con cui i *magistri*, Alberto e Tommaso, ricorrono alle *disciplinae* geometrico-matematiche per offrire una comprensione chiara e affidabile della *littera* del Filosofo. Ovviamente, è quasi inutile sottolineare che, nel fare ciò, procedono in accordo ai principi delle scienze particolari coinvolte nell'interpretazione, e che parlare di «cristianizzazione» di Aristotele, piuttosto che di «teologizzazione» è assurdo, se non folle. I commenti medievali ad Aristotele sono infatti testi scientifici, e anche le interpretazioni confessionali sono tutte condotte sul terreno della *ratio naturalis*.

h) *Homerum ex Homero e ex Aristarcho: lo sciendum come luogo di soluzione dei dubia*

31. Set sciendum est quod fantasia invenitur indeterminata in animalibus imperfectis, in animalibus vero perfectis determinata, sicut infra in III dicitur (...)².

Lo *sciendum* è sia un luogo di chiarificazione delle conoscenze necessarie per capire la *sententia* aristotelica sia, in un numero considerevole di casi, un luogo di soluzione dei *dubia* riscontrati dalla precedente tradizione commentaria. Come detto, il *Commentarium magnum* di Averroè ha un ruolo fondamentale nell'insorgere dei *dubia* relativi alla *sententia* del Filosofo per i commentatori del secolo XIII. E sebbene questa non sia una grande novità nello studio dell'esegesi dei commenti ai *libri* di Aristotele, è interessante notare che la *solutio* dei *magistri*, di Alberto e di Tommaso non è sempre identica: talvolta, alcuni si limitano a interpretare la *sententia* aristotelica attraverso l'apporto dei commentatori autorevoli, altri invece preferiscono ricorrere a un altro passaggio del *liber* commentato in cui viene determinata la soluzione del *dubium* precedentemente sollevato. D'altra parte, l'esegesi delle linee 413b 13-413b 32, in cui Aristotele affronta i cruciali problemi dell'unità dell'anima e della *separabilitas* delle sue *partes*, apportando alcune delle risposte più enigmatiche del *liber De anima*,

et non propter-quid, similiter dicta definitio solum dicit quid est anima in communi et non dicit propter-quid passionum animae». I corsivi sono miei.

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 3, p. 79. 100-105: «Attendendum est autem quod *hoc exemplum* quod inducitur est simile ei quod intendit circa animam *quantum ad aliquid*, scilicet quantum ad hoc quod demonstretur diffinitio anime, non autem quantum ad hoc quod demonstretur demonstratione dicente propter quid».

² ID., *Sententia*, II, IV, 90-100.

rappresenta un banco di prova importante tanto per i *magistri* quanto per Alberto e Tommaso. In effetti, per gli uni, la dichiarazione aristotelica dell'*inseparabilitas* secondo il luogo delle *potentiae* vegetativa e sensitiva, di contro alla *separabilitas* spaziale dell'*intellectus*, impone di leggere la *sententia* del Filosofo, scorgendovi un'ammissione esplicita dell'esistenza di una diversità sostanziale tra le *partes* dell'anima. Per gli altri, invece, la retta comprensione della *sententia* richiede che le parole di Aristotele siano intese secondo un altro significato. In effetti, il Teutonico sostiene che l'*intellectus* vada considerato come *substantia* esistente per natura prima della *corporeitas* e della *contrarietas*, ma che si unisca nonostante ciò al *corpus* come *forma*, mentre l'Aquinate legge le dichiarazioni aristoteliche, riferendole letteralmente alle *partes* dell'anima umana, suggerendo in ultima analisi che, per lo Stagirita, l'*intellectus* sia *separabilis* come semplice *potentia* dell'anima, e dunque che non sussista una *diversitas* sostanziale delle *partes* dell'anima, in quanto cioè siano considerate come *partes* dell'*humana*. In breve, l'esegesi delle linee analizzate, dimostra nuovamente il carattere duale dell'esegesi medievale ai *libri* di Aristotele: interpretazione letterale e dottrinale risultano inscindibili, e a un luogo in cui ci si sforza di interpretare il Filosofo secondo un preciso *sensus*, ne corrisponde un altro in cui si cerca di determinarne il pensiero semplicemente attraverso un passaggio più chiaro, o mediante l'interpretazione tradizionale di un'*auctoritas*.

(*Div. text.*). Evidenziato il modo della *demonstratio* di cui intende servirsi, Aristotele, secondo la *divisio textus* dell'Aquinate, comincia progressivamente a dimostrare la *diffinitio* di anima per mezzo di un'argomentazione di forma sillogistica simile a quella enucleata dai *magistri*:

(...) illud quod est primum principium videndi est viventium corporum actus et forma;
set anima est primum principium vivendi hiis que vivunt;
ergo, est corporis viventis actus et forma¹.

In base a questo schema argomentativo, il Filosofo fa due cose: 1) evidenzia la premessa minore, per cui l'anima è il «primum principium vivendi hiis que vivunt»; 2) evidenzia la premessa maggiore, in accordo a cui il «primum principium vivendi» è la *species*, vale a dire l'*actus* e la *forma* del *corpus vivens*, in corrispondenza del capoverso 414a 4². Ora, la prima parte macrodivisa, si divide ulteriormente in tre: i) vengono distinti i *modi* dei viventi, ossia l'*intellectus*, il *sensus*, il *motus* e la *quies*, l'*augmentum* e la *diminutio*; ii) viene dimostrato che l'anima è il *primum principium* della vita, in accordo a tutti i *modi*

¹ Cf. ID., *Sententia*, II, 3, p. 79, 109-115; cf. ADAMO, II, Pars 2, f. 33^v, n. 9; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 3, p. 169, 100-105: «Omne illud quo primo movetur corpus est materia vel forma ipsius; set anima est illud quo primo movetur corpus; ergo ipsa est forma vel materia corporis; set non est materia ipsius; ergo est forma ipsius. In hac autem ratione sic procedit actor, quia primo probat minorem; secundo probat maiorem et resumit minorem et infert conclusionem (414a4)».

² Cf. *ibid.*, p. 79, 117-120.

distinti, e quindi che l'anima è il «principium vivendi in omnibus», all'altezza del capoverso 413a 25¹; iii) viene chiarito il *modus* in cui le *partes* dell'anima precedentemente distinte si relazionano tra loro e in relazione al *principium* delle *operationes* della vita che è l'anima, al capoverso 413b 13².

(iii). La *divisio* di questa terza parte, benché in certo modo consequenziale, o incidente, anche secondo i *magistri artium*³, costituisce di fatto in tutti i loro commenti una specie di interruzione del procedimento argomentativo della *diffinitio* di anima, in cui Aristotele pone due delle *quaestiones* che aveva sollevato all'inizio del primo libro *De anima*: a) se ciascuna delle *partes* o *potentiae* sia l'anima *per se*, o sia soltanto una *pars* dell'anima; b) e ancora, posto che siano una *pars* dell'anima, se differiscano (o si separino) tra loro *secundum rationem*, o *secundum locum*, come aveva sostenuto Platone⁴. È stato osservato che alcuni commentatori, tra cui Riccardo, Adamo e Alberto, hanno già risolto peripateticamente la *quaestio* alla fine del primo libro, e che Tommaso l'ha affrontata e chiusa a suo modo all'inizio del secondo. Altri, come l'Anonimo di Gauthier e l'Anonimo di Bernardini, la risolveranno ora, o soltanto dopo⁵. Ma quello che importa qui è soprattutto chiarire come la risolvono in relazione al *textus* di Aristotele: infatti, è in corrispondenza di queste linee che possiamo, in

¹ Cf. *ibid.*, p. 79, 120-125; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 413a 25-413b 13, p. 77: «Unde et vegetabilia omnia videntur vivere: videntur enim in se ipsis habencia potenciam et principium huiusmodi, per quod augmentum et decrementum suscipiunt secundum contrarios locos (...). Animal autem propter sensum primum. Et namque que non moventur neque mutancia locum, habencia autem sensum, animalia dicimus, et non vivere solum (...). Nunc autem in tantum dictum sit solum quod est anima horum que dicta sunt principium et hiis determinata est, vegetativo, sensitivo, intellectivo, motu».

² *Ibidem*: «Tercio, manifestat quomodo se habent partes anime ad invicem secundum quas est principium operum vite, ibi: *Utrum autem unumquodque horum* etc. (413b 13)»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio nova*, 413b 13-15: «Utrum autem unumquodque horum est anima aut pars anime, et si pars, utrum sic ut sit separabilis ratione solum aut et loco?».

³ RICCARDO, *Sententia*, Pars secunda, pp. 303-304: «Hic inducit *partem incidentem*, in qua intendit *comparare operationes vegetativae et sensitivae et intellectivae ad invicem*, ut melius pateat eorum diversitas»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 5, p. 44: «In hac parte movet duas quaestiones incidentes iuxta predicta differentias anime. Et hec pars est praesentis lectionis»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 4, p. 177: «Probata minore rationis principalis que intenditur in hac parte, hic ponit actor dubitationes incidentes.».

⁴ RICCARDO, *Sententia*, p. 306: «Querit ergo primo utrum potentiae dictae sint animae sive partes ipsius animae aut non. Et habendo partem secundam huius quaestionis pro impossibili, supponit partem primam, quaerens ulterius, si sint partes animae, utrum distinguantur et definitione et loco, aut definitione solum»; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 34^r, n. 28: «Et sunt duae, quarum prima est utrum unaquaeque praedictarum differentiarum (...) sit anima secundum se, aut sit pars animae. Secunda est quod, (...) utrum sint differentes ad invicem secundum locum et secundum rationem, aut sint tantum differentes secundum rationem, indifferentem autem secundum locum (...)»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 5, p. 45, 38-41; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 4, p. 177, 5-10.

⁵ Cf. ID., *Lectura*, II, 5, q. 1, pp. 199 ss.; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, qq. 50-54, pp. 161-180; cf. ALBERTO, *De anima*, II, I, VII, 204a: «(...) sicut dixit Plato, et mentionem hujus fecimus in libro praecedenti in fine (...)».

generale, capire quale sia per loro la *sententia* del Filosofo sulla *vexata quaestio* dell'unità dell'anima. Nel capoverso successivo, ossia 413b 15, Aristotele, per tutti i commentatori, risolve le predette *quaestiones*¹. E tuttavia, in primo luogo, risolve la *secunda* (b), e solo in secondo luogo la *prima*, all'altezza del capoverso 413b 32 (a)². Inoltre, la parte in cui determina la *secunda quaestio*, si divide ancora in due: (b1) nella prima, risolve la *secunda quaestio*, chiarendo se le *partes* dell'anima si separino *secundum locum*; (b2) nella seconda, se si separino *secundum rationem*, alla linea 413b 29³.

(iii.b1). Ora, rispetto alla prima parte suddivisa, il Filosofo sostiene che, in alcune cose, è evidente che le *partes* dell'anima siano *inseparabiles secundum locum*, come la *vegetativa* e la *sensitiva*; in altre, invece, ossia *l'intellectiva*, la cosa risulta poco chiara e ancora dubbia⁴. Ed è il modo in cui, per i commentatori, *l'intellectiva* si separa dalle altre *partes* a determinare una cruciale diversità nell'interpretazione della *sententia* di Aristotele. In effetti, per Adamo, è evidente che *l'intellectus* si separi secondo la *substantia* dal *corpus* e dalle altre *partes* dell'anima, dal momento che *l'auctor* afferma che è un «aliud *genus animae*», come ricorda Averroè, e sulla base del *De anima* di Avicenna⁵. Ma una fondamentale restrizione esegetica sembra risultare piuttosto da Riccardo Rufo,

¹ ADAMO, *In De An.*, f. 34^r, n. 29: «Secundo cum dicit «De quibusdam quidem horum» (413b 15) prosequitur istas quaestiones determinando secundam ipsarum. Primam enim non determinat, quia supponit alteram partem ipsius quasi veram, super quam fundatur secunda»; cf. ANONYMI, *Lectura*, p. 177: «Et dividitur hec pars in duas: in prima movet actor questiones, in secunda terminat secundam questionem et per terminationem illius patet terminatio prime»; cf. ARISTOTELE, *Traslatio vetus*, 413b 15-32, p. 176: «De quibusdam quidem horum non difficile est videre, set quidam dubitationem habent. Sicut enim in plantis quedam separata videntur vivencia et divisa ad invicem, tamquam existente in hiis anima actu quidem una in unaquaque planta, potencia autem pluribus, sic videmus et circa alteras differencias anime accidere in incisionibus eorum que deciduntur (...)»; cf. ID., *Traslatio nova*, p. 82; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 83.

² ARISTOTELE, *Traslatio vetus* cit., 413b 32-34: «Quod autem quibusdam animalium omnia insunt hec, quibusdam vero quedam horum, alteris autem unum solum, hoc autem facit differenciam animalium».

³ ADAMO, *In De An.* cit., n. 29: «Illa autem pars in qua determinat secunduma dividitur in duas, in quarum prima dicit quod aliae partes animae ab intellectiva sunt inseparabiles secundum locum. In secunda, ibi, «Rationem autem» (413b 29), probat quod quamvis sint inseparabiles secundum locum, sunt tamen separabiles secundum rationem et definitionem»; cf. anche ANONYMI, *Lectura* cit., p. 179: «(413b 29) Deinde sequitur pars in qua probat Aristoteles illas potencias differre secundum rationem (...)»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 83, 25-30; cf. ARISTOTELE, *Traslatio vetus* cit., 413a 29-32: «Rationem autem alteras esse manifestum est. Ex eo namque quod sensitivum et opinativum alterum est, siquidem et sentire ab ipso opinare. Similiter autem et aliorum unumquodque dicta sunt»; cf. ID., *Tr. nova*, p. 82.

⁴ Su questi passaggi di Aristotele si veda specialmente Bernardo Bazán; cf. ARISTOTELE, *Traslatio vetus* cit., 413b 24-29: «De intellectu autem et perspectiva potencia, nichil adhuc manifestum est; set videtur anime genus alterum esse, et hoc solum contigit separari, sicut perpetuum a corruptibili. Reliquae autem partes anime manifestum est ex hiis quod non separabiles sunt, sicut quidam dicunt»; cf. *Tr. nova*, p. 82; cf. BAZÁN, *La Noétique de Sigier*, pp. 33-34.

⁵ ADAMO, *In De An.* cit., f. 34^r, nn. 32 e 35: «Et notandum quod vult Commentator animam dici aequivoce de intellectiva et de aliis, quod satis innuit Auctor per hoc quod *intellectivum est aliud genus animae ab aliis* (...). Et videtur

cioè ancor prima di Adamo (1245 ca.): Aristotele qui parla infatti delle «*substantiae* delle stesse *potentiae*» dell'anima, e non delle *potentiae* in quanto *partes* dell'anima nel solo uomo. In effetti, se si intendessero così le sue parole, ne seguirebbe il falso, dal momento che, se fossero *partes* dell'anima dell'uomo, l'*intellectiva* che, - come dice la *littera*, è un «*aliud genus animae*» -, coinciderebbe con l'*intellectus possibilis*, che per il filosofo cornico è 'operazionalmente' non *separabilis*, e dunque *corruptibilis* con il *corpus*. Di conseguenza, Aristotele deve intendere necessariamente l'*intellectiva* secondo la *substantia* e non come mera *potentia* o *pars* dell'«anima hominis»¹.

È allora interessante notare il modo in cui Tommaso formula la *secunda quaestio* e la 'sua soluzione' di Aristotele rispetto alle cose in cui la *separabilitas* secondo il luogo è "meno evidente". Infatti, nella formulazione della *quaestio*, l'Aquinate cura attentamente che il lettore, contrariamente a quanto aveva sostenuto Riccardo, intenda le parole aristoteliche, come se si riferissero proprio alle *partes* dell'anima dell'uomo («*puta cum omnia inveniantur in una anima sicut humana*»). Ancora, nella soluzione, al capoverso 413b 24, il Filosofo afferma che l'*intellectus* è un «*alterum genus animae*» non nel senso che è un'altra *substantia*, ma un «*alterum*» 'dalle altre *partes* dell'anima *humana*', e ancora, nel significato per cui solo l'*intellectus* si può separare dalle altre *partes*². Insomma, per farla breve, l'Aristotele del domenicano è un fautore dell'*anima intellectiva* dell'uomo in quanto cioè è una *pars separabilis*, e quindi una *pars subsistens*, non una *substantia separabilis*.

Inoltre, per Tommaso, l'*intellectus*, in accordo ad Aristotele, non è separabile «a corpore», ma «ab organo corporeo»: un'interpretazione, questa, che, come evidenziano René-Antoine Gauthier e

(...) posse ostendi vegetativam, sensitivam, et intellectivam *secundum substantiam differre*, cum illarum substantiarum virtutes sint diversae et opera egredientia ab ipsis virtutibus diversa - dico, secundum genus, ut vult Avicenna (...).

¹ Non intendo sostenere che Riccardo sia un «dualista», solo utilizzarlo come strumento per sottolineare la lettura dell'Aquinate, dunque sulla sua posizione si veda Jennifer Ottman; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda cit., p. 307, 450-459: «*Quod intelligat hoc de substantiis ipsarum potentialium et non de ipsis potentiis sub hoc esse tantum, scilicet secundum quod sunt partes animae hominis, patet, quia si intelligeret hoc de eis secundum quod sunt partes animae, diceret falsum. Potentia enim intellectiva secundum quod est pars animae hominis est intellectus possibilis. Et hic intellectus, sive haec potentia intellectiva, sub hoc esse, scilicet secundum quod est possibilis, non separabilis est, sed corruptibilis cum corpore*»; cf. J. OTTMAN, *Introduction. The relation of Soul to Body*, pp. 18-19.

² TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 83, 15-20: «*Secunda questio est: si unumquodque predictorum est pars anime, puta cum omnia inveniantur in una anima sicut humana, utrum hoc modo sint partes quod separentur ad invicem solum secundum rationem, ut scilicet sint diverse potencie, aut etiam separentur loco, utpote quod in una parte corporis sit sensitivum, in alia appetitivum et sic de aliis (...)*»; cf. *ibid.*, p. 84, 106-116: «*Et dicit quod de intellectus (...), id est speculativa, nichil est adhuc manifestum: nondum enim per ea que dicta sunt apparet utrum habeat aliquod organum in corpore vel distinctum loco ab aliis organis vel non distinctum; set tamen, quantum in superficie apparet, videtur quod sit alterum genus anime ab aliis partibus anime, id est alterius nature et alio modo esse habens, et quod hoc solum genus anime possit separari ab aliis partibus, vel etiam quod sit separatum ab organo corporeo, sicut perpetuum a corruptibili*».

Bernardo Bazán, l'Aquinate opporrà agli *averroistas* nel *De unitate intellectus*, ma verso la quale non avanza qui alcun tipo di pretesa¹. Ora, questo è vero, ma è altrettanto verosimile, confrontando l'interpretazione di Tommaso con quella di Riccardo, o di Adamo, che qui il domenicano stia già interpretando il *textus* aristotelico, in modo da escludere qualsiasi possibile 'opzione sostanzialista' del problema dell'unità dell'anima, sia dal lato di Averroè, sia dal lato dei *magistri artium*, per cui la *vegetativa*, la *sensitiva* e la *rationalis* vanno comunque dette *diversae substantiae*.

(*Sent.*). Del resto, se l'interpretazione dell'Aquinate e dei *magistri* cambia radicalmente in relazione alle cose in cui la *separabilitas* secondo il luogo delle *partes* dell'anima è meno evidente, la loro esegesi, e la sua modalità, coincidono abbastanza riguardo alle cose in cui la *separabilitas* secondo il luogo è più evidente. In effetti, secondo Aristotele, in alcune piante e in alcuni animali, la cui natura non richiede una grande complessità e diversità organica, l'anima è una *in actu* e molteplice *in potencia*, e quindi si può salvare *secundum totum* in ciascuna delle sue *partes*. Prova di ciò non sono soltanto le piante che, se divise, mantengono il principio dell'*augmentum* e della *diminutio*, ma anche alcuni animali, gli *anulosi*, le cui *partes* divise, e separate dal tutto, non solo presentano la *potencia* dell'*augmentum* e della *diminutio*, ma anche la *potencia motiva*².

Ora, in accordo al Filosofo, dove c'è il *motus* c'è anche il *sensus*, e dove c'è il *sensus* necessariamente si trova anche la *phantasia*³. Infatti, spiegano Alberto e Tommaso, ricorrendo alla sua *diffinitio* nel secondo libro *De anima*, la *phantasia* è il *motus* prodotto dalla ricezione del dato sensibile in atto⁴. E la ricezione del dato sensibile in atto, ossia la presenza del *sensus* e della

¹ Si veda l'apparato critico della Leonina e l'apparato delle fonti dell'Anonymous Bodley; cf. *ibid.*, p. 84, alla nota 95-96; cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 50, alla nota 170.

² TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 83, 33-45: «Dicit ergo primo quod *de quibusdam* partibus animae non est difficile videre utrum sint separabiles loco (...). Et ad ostendendum (...) praemittit similitudinem de *plantis*, quod quedam partes dive ab eis et separate ab aliis partibus videntur vivere (...), quod contigit *tamquam in unaquaque planta* anima sit una in actu et multiplex in potencia»; cf. *ibid.*, 60-65: «Et sic etiam videmus in aliis differentiis anime, sicut in *entomis decisis*, id est in animalibus que decisa vivunt, quia *utraque parcium* habet *sensum* (...), et etiam habet *motum secundum locum* (...)»; cf. anche ADAMO, *In De An.* cit., n 31: «Sicut est in *plantis* quod *planta* divisa per partes videntur illae partes divisae ad invicem vivere quamquam habentes actu eadem anima specie quam habuit totum, plures tamen in potencia, sicut fuit de tota, similiter in quibusdam animalibus *anulosis* quod cum dividuntur, videntur habere actu eadem anima specie quam habuit totum, cum habeant *sensum* et *motum secundum locum* (...)»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, II, 5, p. 44; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 4, pp. 178-179, 30-60; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 413b 16-20, p. 176.

³ ID., *Translatio vetus* cit., 413b 20-24: «Si autem *sensum*, et *fantasiam* et *appetitum*: ubi quidem *sensus* est, et *tristitia* et *leticia* est; ubi autem hec sunt, ex necessitate et *desiderium* est»; cf. *Translatio nova*, p. 82.

⁴ ALBERTO, *De anima*, II, 1, 7, p. 74: «Et *si habet sensum*, tunc oportet, quod habeat *voluptatem* et *tristitiam*, quoniam *sensus* conveniens ingerit *voluptatem* et *sensus* inconveniens ingerit *tristitiam*; et sic utrique pati inest *appetitus*. Haec autem sine *phantasia* esse non possunt, *quoniam motus a sensu factus est phantasia*, et nullo modo appetunt nisi

phantasia, è sempre accompagnata dalla percezione della *leticia* e della *tristitia*, in relazione a cui si desidera o si rifugge il sensibile recepto, ossia dall'*appetitum*. Di conseguenza, queste *partes* divise degli *anulosi* hanno la *vegetativa*, la *sensitiva*, l'*appetitiva* e la *motiva*, da cui risulta che le *partes* delle loro anime non si separano *secundum locum* nel *corpus* dell'animale¹.

D'altra parte, per tutti i commentatori, il caso delle piante *decisae* e degli *animalia anulosa* va considerato come *particularis*. In effetti, non in tutti gli animali, osserva l'Anonimo di Bazán, l'anima non si separa *secundum locum* nel *corpus*. Anzi, la *causa* di questo fenomeno naturale è che il *corpus* delle piante e di questi particolari animali è *uniformis* nel tutto e nelle *partes*. E ancora, l'*anima vegetativa*, per sua natura, segue la *materia* più della *sensitiva* e dell'*intellectiva*. Essendo dunque un'anima *diminuta* dal punto di vista della sua *spiritualitas*, in quanto cioè totalmente dipendente dal *principium corporeum*, conosce una moltiplicazione organica direttamente proporzionale alla *materia* a sua disposizione. Di conseguenza, la divisione delle piante e di certi animali non è una divisione reale («unde non dividitur in veritate»), perché la loro anima non si moltiplica secondo diversa *organa* e diverse *partes* del *corpus*, ma è tutta identicamente in tutte le *partes*².

Viceversa, in molti altri animali superiori, sottolinea l'Aquinate, le *potencie* particolari si separano chiaramente *secundum locum*: la vista è infatti nell'occhio, l'udito nell'orecchio, l'olfatto nelle narici e il gusto nella lingua e nel palato³. Pertanto, questa *inseparabilitas* spaziale risulta solo per la scarsa complessità organica presente in questi animali, in cui anche la natura delle *potenciae* deve essere ridimensionata, in particolare quella della *phantasia*, sulla quale Averroè e i *magistri artium* hanno già sollevato e risolto una *dubitatio*: come può la *phantasia*, una *potentia* degli *animalia perfecta*, che ha un proprio organo nel *corpus*, trovarsi in animali privi di complessità organica⁴?

per motum a sensu factum»; cf. anche TOMMASO, *Sententia* cit., p. 83, 67-80: «Et si est ibi sensus, necesse est quod sit ibi fantasia (fantasia enim nichil aliud est quam motus factus a sensu secundum actum, ut infra dicitur), et similiter si habet sensum pars decisa, necesse est quod habeat appetitum: ad sensum enim de necessitate sequitur leticia et tristitia sive delectatio et dolor (necesse est enim, si sensibile perceptum est conveniens, quod sit delectabile, si autem est nocivum, quod sit dolorosum)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 428b 10-17, p. 197: «(...) erit utique *fantasia* ipsa motus non sine sensus contingens neque non sencientibus inesse, et multa est secundum ipsam facere et pati habens (...)».

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, p. 83, 82-85.

² Si veda il *notandum* di grande interesse, per l'impiego della dottrina della *spiritualitas*, formulato dall'Anonimo di Bazán; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 5, pp. 47-48, 101-115 e 115-125.

³ *Ibidem*, pp. 83-84: «Set de quibusdam potenciis particularibus manifestum est quod distinguuntur loco: visus enim manifeste non est nisi in oculo, auditus in aure, olfactus in naribus, gustus in lingua et palato».

⁴ AVERROÈ, *Commentarium*, II, 20, p. 159, 45-50: «Sed tamen debes scire quod in quibusdam animalibus virtus ymaginativa semper est coniuncta cum sensu, non quando sensatum est absens; et est animal diminutum; in eis autem que sunt perfecta invenitur in absentia sensorum»; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 306, 440-445; cf. ADAMO, *In De An.*, n. 33: «Notandum est etiam secundum ipsum (...), quod differenter est imaginatio in ipsis et in animalibus perfectis. In ipsis

(Not.). La risposta dei *magistri* si limita spesso semplicemente a riprendere, *ex Aristarcho*, il *Commentarium* di Averroè. È dunque probabile che Tommaso stia semplicemente riprendendo questo modo di fare. Se tuttavia già nell'Anonimo di Bazán era presente un *ex homero*, in relazione alla *phantasia*, così nello *sciendum* dell'Aquinate la chiarificazione del *dubium* è operata in maniera uniforme al *textus* del terzo libro *De anima*¹:

*Considerandum autem et de imperfectis, quid movens est, quibus tactus solum inest sensus, utrum contingat fantasiam inesse hiis, aut non, et concupiscenciam. Videtur enim leticia et tristitia inesse, si autem hec, et concupiscenciam necesse. Fantasia autem quodomodo utique erit? Aut sicut moventur indeterminate, et hec insunt quidem, indeterminate autem insunt*².

In effetti, per Aristotele, c'è una *fantasia rationalis e determinata* di cui partecipano gli esseri razionali, e una *fantasia sensibilis*, propria di alcuni animali, che appartiene loro «indeterminate», non in quanto cioè immaginano qualcosa di distante, lo desiderano e si muovono di moto locale per conseguirla, ma in quanto si rappresentano, per il *sensus* del *tactus*, semplicemente il dato sensibile come conveniente o nocivo per loro. Ora, una simile *fantasia indeterminata* non richiede dunque un organo specifico del *corpus* per il suo perfezionamento e la sua determinazione *in actu*, dal momento che il *sensus* del *tactus* si trova uniformemente in tutte le *partes* dell'animale³. Di conseguenza, nelle *partes* di questi *animalia imperfecta*, assolutamente semplici, si può trovare la *fantasia*, senza che queste si separino organicamente *secundum locum* nel *corpus* dell'animale.

(-). In base al confronto dei testimoni, e all'analisi del contenuto dello *sciendum* dell'Aquinate, è allora ragionevole sostenere che, in questo caso, Tommaso stia riprendendo la soluzione al *dubium*

enim solum est imaginatio dum sensibilis est praesens; in animalibus enim perfectis invenitur imaginatio absentibus sensibilibus»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 5, p. 47, 92-100: «Et quia Aristotiles in libro De sensu et sensato dicit quod alicui inest sensus cui non inest fantasia, ideo notandum quod *duplex est fantasia* (...) que apprehendit per presentiam sensus, et loquendo de tali sequitur: cuicumque inest sensus, illi inest fantasia; et de tali loquitur. Alia est phantasia que non solum apprehendit per presentiam sensibilis, set per eius absentiam, et hec solum est in animalibus perfectis; et de tali loquendo, quibusdam inest sensus cui non inest fantasia; et hoc modo loquitur in libro De sensu et sensato».

¹ Si veda la penetrante ricostruzione di Bernardo Bazán nell'apparato delle fonti; cf. *ibid.*, alla nota 92; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 84, 92-100: «Set sciendum est quod *fantasia* invenitur *indeterminata* in animalibus imperfectis, in animalibus vero perfectis *determinata*, sicut infra in III dicitur, organum ergo aliquo determinatum fantasie attribuitur ad maiorem perfectionem sui actus, *non sine quo fantasie actus nullo modo esse possit sicut actus visus nullo modo potest esse sine oculo*». I corsivi sono miei e nell'analisi del corpo del testo cerco di specificare la semplice argomentazione analogica dell'Aquinate per renderlo più esplicito.

² ARISTOTELE, *Translatio nova*, 433b31-434a 5, p. 249.

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 84, 88-89: «Set primus sensus (qui est tactus) et necessarius animali est in toto».

sollevato da Averroè e dai *magistri*, precisandolo però attraverso la soluzione del problema presente nello stesso *textus* aristotelico. Lo *sciendum* presenta allora una duplice caratteristica esegetica, *ex aristarcho* ed *ex homero*. È tradizionale, e originale, in quanto costituisce una ripresa e una rielaborazione della *solutio* dell'Andaluso, ma è anche letterale e rispettosa del *textus* aristotelico, spesso dimenticato nei *notandum* dei *magistri artium*. Ancora una volta dunque è ragionevole supporre l'esistenza di un dualismo nell'esegesi tommasiana tra componente teorico-dottrinale e letterale dell'interpretazione, come evidenza specialmente anche la lezione delle linee 413b 24-29, in cui l'esegesi deve consentire tanto al *textus* aristotelico quanto alla *ratio* e, in ultima analisi, all'articolazione logica della *doctrina* individuata nella *littera* dal commentatore. In questo senso, il confronto con la *Sententia* di Riccardo Rufo assume, a mio avviso, un'importanza decisiva.

i) *Homerum ex Homero: lo sciendum come luogo di chiarificazione delle rationes aristoteliche*

32. Sciendum est autem quod, quamvis sanitate et corpore dicamur esse sani, tamen sanitas est primum quo sani esse dicimur (...)¹.

Occorre nuovamente sottolineare che lo *sciendum*, nei commenti di Tommaso, non si configura soltanto come un luogo di scioglimento dei principali *dubia* sollevati dalla tradizione commentaria precedente, ma anche, e soprattutto, come luogo di chiarificazione e di evidenziazione dei nodi argomentativi del *textus* aristotelico. In effetti, esattamente come Alberto Magno, e gli altri *magistri*, l'Aquinate avverte non solo la necessità di richiamare la *divisio textus* e la comprensione corretta della *littera* del Filosofo, ma anche il bisogno di spiegarne, una dopo l'altra, le *partes* argomentative fondamentali, esplicitandone e specificandone univocamente i *termini*, e in particolare il *terminus medio*, necessario alla deduzione della *conclusio*. I paralleli di questa modalità esegetica sono innumerevoli, e servirebbero inutilmente alla causa narvaéziana dell'esistenza di *principi a priori* che predeterminano la *lectio* del *textus*. In effetti, come ha sostenuto Ambroise Gardeil, la strumentazione logico-dialettica è impiegata prevalentemente come un *dispositivo* di comprensione testuale. Se non fosse così, la stessa evoluzione della *divisio textus* dalla lezione di Averroè e di Riccardo a quella di Adamo e dei *magistri* posteriori sarebbe impossibile. E ancora, l'Aquinate non avrebbe potuto mettere così in crisi, sulla base del *Commentarium magnum* alla *Physica*, il valore della *demonstratio* aristotelica della prima *diffinitio* di anima. In breve, sono le stesse differenze di divisione e di comprensione del *textus* nei vari commentatori a doverci illuminare sulla vera natura di questi procedimenti esegetici. Ma, come ha evidenziato Bernardo Bazán, l'obiettivo principale dei *magistri*

¹ ID., *Sententia*, II, 4, p. 85, 203 ss.

impegnati nell'attività di commento è quello di spiegare e far comprendere al lettore, in maniera chiara e univoca, quella che è, ovviamente secondo le loro capacità e il loro proprio intendimento, la *vera sententia* del Filosofo. Nel fare questo, come suggerito, sono dunque certamente originali, ma pur sempre in qualità di interpreti di una *littera* verso cui la loro esegesi non può esimersi dal convergere.

(*Div. text.*). Secondo Riccardo Rufo, nel capoverso 414a4, già in cerca delle *diffinitiones* appropriate a ciascuna delle *partes* dell'anima, il Filosofo intende capire se le *partes* o *potentiae* dell'anima, vale a dire la *vegetativa*, la *sensitiva* e la *rationalis*, siano convenienti nel *genus* o no¹. Questa *pars*, in accordo al filosofo cornico, si divide in due: nella prima, che si colloca all'altezza delle linee 414a 27-28, Aristotele dimostrerebbe che le *partes* convengono nel *genus* «actus corporis», nella seconda invece che, in quanto, come sostiene Averroè, le *potentiae* dell'anima non sono sussunte *univocatae* nel *genus*, devono convenire nel *genus* in un altro modo²; e si tratta ora del capoverso 414a 29, lo stesso a partire dal quale, secondo l'interpretazione dei *magistri* posteriori a Riccardo, in realtà Aristotele comincia a determinare le *potentiae* dell'anima³.

Per contro, dunque, secondo Adamo, l'Anonimo di Bazán, l'Anonimo di Gauthier e l'Aquinate, il Filosofo non sta ancora cercando le *diffinitiones* appropriate a ciascuna *pars* dell'anima, ma sta piuttosto dimostrando la prima *diffinitio*, vale a dire la definizione *commune* di anima, mediante una seconda *diffinitio*, cioè quella evidenziata ed epilogata alle linee 413b 9-13 (*scil.* «nunc autem in tantum dictum sit solum quod est anima horum que dicta sunt principium et hiis determinata est, vegetativo, sensitivo, intellectivo, motu»). È stato già osservato più volte, nelle occorrenze precedenti, lo schema argomentativo di questa *demonstratio*. Secondo Adamo⁴, la dimostrazione aristotelica si

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, p. 308, 471-475: «Hic inducit tertiam partem, in qua intendit inquirere utrum dictae potentiae sint convenientes in genere aut non; et dividitur in duas partes, in quarum prima ostendit quod conveniunt in genere ut in eo quod est «actus corporis» etc. (414a 27-28). In secunda ostendit qualiter conveniunt in genere eodem, scilicet ibi: «Potenciarum quidem animae (414a 29)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 414a4-414a 27-28, p. 177: « Quoniam autem quo vivimus et sentimus dupliciter dicitur (...). Quod quidem igitur actus quidam est et ratio potencia habentis esse huiusmodi, manifestum est ex hiis»; cf. *ibid.*, 414a 29-30, p. 192: «Potenciarum autem anime que dicte sunt, aliis quidem insunt omnes, aliis autem quedam harum, quibusdam vero una sola».

² Cf. ID., *Sententia*, II, p. 309: «Potenciarum autem anime (414a 29). Hic intendit ostendere qualiter conveniunt potentiae dictae in genere eodem (...) non penitus univocata sunt in genere quod est actus corporis, etc., sed aliquo modo secundum prius et posterius»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 30, p. 173, 15 ss.

³ Cf. per esempio ANONYMI, *Lectura*, II, 5, p. 193: «Potenciarum anime que dicte sunt etc (414a 29). In precedentibus determinatum est de anima in communi; in parte ista intendit determinare de partibus et potenciis anime».

⁴ ADAMO, *In De An.*, II, Pars 2, f. 34, n. 38: «Cosequenter cum dicit, «Quoniam autem vivimus» (414a 4), probat maiorem ipsius syllogismi quod est in principio, scilicet «illud quo primo movetur corpus physicum etc., et coniungit ei minorem, ex quibus infert conclusionem principalem»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 414a 4-14, p. 176-177: «Quoniam autem quo vivimus et sentimus dupliciter dicitur, sicut quo scimus. Dicimus autem hoc quidem scienciam,

compone di una premessa minore, evidenziata appunto alle linee 413 a 26-413b 13, di una premessa maggiore, - che qui, al capoverso 414a4, Aristotele prova -, e infine di una *conclusio principalis*, che viene inferita dalla congiunzione della maggiore con la minore precedentemente provata. Tuttavia, il *textus* aristotelico è ancora più articolato, e, a questa argomentazione, se ne aggiunge un'altra, al capoverso 414a 14, con cui l'*auctor* ricava finalmente la *diffinitio commune* (*scil.* «anima est actus corporis»)¹; e da cui inferisce subito dopo, in corrispondenza del capoverso 414a 19, un *corollarium* riguardante le *opiniones* dei predecessori valutate nel corso del primo libro².

Nonostante l'articolazione faticosa, questa *divisio* sembra aver goduto di un certo successo tra i commentatori. In effetti, non solo l'Anonimo di Gauthier sembra riprendere perfettamente sia le macro sia le micro partizioni della *divisio* di Adamo³, ma anche Tommaso, che ne riassume le *partes* principali nella sua *divisio* del *textus*, secondo cui, circa la *demonstratio*, il Filosofo fa quattro cose, e infine, dalla *veritas demonstrata*, trae ulteriori *conclusiones* (*scil.* il «corollarium»):

Primo ponit maiorem, dicens quod *quo vivimus et sentimus dicitur dupliciter* (414a 4). Secundo ibi: *anima autem hoc* etc., ponit minorem propositionem (414a 14). Tercio ibi: *quare ratio quedam* etc., ponit conclusionem (414a 13); et pendet usque huc constructio ab illo loco: *Quoniam autem quo vivimus* etc. (414a 4). Quarto ibi: *Tripliciter enim dicta substantia* etc., ostendit conclusionem sequi ex premissis (414a 14). Deinde cum dicit: *Et propter hoc bene opinantur* etc., inducit quasdam conclusiones ex premissis (414a 19)⁴.

illud autem animam; in utroque enim horum dicimus scire. Similiter autem et quo sanamur, aliud quidem sanitas est, aliud autem in parte quadam corporis aut in toto. *Horum autem scienciaque et sanitas forma est et species quedam et ratio et ut actus susceptivi est*, hec quidem scibilis, illud autem sanativi. Videtur enim in pacienti et dispositio activorum inesse actus (PM). *Anima autem esse hoc quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primum* (Pm). *Quare ratio quedam erit et species, set non materia et subiectum* (C)». I corsivi e i simboli sono miei.

¹ Cf. ID., *In De An.*, II, n. 41: «Tripliciter autem dicta substantia» etc. (414a 14). Monstrato quod anima est forma corporis physici, hic intendit ostendere quod est actus corporis physici etc»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 414a 14-19: «Tripliciter enim dicta substantia, sicut diximus, quorum hoc quidem species, illud vero materia, aliud autem ex utrisque, horum autem materia quidem potencia, species autem actus, postea ex utrisque animatum: non enim corpus est actus anime, set ipsa corporis cuiusdam».

² Cf. *ibid.*, n. 42: «Consequenter cum dicit, «Et propter hoc» (414a 19), infert quoddam corollarium ex eo quod iam conclusum est, anima esse actum corpus, manifestum»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 414a 19 ss.: «Et propter hoc bene opinantur quibus videtur neque sine corpore esse neque corpus aliquod animam (...)».

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 4, p. 180, 94-100: «*Quoniam autem quod vivimus*. (...) hic intendit actor probare maiorem et resumit minorem et infert conclusionem. Maior autem est quod illud quo primo movetur corpus est materia vel forma illius. Et dividitur pars illa in duas: in prima probat actor maiorem istam; in secunda resumit minorem et infert conclusionem, cum dicit: *Animam autem esse hoc* (414a 12)»; cf. *ibid.*, p. 181, 135-140.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 85-86, *passim*. La semplificazione dei passi è mia.

Infatti, come nella *divisio* di Adamo, l'*auctor* pone: 1) la maggiore dell'argomentazione sillogistica; 2) la minore, a cui aveva già fatto riferimento alle linee 413a 26-413b 13¹; 3) e dunque, la *conclusio* della *demonstratio*, la cui costruzione prosegue e dipende dal capoverso 414a 4². Tuttavia, esiste anche una fondamentale differenza tra le due *divisiones*, dal momento che, dove per i *magistri* il Filosofo si limitava ad aggiungere un'altra argomentazione da cui ricavare la *diffinitio commune*³, per l'Aquinate sta invece evidenziando che la *conclusio* segua effettivamente dalle premesse («ostendit conclusionem sequi ex premissis»). Di fatti, mentre i *magistri* non dubitano dell'apoditticità della *demonstratio* aristotelica, Tommaso ritiene che essa sia un'argomentazione *a posteriori* della *scientia naturalis*, ossia che proceda da ciò che è più noto *quoad nos* a ciò che è più noto *simpliciter* e *secundum naturam*. Si tratta cioè dello statuto epistemologico della seconda *diffinitio* (*scil.* «anima est horum que dicta sunt principium») che, per come la vede l'Aquinate, è più universale e confusa della prima (*scil.* «actus primus corporis»), dal momento che l'anima è *principium* perché è *actus primus*, e non *actus primus* perché *principium*. Infatti, la nozione di *principium* è più universale e confusa di quella di *actus*, potendo significare non solo la *forma*, ma anche la *materia*, e dunque non solo l'anima, ma anche il *corpus*. Di conseguenza, Aristotele deve aggiustare il tiro della *demonstratio*, evidenziando che, dalla seconda *diffinitio*, segua effettivamente la prima; e quindi, che l'anima sia un *principium* non nel senso del *corpus*, ma della *forma* o *species*.

(*Sent.*1). La premessa maggiore, per gli altri commentatori, e per Tommaso, è allora la seguente: ciò per cui viviamo e sentiamo si dice in due modi, ossia come *forma* o come *materia*⁴. Ora, Aristotele si serve di alcuni esempi già stressati da Averroè, vale a dire la *scientia* e la *sanitas*,

¹ Cf. ID., *Sententia*, II, p. 85, 195- 200: «Secundo ibi: *anima autem hoc* etc., ponit minorem propositionem. Et dicit quod anima est *primum quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus*. Et referuntur hec quatuor ad quatuor genera vite de quibus superius fecerat mentionem (...); cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 413a 26-413b 13, p. 78.

² Si veda il testo corrispondente della *Nova*; cf. ID., *Translatio nova*, 414a 4-28, p. 82.

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 4, p. 181, 135-140: «Sequitur pars: *Tripliciter enim dicta substantia* (414a 14), in qua probat quod anima est actus corporis phisici etc., et per conclusionem iam probatam probat hoc sive infert hoc»; cf. anche TOMMASO, *Sententia* cit., pp. 85-86, 220-235: «Quarto ibi: *Tripliciter enim dicta substancia* etc. (414a 14), ostendit conclusionem sequi ex premissis. Non enim videbatur magis sequi de anima quod sit forma quam de corpore, cum utroque vivere dicamur; unde ad perfectionem predictae demonstrationis subiungit quod, cum substancia dicatur tripliciter (...), scilicet de materia et forma et composito ex utrisque (...), *set* magis anima est *actus corporis* alicuius, corpus autem est in potencia respectu anime. Et ideo, cum sequatur ex predicta demonstratione quod vel corpus vel anima sit species, et corpus, ut nunc dictum est, non sit species anime, <relinquitur> quod anima sit species corporis».

⁴ ID., *Sententia*, II, 4, p. 85, 175-177: «Primo ponit maiorem, dicens quod *quo scimus et sentimus dicitur dupliciter*, scilicet altero sicut forma et altero sicut materia, *sicut et quo scimus* dicitur dupliciter (...); cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 38: «Et primo innuit probationem maioris sic: Sicut illud quo scimus et sanamur dupliciter est, unum scilicet ut materia (ut cum scimus anima et sanamur membro), aliud ut forma (ut cum scimus scientia et sanamur sanitate)».

che si dicono sia dell'anima sia del *corpus*, e tuttavia di uno come *forma* e dell'altro come *materia*¹. D'altra parte, l'Andaluso, nella sua spiegazione della premessa, faceva valere un principio *ad hoc* per spiegare questo passaggio, principio assunto come evidente per sé da Aristotele, cioè: «*omnis actio que attribuitur alicui enti propter aliqua duo, necesse est ut unum eorum sit materia et aliud forma*». Tuttavia, nessun *magister* del pool di testimoni considerato sembra spiegare il *textus* in questo modo, dal momento che sono gli *exempla* nel *textus* aristotelico a giustificare la maggiore dell'argomento:

Circa primam partem sic procedit dicens. Et primo manifestat quod quo vivimus dicitur dupliciter, dicens quod quo vivimus dicitur dupliciter *sicut quo scimus et quo sanamur*. Nam quo scimus uno modo est ipsa scientia tanquam principium formale, alio modo quo scimus est sicut anima suscipiens huiusmodi scientia, sive mediante qua suscipimus scientiam².

Nessun *principio a priori*, dunque, guida la spiegazione, ma la *littera*, come risulta anche dalla *sententia* dell'Aquinate, che si serve di una parentetica non al fine di evidenziare il celebre «principio scolastico», secondo cui l'*actio* è nel *patiens* e non nell'*agens* (*scil.* «*actio est in patiente et non in agente*»), rievocato dagli interpreti moderni di Aristotele³, ma di spiegare i *verba* aristotelici uno per uno, esattamente come sosteneva Martin Grabmann all'inizio del Novecento:

(ideo autem dicit «sanabile» et «scientificum» ut ostendat aptitudinem in subiecto ad tales formas: semper enim *activorum actus*, id est forme que inducuntur ab agentibus in materia, videntur esse *in patiente et disposito*, id est in eo quod est natum pati per actionem agentis (...) ad consequendum finem passionis, scilicet forma ad quam paciendo perducitur)⁴.

L'*auctor* dice «sanabile» e «scientificum» per evidenziare che l'«*activorum actus*» si trova «in patiente et disposito», ossia in ciò che è in potenza e suscettibile di tradursi in atto per l'azione

¹ Si veda il modo in cui il Cordovano analizza le argomentazioni di Aristotele; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 24, [pp. 163-165], pp. 163-63, 18-32: «Et dixit: *Et quia illud per quod vivimus et sentimus*, etc. Idest, et quia manifestum est per se quod actio (...) virtutum anime attribuuntur nobis per duo, quorum unum est per ipsam virtutem, et aliud per habens illam virtutem; v. g. quod sensus attribuitur nobis per sensum et per ipsum sentiens (...); et similiter in scientia quandoque dicimus quod scimus per scientiam, et quandoque per animam, que est virtus habens scientiam; et similiter de omnibus virtutibus animati (...). Et cum posuit hanc propositionem pro manifesta per se et per inductionem, incepit ponere aliam propositionem»; cf. *ibid.*, p. 165, 55-60: «Et dixit: *anima autem est illud per quod vivimus*, etc. Sed non propalavit nisi quasdam istarum propositionum, et disimit quasdam quia erant manifeste».

² ANONYMI, *super II-III*, II, 6, p. 56, 20-25.

³ Non si riscontra l'esistenza di questo «enunciato scolastico» tra gli «scolastici»; cf. ARISTOTELE, *L'Anima*, a c. di G. Movia, Milano 2001, p. 268, alla nota 46.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 4, p. 85, 187-195; cf. ID., *Translatio nova*, 414a 10-11, p. 82.

dell'agente, per il quale è condotto a conseguire il «finem passionis», cioè la *perfectio* e la *forma*. Così, dunque, ossia per mezzo dei *verba* aristotelici, i *magistri* e Tommaso sono portati a sostenere che viviamo e sentiamo in due sensi, nel senso cioè dell'*agens* e del *paciens*, di cui è lo stesso Filosofo ad evidenziare l'*aptitudo* e la *potentia* nei confronti dell'*actus*, in vista della determinazione dell'anima come *forma* piuttosto che come *materia*¹.

(*Sent.*2). La premessa minore, per la maggior parte dei commentatori, e anche per l'Aquinate, è stata già dimostrata nelle linee precedenti. Questo dato testuale ha tanto peso per Adamo di Buckfield, che non sente neanche la necessità di spiegare la celebre *littera* aristotelica (*scil.* «animam autem esse hoc quo vivimus et sentimus et movemur et intelligimus primum»)². L'*auctor* non fa altro che congiungere la minore con la maggiore appena evidenziata. Ora, però, questo non significa che Adamo imponga una struttura *a priori* alla *littera*, ma appunto solo che questa premessa è stata già ampiamente dimostrata dal Filosofo, sia per la *vegetativa* sia per la *sensitiva* sia per la *rationalis*. Dunque, al *magister*, che ha evidentemente anche motivi pedagogici nel *legere* o nel redarre la sua *sententia*, è sufficiente dire così. Viceversa, non lo è per l'Anonimo di Gauthier, che chiarisce tutto ciò che è chiaribile (evidentemente per appianare il più possibile la comprensione in classe), e non lo è per l'Anonimo di Bazán³, così come per Alberto e per Tommaso, nonostante non stiano facendo lezione direttamente. Le loro spiegazioni sono le più chiare possibili e le più aderenti possibili alle parole di Aristotele. Alberto si rivolge addirittura al lettore con un espediente retorico:

Dicimus enim interrogati, quo scimus, quoniam *scientia* scimus, et aliquando dicimus, quoniam *anima* scimus; *utroque enim istorum dicimus nos scire. Similiter autem* interrogati, *quo sanamur*, dicimus, quoniam sanamur sanitate, et quod sanamur oculo vel pectore. *Sed* quando dicimus, quod scimus *scientia* vel sanamur *sanitate*, significamus *formam* et *actum* primum *et id quod est ratio sanitatis in eo quod suscipit scientiam et sanitatem* (...). Et similiter, cum dicimus, *quod anima vivimus*, anima est *actus* et *forma ratio vitae viventis corporis secundum omnia principia superius enumerata. Similiter ipsa est, quo sentimus et intelligimus*⁴.

¹ Si veda il rilievo sulla premessa maggiore e la premessa minore di Riccardo Rufo; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, pp. 308-309, 485-487: «Ad planiorem autem intellectum maioris et etiam minoris distinguit 'quo' dici dupliciter, scilicet aut quo sicut forma aut quo sicut efficiente, ut patet animam dici quo vivimus sicut forma».

² Si consideri anche la possibilità che il *magister* stia seguendo i rilievi di Averroè; cf. ADAMO, *In De An. cit.*, n. 39: «Qua probata coniungit ei minorem prius probatam cum dicit, «animam autem» (414a 12)»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 24, p. 165, 55: «Sed non propalavit nisi quasdam istarum propositionum, et disimit quasdam quia erant manifeste».

³ Cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 6, pp. 58-59, 87-95; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 4, p. 181, 125-135.

⁴ ALBERTO, *De anima*, II, 1, 9, pp. 77-78.

Come dice Isabelle Moulin, Alberto fa, in certo modo, «rivivere» il *textus* aristotelico al suo lettore¹. È vero, ma senza bisogno di «tradirlo»². La *vetus* non ripete forse più volte «dicimus»? E ancora non dice «vivimus», «sanamur»? Per cosa dunque diciamo che conosciamo, e per cosa che abbiamo la salute? La *scientia* e l'anima, la *sanitas* e il *corpus sanus*. Ma quando diciamo che sappiamo per la *scientia* e siamo sani per la *sanitas*, diciamo anzitutto la *forma* e l'«actum primum», ossia ciò che, indubbiamente, per Aristotele, è la «ratio in eo quod suscipit scientiam et sanitatem». E allora, quando rispondiamo, interrogati, diciamo in primo luogo l'anima, che è «quo vivimus», «quo sentimus», «quo intelligimus». Ed è la stessa spiegazione che si trova in Tommaso, dove il *lector* non si rivolge più al suo interlocutore, ma scrive impersonalmente e astrattamente, come ricorda René-Antoine Gauthier.

(*Not.*). Lo *sciendum* dell'Aquinate è allora un semplice chiarimento della *propositio minor* del Filosofo. Si deve sapere («sciendum est»), che benché diciamo qualcosa essere *sanus* per la *sanitas* e per il *corpus*, tuttavia la *sanitas* è il *primum* per cui diciamo che qualcosa è *sanus*. In effetti, non diciamo che qualcosa è *sanus* a causa del *corpus*, se non in quanto è ciò che è suscettibile e adatto a ricevere la *sanitas*. Similmente, la *scientia* è il *primum* per cui diciamo che qualcuno è *sapiens*; e dunque, allo stesso modo, non diciamo che qualcosa vive per il *corpus*, se non in quanto ha l'anima, che è dunque è il *primum* «quo vivimus», «quo sentimus», «quo intelligimus»³.

(*Sent.* 3-4). Se dunque ciò per cui viviamo, sentiamo e intendiamo si dice in due modi, come ciò per cui siamo *vivi*, *sani* e *sapientes*, e ciò 'in cui' lo siamo, e quindi, come *forma*, o come *materia*; e l'anima è il *primum principium* per cui siamo *vivi*, *sani* e *sapientes*, allora l'anima sarà ciò per cui viviamo, sentiamo e intendiamo come *forma*, non come *materia*. Una *conclusio*, questa, che, come detto, non è sufficiente, dal punto di vista dell'Aquinate, perché, da questa *demonstratio*, non sembra seguire che l'anima sia *forma* piuttosto che *corpus*. In effetti, entrambi sono *principium*, sia la *forma* sia il *corpus*. Di conseguenza, il Filosofo deve ancora dimostrare che l'anima sia *species* del *corpus*, ricorrendo alla triplice *divisio* della *substantia*⁴. Questo tipo di analisi del *processus* di Aristotele è,

¹ Cf. I. MOULIN, Commenter au Moyen Âge: entre écrire et réécrire, transcrire et prescrire, in Commenter au Moyen Âge cit., pp. 7-14.

² Di certo l'elegante spiegazione del Teutonico, nel capitolo VIII, della dottrina dell'*umbra intelligentiae* non si trova nella *Translatio vetus*, così come neanche il mito «de igne» attribuito a Socrate e agli Stoici, cionondimeno sono stati già osservati i numerosi obiettivi delle *disciplinae philosophicae* nell'*ordo fratrum praedicatorum*, e ancora sono noti gli *standard* stilistici prefissati da Umberto di Romans; cf. UMBERTO DI ROMANS, *Expositio regulae* cit., cap. CLII, p. 464: «In doctoribus scripta conficientibus requiritur quod talem gratiam habeant in scribendo quod instruant, quod delectent, quod moveant, quod reddant lectores scriptorum suorum benevolos, attentos, dociles»; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 1, 8, pp. 76-77.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, p. 85, 203-213.

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 85-86, 220-235.

come osservato, un tratto specifico tanto dell'esegesi dei *magistri* quanto dell'esegesi di Averroè. Non c'è dunque alcun «acume critico» particolare nell'esegesi di Tommaso che non derivi dalla *via interpretationis* caratteristica del suo contesto storico. D'altra parte, qui non sembra servire, come nei passaggi della *Sententia libri physicorum*, a chiarire il valore soltanto probabile delle *rationes* di Aristotele sull'incessabilità del *tempus*¹, ma solo a spiegare l'articolazione del *textus* all'altezza del capoverso 414a 14, nell'economia della *constructio* che dipende dal luogo 414a 4. Nessun «criticismo», dunque, ma il tentativo di mettere in luce perché la *littera* del Filosofo si articoli nel modo in cui è articolata, attraverso un quadro dello statuto epistemologico della *demonstratio* della *diffinitio* di anima che proviene forse dal *Commentarium* alla *Physica* di Averroè; e questo è il modo in cui, secondo probabilità, suggerirei di intendere il delicato tema dell'interpretazione tommasiana dei primi capitoli del secondo libro *De anima* di Aristotele.

(-). Sulla base del confronto con il campione di testimoni selezionati, in questo *sciendum* della *Sententia*, l'Aquinate è allora soltanto interessato a spiegare la *propositio minor* della *demonstratio* aristotelica, secondo delle modalità paragonabili a quelle del *De anima* di Alberto, impegnato a specificare, come del resto lo stesso Riccardo Rufo, che l'anima è *principium* non nel senso della *materia*, e di ciò che è *in potentia*, ma della *forma* e di ciò che è *in actu*. Mentre però gli altri commentatori non hanno messo in luce allo stesso modo il *background* epistemologico della *demonstratio* del Filosofo, Tommaso l'ha fatto, ricostruendo il *modus* di dimostrare della *scientia naturalis*, e l'*intelligentia* del *textus* ne risente. A mio avviso, ne risente però non in quanto *principi a priori* vengano fatti valere nella conoscenza del *textus*, ma viceversa, in quanto la stessa *littera* di Aristotele richiede dei *dispositivi* di comprensione logica, dottrinale e teorica, per essere intesa e spiegata decentemente. In tal modo, l'esegesi tommasiana nei commenti risulta comunque sempre scientifica e confessionale, fedele e originale: due componenti, queste, ineliminabili, e che non si contrappongono mai, contribuendo invece a formare l'interpretazione complessiva del Filosofo.

¹ Cf. ARISTOTELE, *Physica. Traslatio Vetus*, 222a 30-222b 1, p. 185, 15-20 (AL VII/1): «An igitur deficiet, an non. si quidem semper est motus? (...). Manifestum est quod sicut motus, sic et tempus est; si quidem enim idem et unus motus fit aliquando, erit tempus unum et idem. si autem non. non erit. Quoniam autem ipsum nunc finis et principium temporis est. sed non eiusdem. sed preteriti quidem finis principium autem futuri (...). sic et tempus semper in principio et fine (...). Et non deficiet: semper enim in principio est»; cf. TOMMASO, *Expositio Physicorum* cit., IV, cap. XIII, l. 21, n. 6, pp. 217-218: «Secundum igitur opinionem eius, motus nunquam inceptit, *neque deficiet* (...). Ulterius concludit ex premissis, quod quia nunc est principium et finis temporis, tempus nunquam deficiet: quia tempus non potest accipi sine nunc (...), et nunc est principium temporis: unde tempus semper est in sui principio. Quod autem est in sui principio non deficit: unde tempus non deficiet. Et eadem ratione potest probari quod tempus non inceptit secundum quod nunc est finis temporis. *Sed haec ratio procedit supposito quod motus semper sit*, ut ipse dicit. Hoc enim supposito, necesse est dicere quod quodlibet nunc temporis sit principium et finis (...).».

j) *Homerum ex argumentatione: la quaestio sulla distinzione delle potencie dell'anima*

33. Sciendum est circa primum quod, cum omnis potencia dicatur ad actum proprium, potencia operativa dicitur ad actum qui est operatio; potencie autem anime sunt operative (...); unde necesse est secundum diversas operationes anime accipi diversitatem potenciarum (...)¹. 34. Circa secundum sciendum est quod supra Aristoteles (...) distinxit ipsum vivere secundum gradus vivencium et non secundum operationes vite (...)².

La *quaestio* relativa al numero delle *potencie* dell'anima, e al modo in cui si distinguano, non caratterizza soltanto le *Summae* e i *Tractatus* psicologici della prima metà del secolo XIII, ma anche la produzione commentaria aristotelica³. In effetti, come attesta il *De anima et de potenciis eius* di un anonimo *magister*, già verso il 1225 era consuetudine, alla facoltà delle arti, confrontare e problematizzare l'*enumeratio* delle *potencie* dell'anima offerta da Aristotele con quelle presentate dai suoi commentatori autorevoli, o da lui stesso, in diversi punti del *De anima*⁴. Del resto, è stato proprio il Filosofo il primo a introdurre tre diverse *divisiones* delle *potencie* dell'anima: 1) una *tripartita*, in corrispondenza delle linee 415a 1-15 (*scil.* potenza vegetativa, sensitiva, razionale); 2) una *quadripartita*, in prossimità del capoverso 413b 13 (*scil.* vegetativa, sensitiva, intellettuale e motiva); 3) e una *pentapartita*, presente in diversi luoghi, ma rinvenuta principalmente all'altezza del capoverso 414a 31 (*scil.* vegetativa, sensitiva, appetitiva, motiva secondo il luogo e intellettuale)⁵. E dunque, i *magistri artium*, alle prese con la spiegazione del *textus*, non possono di fatto ignorarla.

¹ Cf. ID., *Sententia*, II, 5, p. 88, 43-49 ss.

² Cf. *ibid.*, p. 89, 121-127 ss.

³ Si vedano alcuni dei contributi principali; cf. O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^e et XIII^e siècles*, I, Louvain - Gembloux 1942, pp. 399-424; cf. P. MICHAUD-QUANTIN, *Les puissances de l'âme chez Jean de la Rochelle*, in «Antonianum», 24 (1949), pp. 489-505; cf. ID., *Le traité des passions chez saint Albert le Grand*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 17 (1950), pp. 90-200; cf. D. A. CALLUS, *The Powers of the Soul. An early unpublished text*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), pp. 131-170; cf. R.-A. GAUTHIER, *Le Traité De Anima et De Potenciis eius d'un Maître ès Arts*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), pp. 3-19; cf. BAZÁN, *Étude Doctrinale du Commentaire*, in *Sententia super II et III De Anima* cit., praef., pp. *45 ss.

⁴ ANONYMI, *De anima et De Potenciis eius*, II, p. 30, 65-70: «Potencie anime sunt quinque secundum Aristotelem; ait enim: «Potencias dicimus esse vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum». Secundum Avicennam sunt tres, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis (...). Set queritur. Pense quid distinguantur potencie anime?»; cf. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, I, 5, ed. Van Riet, Louvain 1972, pp. 79-80: «Dicemus igitur quod vires animales primo dividuntur in tres partes. Una est anima vegetabilis (...). Secunda est anima sensibilis (...). Tertia est anima humana (...)».

⁵ ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 414a 31: «Potencias autem diximus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum».

Il primo a sollevare la *quaestio*, in relazione al capoverso 413b 13, è Riccardo Rufo (1238/40 ca.), che avverte la necessità di chiarire perché, se il Filosofo tratta in generale di *tres potencie* dell'anima, ossia la vegetativa, la sensitiva e la razionale, ne introduca ora quattro, aggiungendo alle precedenti la motiva secondo il luogo¹. La risposta del filosofo cornico sembra ricalcare, in certa misura, la *solutio* dell'anonimo autore del *de anima et de potenciis eius*, in quanto cioè consiste in una ricomprensione della *potencia motiva* nella *ratio* della *potencia sensitiva*. In effetti, secondo Riccardo, la *potencia motiva* consegue all'*apprehensio* e all'*appetitus*, che sono prerogative del *sensus*; e quindi, il Filosofo non sta negando la triplice *divisio*, ma ne sta esplicitando, in maniera più completa, le *operationes*². In modo simile, per l'autore del *de anima et de potenciis eius* (1225 ca.), la *divisio* pentapartita di Aristotele presente al capoverso 414a 31 della *vetus* si armonizzava con la *triplex divisio* avicenniana, perché sotto la *potencia sensibilis* sono comprese le *potencie medie* della *divisio* pentapartita, cioè l'appetitiva e la motiva secondo il luogo³.

Ora, questa «strategia», per ricorrere alla terminologia di Sten Ebbesen, è quella impiegata dalla stragrande maggioranza dei commentatori, e in realtà non richiede neanche di andare troppo oltre le parole di Aristotele. Infatti, in corrispondenza delle linee 413b 15-24, lo Stagirita aveva già argomentato che, in tutti i *viventia* in cui si trova il *motus*, necessariamente si trovano anche il *sensus* e l'*appetitus* del *conveniens* e dell'*inconveniens*. Tuttavia, alcuni *magistri* non si accontentano di questo tipo di *solutio*, e intendono anzi risolvere la *quaestio* del numero delle *potencie* dell'anima integralmente, come l'Anonimo di Gauthier⁴. In questo caso, si assiste nuovamente al fenomeno che ha più meravigliato la storiografia della medievistica su questo tema, ossia, come osserva Bernardo Bazán, al fenomeno dell'introduzione di molteplici criteri di classificazione che ordinano alternativamente le *potencie* dell'anima sulla base delle fonti e delle *doctrinae* più disparate⁵.

¹ Si osservi che Riccardo Rufo solleva la *quaestio* in corrispondenza delle linee 413a 23-25, diversamente, per esempio, dall'Anonimo di Bazán e dall'Anonimo di Gauthier; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, p. 302, q. 2, 339-340: «Sed dubitatur propter quid subiungit quattuor genera operationum (413a 23-25), cum solum intendit de tribus potentiis diversis, scilicet vegetativo, sensitivo et intellectivo».

² Cf. *ibid.*, p. 303, 342-348: «Et dicendum quod, cum sentire et intelligere solum videantur dicere operationes intellectivae et sensitivae quod sunt apprehensivae, virtus autem sensitiva et intellectiva non solum sunt principia dictarum operationum, sed etiam *motus consequentis apprehensionem et appetitum*, cuiusmodi est *motus prosequendi vel fugiendi*, ut complete tangat dictarum virtutum operationes dicit *sentire, movere, intelligere* etc».

³ ANONYMI, *De Anima et Potenciis* cit., II, p. 30, 69-70: «(...) quia sub sensibili comprehendit tres medias predictarum quinque».

⁴ Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 5, q. 1, pp. 199-201.

⁵ BAZÁN, *Étude Doctrinale du Commentaire* cit., p. 45*-46*: «Héritiers d'une longue tradition complexe et souvent discordante, les maîtres médiévaux furent en effet forcés d'introduire des critères de classification pour mettre de l'ordre dans la masse des données provenant de sources disparates».

Giovanni de la Rochelle, nel *Tractatus de divisione* e nella *Summa* (1233-1236)¹, distingueva ed ordinava le *potencie* secondo l'interesse e i criteri delle maggiori *disciplinae* scientifiche del tempo: la *philosophia*, la *medicina* e la *theologia*. Nella *Summa de creaturis* (1242 ca.), Alberto Magno si cimentava invece in un ordinamento secondo il *De divisione* di Boezio, in accordo al quale le *potencie* dell'anima si potevano alternativamente distinguere in un numero, o in un altro². E la stessa varietà di soluzioni ordinatrici caratterizza la produzione commentaria aristotelica.

Come cercherò di suggerire, l'Aquinate ricorre a diversi assiomi per ordinare e ricomprendere le *divisiones* di Aristotele, esattamente come fa l'Anonimo di Gauthier, interessato a evidenziare che, tra le molteplici *divisiones* aristoteliche delle *potencie* dell'anima, non esiste alcuna contraddizione, ma un diverso punto di vista, una diversa modalità di considerazione, e, in ultima analisi, un altro *sensus*, la cui enucleazione permette di intendere rettamente e univocamente la *sententia* dell'*auctor*. Si tratta dunque di un'altra forma dell'esegesi argomentativa: se colui che dice una cosa, in certo modo, ne dice molte, allora è possibile trarre dagli stessi *principia* aristotelici, «per argumentationem», un'*alia conclusio*, in grado di ricomprendere le apparenti asperità e difformità della *sententia* dell'*auctor*. Possiamo leggere questa modalità anche secondo l'interpretazione di Marie-Dominique Chenu, e secondo i precetti del *Sic et non* del Maestro Palatino: quando due o più *auctoritates* sembrano contraddirsi, occorre evidenziare, per quanto possibile, che i loro *verba* vanno intesi secondo una *diversa significatio*. Ma resta il fatto che, per quanto possano variare le interpretazioni storiografiche, questa modalità esegetica rimane la più caratteristica, e la più significativa, agli occhi delle scienze della cultura e del patrimonio culturale, perché, attraverso questo procedimento, i commentatori non sono più soltanto, diremmo oggi, degli «storici della filosofia», ma allo stesso tempo, in quanto interpreti della *vera sententia* del Filosofo, *philosophi* a loro volta; e *philosophi* in grado di superare il loro *magister*, se è vero, come ha sostenuto Étienne Gilson, che riescono a «prolungarne» la dottrina, conducendola dove lo stesso Aristotele non avrebbe mai sospettato che potesse giungere.

(*Div text.*). Ad esclusione di Riccardo Rufo, per tutti gli altri commentatori, dal capoverso 414a 29, Aristotele, avendo ricavato la *diffinitio* dell'anima comune a tutte le sue *partes* o *potencie*,

¹ Sulle opere di Giovanni de la Rochelle si veda Jacques Guy Bougerol; cf. GIOVANNI DE LA ROCHELLE, *Summa de anima*, éd. par J. G. Bougerol, Paris 1995 (Textes Philosophiques du Moyen Age, XIX), praef, pp. 9-13.

² ALBERTO, *De homine*, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. XXVII/II, Münster 2008, p. 79: «Patet quod divisio animae per vegetabile, sensibile et rationale est divisio totius potentialis, quae media est inter divisionem totius universalis et totius integralis. Et hoc expresse dicit Boethius in *Divisionibus*»; cf. BOEZIO, *De divisione liber*, PL 64, 887D-888A, ed. J. Magee, Leiden - Boston - Köln 1998, p. 38, 25-27: «Dicitur quoque totum quod ex quibusdam virtutibus constat, ut animae alia potentia est sapiendi, alia sentiendi, alia vegetandi».

comincia a ricercare la *diffinitio* appropriata a ciascuna di esse¹. Ciononostante, si ha una grande diversità, nei *magistri*, rispetto alla *divisio* e alla comprensione del *textus*. In effetti, alcuni, come Adamo di Buckfield e l'Anonimo di Gauthier, dividono il *textus* in una catena polisillogistica, tesa a enucleare ogni singolo passaggio del procedimento con cui il Filosofo perviene a concludere la necessità di ricercare la *diffinitio propria* a ciascuna delle *partes* dell'anima², mentre altri, come l'Anonimo di Bazán e Tommaso, rinunciando, di fatto, a sistematizzare troppo rigorosamente e a esporre polisillogisticamente il *textus*, effettuano una *partitio* per via inventiva, ossia descrivendo la *intentio* di Aristotele a partire dagli assiomi, piuttosto che dai teoremi³.

D'altra parte, anche secondo questa *partitio* inventiva del *textus*, le modalità divisorie dell'Anonimo di Bazán e dell'Aquinate si diversificano⁴. Infatti, mentre l'Anonimo procede per micro-divisioni, evidentemente funzionali all'organizzazione della *lectio*, l'Aquinate preferisce servirsi di

¹ Si osservi che, mentre per Riccardo, Aristotele ha già cominciato a determinare l'anima secondo ciascuna delle sue *partes*, per i *magistri* posteriori ad Adamo, il Filosofo comincia solo adesso; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, p. 309: «*Potentiarum autem animae* (414a 29). Hic intendit ostendere qualiter convenient potestiae dictae in genere eodem»; cf. per contro ADAMO, *In De An.*, II, Pars 3, f. 34^v, n. 1: «*Potentiarum autem animae* (414a 29). In parte praecedenti investigabit definitionem animae in totalitate sua communem partibus eius. In ha parte intendit inquirere propriam definitionem eius secundum unamquamque eius partem, sive determinare in unaquaque parte secundum propriam eius definitionem»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 5, p. 193, 1-3: «In precedentibus determinatum est de anima in communi; in parte ista intendit determinare de partibus et potestis ipsius anime»; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 1, 10, p. 78: «*Volentes autem nunc de potestis particularibus determinare (...)*»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 5, p. 87, 1-5: «Postquam Aristotiles diffinivit animam in communi, nunc accedit ad determinandum de partibus eius (...)».

² In dettaglio, sostengono che la *intentio* complessiva dell'*auctor* sia quella di evidenziare che, non essendo sufficiente la *diffinitio* assegnata, occorre assegnare delle *diffinitiones propriae*, e quindi tutto il *textus* compreso tra le linee 414a 29-415a 12 viene interpretato secondo questo intento; cf. ADAMO, *In De An.* cit, f. 34^v, nn. 1-28: «Et dividitur haec pars in duas, in quarum prima ostendit quod non sufficit dare unam definitionem communem (...), sed necesse est dare definitionem unicuique parti eius appropriatam. In secunda, ibi, «Necessarium est» (415a 14), incipit inquirere de unaquaque parte animae secundum propriam eius definitionem (...). Consequenter cum dicit, «Quod quidem igitur» (415a 12), epilogat, dicens manifestum esse ex praedeterminatis quod inquirere propriam definitionem (...) est conveniens in considerando de anima quam solum inquirere definitionem communem (...)»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 5, pp. 193-194.

³ In particolare, la *intentio* del Filosofo non è solo quella di dimostrare che occorre ricercare delle *diffinitiones propriae*, ma è anche e soprattutto quello di introdurre la trattazione delle *partes* o *potestis* dell'anima, distinguendo il loro numero, e cioè quali sono, quante sono, come si relazionano tra loro e rispetto alla *diffinitio commune*; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 7, p. 65, 5-7: «Hic vero comparat potestias anime ad invicem, manifestans quibus viventibus, que potestis, et quot sunt»; cf. *ibid.*, p. 65, 12-25.

⁴ Cf. *ibidem*: «Et dividitur hec pars in partes duas: in prima Aristotiles comparat huiusmodi potestias anime ad invicem; in secunda comparat eas ad figuras geometricas, ut ibi: *Manifestum est igitur quoniam eodem modo* (414b 19). Prima pars est presentis lectionis. Et dividitur in partes duas: in prima proponit quod potentiarum anime quibusdam inest una, quibusdam due, quibusdam omnes; in secunda manifestat per exempla: *Inest autem plantis vegetativum* (414a 33)».

una macro-divisione, che viene gradualmente particolareggiata all'altezza di ciascun capoverso. Secondo quest'ultima modalità partitiva, il *textus* si divide in due macro-parti: nella prima, l'*auctor* tratta delle *potencie* dell'anima in comune distinguendole reciprocamente; nella seconda, tratta di ciascuna di esse singolarmente, all'altezza del capoverso 415a 22¹. La prima *pars* si divide ulteriormente in due, e nella prima Aristotele distingue le *potencie* dell'anima reciprocamente, mentre nella seconda chiarisce di quali delle *potencie* si debba trattare e secondo quale ordine, in corrispondenza delle linee 414b 32-33². E ancora, nella prima *pars*, il Filosofo distingue le *potencie* reciprocamente, mentre nella seconda evidenzia in che relazione siano con la *diffinitio commune* di anima, e cioè per analogia con le figure geometriche, al capoverso 414b 19³. Infine, l'*auctor* offre una *enumeratio* delle *potencie* dell'anima, e ne chiarisce la consequenzialità reciproca⁴, a partire dalle linee 414a 33-414b 6.

(*Sent.*). Come detto, l'approccio di Tommaso è molto prossimo a quello dell'Anonimo di Bazán. Mentre l'obiettivo degli altri *magistri* è quello di chiarire la *sententia* e il *textus* di Aristotele in funzione della *necessitas* di pervenire a delle *diffinitiones appropriatae*, l'Anonimo concepisce quella del Filosofo come una trattazione introduttiva alle *potencie* dell'anima, che parte dalla chiarificazione di quali e quante siano⁵. La stessa cosa vale senza dubbio per l'Aquinate, che esplicita la sinonimia delle espressioni *partes* e *potencie* ancor prima di dividere il *textus*⁶. In effetti, l'anima non ha in nessun altro senso delle «partes», se non in quanto le molte «potestates» di una stessa cosa si dicono *partes* della stessa considerate singolarmente. Ora, tra i *viventia* alcuni hanno tutte le *potencie* dell'anima, come gli *homines*, altri ne hanno alcune, come gli *animalia*, e altri ancora una

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 5, p. 87, 9-12; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 415a 22-23, p. 95: «Quare primum de alimento et generatione dicendum est: vegetativa enim anima et aliis inest prima».

² Cf. *ibid.*, p. 87, 12-17; cf. ID., *Translatio nova*, 414b 32-33: «Quare et secundum unumquodque querendum, que sit uniuscuiusque anima, ut que plante et que hominis aut bestie».

³ Cf. *ibid.*, p. 87, 17-21; cf. *Translatio nova*, 414b 19-22 ss.: «Manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio anime et figure: neque enim ibi figura est preter triangulum et que consequenter sunt, neque hic anima preter predicta est (...)».

⁴ Cf. *ibidem*, 20-25; cf. *Translatio nova*, 414a 33- 414b 6: «Inest autem plantis vegetativum solum, alteris autem hoc et sensitivum. Si autem sensitivum, et appetitivum; appetitus quidem enim desiderium et ira et voluntas sunt. Animalia autem omnia habent unum sensum, tactum: cui autem sensus inest, huic et leticia et tristitia et dulce et triste; uibus autem hec, et concupiscencia: delectabilis enim appetitus hec».

⁵ ANONYMI, *Super II-III De anima*, II, 7, p. 65, 5-7; cf. *Translatio vetus* cit., 414a 29-33, p. 192: «Potenciarum autem anime que dicte sunt, aliis quidem insunt omnes, aliis autem quedam harum, quibusdam vero una sola. Potencias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, intellectivum».

⁶ *Ibid.*, p. 87, 3-6: «(...) non autem habet aliter anima partes nisi secundum quod eius potencie partes eius dicuntur, prout alicuius potentis multa, partes dici possunt potestates ad singula (...)».

soltanto, come le *plantae*. Ma, poiché Aristotele non aveva ancora nominato le *potencie*, in quanto le considerava come *partes* dell'anima, chiarisce che con *potencie* designa proprio quelle *partes*, vale a dire i *quinque genera* delle *potencie*: la vegetativa, la sensitiva, l'appetitiva, la motiva e l'intellettiva¹. Una spiegazione simile, benché non motivata con il richiamo al *textus*, si trova nell'Anonimo di Bazán, per cui la prima cosa che ha in mente Aristotele è quella di evidenziare che cosa chiama *potencie* («et manifestat quid appellat potentias anime dicens: dicimus autem potentias anime sicut vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum et intellectivum»)².

(*Quaest.*). A questo punto, mentre nell'Anonimo di Bazán, l'interrogativo viene consegnato a un *notandum*³, l'Aquinate pone in blocco due *quaestiones* relative all'*enumeratio* e alla *divisio* delle *potencie* dell'anima, come fa l'Anonimo di Gauthier, al termine della sua *lectio*⁴. Ora, per questo *magister*, gli interrogativi fondamentali relativi alla *littera* della *vetus* sono due: 1) perché, se Aristotele pone *tres potencie*, nel primo libro ne poneva *quinque*⁵; 2) e perché, di nuovo, ne enumera *quinque*, all'altezza del capoverso considerato, se sono *tres*⁶. Tuttavia, è un terzo interrogativo, solo apparentemente sganciato dalla *littera* della *vetus*, a fornirgli la possibilità di rispondere ai primi due: 3) cioè, se le *potencie* si distinguono attraverso le *operationes*, e le *operationes* della *potencia vegetativa* sono *tres*, ossia *nutrire*, *augere* e *generare*, per quale motivo si dice che la *potencia vegetativa* è una soltanto⁷? L'obiezione può valere ovviamente anche per le altre *potencie*, ossia per

¹ Si noti che l'Aquinate si riferisce alle linee 413b 13-29, dove Aristotele rispondeva alle *quaestiones* relative alle *partes* dell'anima, cioè se ciascuna *pars* sia un anima *per se*, o una *pars* dell'anima e, posto che sia una *pars*, se si separi *secundum locum*, o *secundum rationem*; e in quel caso, l'*auctor* distingueva le *plantae*, quindi la *potencia* vegetativa, gli *animalia*, che hanno il *sensus* e il *motus*, l'*appetitus*, e l'*intellectus* o la *perspectiva potencia*; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 5, pp. 87-88, 35-34; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 413b 15-29, p. 82.

² ANONYMI, *Super II-III De anima*, II, 7, p. 66, 31-33.

³ Si tratta della medesima soluzione di tutti i *magistri* citati nell'area introduttiva dell'analisi di occorrenza; cf. *ibid.*, p. 66, 44-46: «Et nota quod appetitivum et motivum secundum locum non sunt potentie anime, set causantur a potentiis anime; appetitivum causatur a sensitivo, motivum autem secundum locum causatur ab appetitivo».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 5, p. 88, 35-40: «Oportet autem hic duo videre; primo quidem quare ponuntur hic quinque genera potentiarum anime, precipue cum consuetum sit dici triplicem esse animam (...); secundo considerare oportet quare hic ponit quinque cum superius ponit tantum quatuor»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 5, q. 1, p. 199, 171-72: «(...) dubitatur consequenter de divisione anime in suas potencias. Et queritur primo de numero suarum potenciarum (...)».

⁵ *Id.*, *Lectura*, II, 5, p. 199, 178-187: «Et dixit actor superius quod sunt tres (...). Set quod sit *quinque*, probatio, quoniam Aristotiles in parte illa: *Quoniam autem cognoscere* (411a 26), in fine primi, ubi recitat opiniones philosophorum de partibus anime, determinat plures operationes anime, set omnes reducit ad quinque; sunt ergo quinque operationes anime (...), et quinque erunt eius potencie».

⁶ Cf. *ibid.*, p. 199, 188-191: «Hoc iterum videtur, quia hic enumerat quinque, in principio lectionis (414a 31-32), dicens quod potencie anime sunt vegetativum, sensitivum, appetitivum, intellectivum et motivum secundum locum».

⁷ Cf. *ibid.*, p. 199, 191-195.

la *sensitiva* e *intellectiva*, che presentano *diversae operationes*; di conseguenza, il *magister* è costretto a esplicitare il criterio mediante cui ricomprendere e riordinare tutte le *potencie* dell'anima.

Ad hoc dicendum quod anima potest considerari *ut totum universale* vel *totum virtuale*; si autem dividatur *ut totum universale*, sic dividitur *tres potencias differentes secundum speciem*; si autem dividatur *ut est totum virtuale*, sic dividitur per *virtutes diversas*¹.

(3). Sono introdotti due possibili *sensus* in accordo ai quali possiamo considerare l'anima, e cioè come «totum universale», o come «totum virtuale». Secondo il primo (i), l'anima va divisa in *tres potencias* che differiscono reciprocamente secondo la *species*; per il secondo (ii), l'anima si divide per mezzo delle sue «diversas virtutes». In effetti, prosegue il *magister*, mentre il «totum universale», in accordo al *De divisione* boeziano, ha una *essencia* che è *in potencia* a molte *differentiae*, e per l'aggiunta delle *differentiae*, questo si moltiplica *per essenciam*, il «totum virtuale» ha una *essencia* in cui si radicano *diversae virtutes*²; e dunque, considerando l'anima in quanto è un «totum virtuale», non basta dividerla in *tres potencias*, ma si deve dividere per le sue *diversae virtutes* e *operationes*.

In unoquoque enim sunt illa quatuor, *substancia, potencia, virtus* et *operatio*, et *potencia* reducitur in *substanciam*, *virtus* vero terminat *potenciam*, *operatio* vero *virtutem*: exit enim *operatio* immediate a *virtute*. Dico igitur quod vegetativa *potencia* anime per *virtutes* dividitur et possunt plures esse *virtutes* unius *potencie*. Unde secundum quod dividitur per istas *operationes*, *nutrire, augere* et *generare*, *divisio* huiusmodi est per *virtutes* vel *operationes*; *set plures virtutes in eadem substanciam* possunt *radicari*, et propter hoc non sequitur quod anima vegetativa non sit una propter hoc quod habet *diversas operationes*³.

In ciascuna cosa infatti esistono quattro principi, la *substancia*, la *potencia*, la *virtus* e l'*operatio*, e come il principio in cui si radica la *potencia* è la *substancia*, e quello in cui si radica la *virtus* è la *potencia*, così l'*operatio* si radica nella *virtus*. Di conseguenza, si possono dividere molteplici *operationes* e molteplici *virtutes*, ma in quanto l'anima è considerata come un «totum virtuale»,

¹ *Ibid.*, p. 200, 199-200.

² Cf. *ibid.*, 200-205: «(...) quoniam totum universale habet *essenciam* unam que est in *potencia* ad plures *differencias* (...); *set divisio* totius *virtualis* non est *divisio* quantum ad *essenciam*, *set* quantum ad *virtutes* *diversas*, unde est unum per *essenciam* vel *essencia* una in qua *radicantur* *diverse virtutes*»; cf. BOEZIO, *De divisione liber* cit., PL 64, 887D-888A, ed. J. Magee, p. 38, 20-27: «Dicimus quoque totum quod universale est, ut hominem vel equum, hi enim toti sunt suarum partium, id est hominum vel equorum, unde et particularem unumquemque hominem dicimus; dicitur quoque totum quod est ex quibusdam *virtutibus* constat, ut animae alia *potencia* est *sapiendi*, alia *sentiendi*, alia *vegetandi*».

³ *Ibid.*, p. 200, 210-219. I corsivi sono miei.

comunque le molteplici *operationes* si radicheranno nelle *virtutes*, e le molteplici *virtutes* si radicheranno in una «*eadem substantia*». Pertanto, la *vegetativa* può avere tutte le sue *operationes* divise, ossia *nutrire*, *augere* e *generare*, ma questo non significa che non rimanga «una».

(1). Di qui è semplice vedere perché l'*actor* sostenga che le *potencie* siano *quinque* nel primo libro *de anima*. In effetti, sta considerando l'anima in quanto è un «*totum virtuale*» (ii), e in questo senso si può dividere in più *virtutes* rispetto alle sole *tres* segnalate¹. (2). E ancora, i *tres membra* della *divisio* pentapartita delle linee 414a31-32, non differiscono *secundum rem*, ma soltanto *secundum operationem*. In effetti, l'*anima sensitiva* in quanto tale ha l'*appetitus*, e poiché ha l'*appetitus*, ha anche il *motus* per acquisire, o per fuggire, il sensibile percepito. Ne consegue che la *sensitiva*, l'*appetitiva* e la *motiva* differiscono solo *secundum rationem*, e non *secundum rem*²: una conclusione, questa, molto simile a quella raggiunta dall'Anonimo del *De anima et de potenciis eius*, che aveva distinto le *potencie* dell'anima *secundum rem*, e *secundum cognitionem*.

La modalità esegetica sembrerebbe dunque sempre la stessa nei diversi commentatori: viene introdotto un altro *sensus* sulla base del quale ricomprendere e organizzare le *potencie* dell'anima. Ed è un procedimento apparentemente originale e svincolato dalla *littera*, se solo Aristotele, alle linee 415a 18-20, non dicesse che gli *actus* sono anteriori alle *potencie*, e che sono anteriori non *secundum rem*, ma *secundum rationem*³. E ancora, sarebbe un procedimento del tutto originale, se non si fosse consolidato l'adagio per cui le *potencie* si distinguono in base agli *actus*, e gli *actus* in base agli *obiecta*. Tuttavia, questo *principium* esiste nel *textus* del Filosofo; e dunque, l'introduzione di criteri, per usare l'espressione di Bernardo Bazán, sarà anche delle fogge più disparate, ma non si può dire

¹ Cf. *ibid.*, p. 200, 221-227.

² Cf. *ibid.*, p. 201, 228-241: «Sic igitur patet quod iste tres difference, scilicet sensitivum, appetitivum et motivum secundum locum, *secundum rem* idem sunt, differunt tamen *secundum rationem*, sicut dictum est. Et sic est illa divisio in tres potencias *secundum rem*, sunt autem quinque *secundum rationem*»; cf. anche ANONYMI, *De anima et de potenciis eius* cit., p. 31, 87-102: «(...) ad hoc ergo quod queritur, quomodo distinguuntur potencie anime, dicimus quod quedam distinguuntur *per ordinem naturalem*, scilicet per prius et posterius (...), ita quod una potencia est materialis ad alteram (...): vita enim est materia tactus et tactus aliorum sensuum. Ita ergo distinguuntur potencie anime *secundum rem*. *Secundum cognitionem* autem distinguuntur potencie per actus et actus per obiecta. Unde Aristotiles: *actus sunt previi potenciis secundum rationem, et obiecta actibus*»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 415a 18-20, p. 204: «Priores enim potenciis actus et primi secundum rationem sunt. Si autem sic, hiis adhuc priora opposita sunt, oportet considerare de illis primum (...)».

³ ID., *Translatio nova*, 415a 18-20: «Si autem oportet dicere quid unumquodque ipsorum, ut quid intellectivum aut sensitivum aute vegetativum, prius adhuc dicendum quid sit intelligere et quid sentire: priores enim potenciis actus et operationes secundum rationem sunt. Si autem sic, hiis adhuc priora opposita [oportet considerare]»; cf. anche *Les Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, Louvain - Paris 1974 (Philosophes médiévaux, XVII), p. 179, n. 56: «Potentie cognoscuntur per actus, actus vero per objecta».

del tutto estranea alla *littera*. Non a caso, per rispondere alla stessa *quaestio* dell'Anonimo di Gauthier («quare ponuntur hic *quinque genera potentiarum* anime, precipue cum consuetum sit dici *triplicem* esse anima...»)¹, Tommaso introduce proprio questo *principium*.

(*Not.33*). Infatti, si deve sapere che («sciendum est»), poiché ogni *potencia* si definisce per l'*actus proprius*, e l'*actus* di una *potencia operativa*, come quella dell'anima, è l'*operatio*, dunque le *potencie* si distinguono in base alle *operationes*². Ora, però, questo *principium* aristotelico, viene fortemente declinato dall'Aquinate, in base a un presupposto assiomatico che aveva fatto valere affrontando il problema sia nella *Quaestio de veritate* sia nella *Summa Contra gentiles*: «il *modus* dell'*actio* deriva dalla *dispositio* dell'*agens*, e quanto più è *perfectus* l'*agens*, tanto più è *perfecta* la sua *actio*»³. In effetti, a ciascuna cosa compete la sua *actio* nella misura in cui ha l'*esse*, per il fatto che ciascuna *res* opera in quanto è *ens*. Di conseguenza, le *operationes* dell'anima vanno considerate secondo l'*esse* perfezionato dai diversi *viventia*⁴.

Ora, l'*esse* nei *viventia inferiora* si ha in tre modi: 1) l'*esse materiale*, contratto dalla materia, per cui una cosa è soltanto ciò che è, sia che abbia un principio estrinseco, come gli *inanimata*, sia che abbia un principio intrinseco, come i *vegetalia*; 2) l'*esse immateriale*, secondo cui gli *entia inferiora* comunicano in certa misura con i *superiora*, in quanto l'*intellectus* ha l'*esse* a prescindere dalle condizioni individuanti della *materia*, essendo *subsistens* anche senza un organo corporeo; 3) e infine, l'*esse immateriale* condizionato materialmente, che è l'*esse* realizzato dal *sensus*, in cui la *res* ha l'*esse* senza la *materia*, e tuttavia non a prescindere dalle condizioni individuanti della *materia*, non potendo *subsistere* senza il *corpus* («non tamen absque condicionibus materie individuantibus»)⁵.

¹ Si osservi che le *quaestiones* dell'Aquinate non coincidono totalmente con quelle formulate dall'Anonimo di Gauthier; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 5, p. 88, 35-40.

² Cf. *ibid.*, p. 88, 43-46.

³ Si noti che il Dottore Angelico affronta la medesima *quaestio* nelle due opere, rispettivamente a Parigi, tra il 1256 e il 1259, e a Roma tra il 1264 e il 1265; e nel primo caso, si tratta di determinare la *mens* in quanto è *imago* della *Trinitas*, nel secondo invece il *modus* di assumere la *generatio* nelle persone divine; cf. ID., *Quaestiones Disputatae de veritate*, in *Opera omnia*, t. XXII, ed. Leonina, vol. II, fasc. 1, Romae 1970, p. 298, 205-210 (q. 10, a. 1, ad. 2): «Modus autem actionis provenit ex dispositione agentis quia quanto fuerit perfectius agens, tanto est eius actio perfectior (...)»; cf. anche ID., *Summa Contra Gentiles* cit., t. XV, l. IV, cap. XI, Romae 1930, p. 32: «(...) hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum diversus emanationis modus invenitur in rebus: et quanto aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat, magis ei est intimum».

⁴ Cf. *ibid.*, p. 88, 49-55: «Operatio autem anime est operatio rei viventis. Cum igitur unicuique competat propria operatio secundum quod habet esse, eo quod unumquodque operatur in quantum est ens, oportet operationes anime considerare secundum esse quod invenitur in viventibus».

⁵ Si osservi che l'Aquinate aveva già impiegato questo 'criterio di determinazione materiale' dell'*esse* dei *viventia* già nella *Quaestio de veritate*; cf. *Quaestiones* cit., p. 297, 170-175: «Operatio enim animae tripliciter se potest habere ad

In accordo ai tre modi dell'*esse* nei *viventia inferiora*, seguono dunque *tres operationes* distinte: 1) le *operationes* che competono all'*esse* materialmente contratto, che si attribuiscono all'*anima vegetativa*; 2) le *operationes propriae* che si attribuiscono ai *viventia* secondo l'*esse* sottratto alle condizioni materiali, che appartengono all'*anima intellectiva*; 3) e infine quelle che si attribuiscono in maniera intermedia tra le due, e che appartengono all'*anima sensitiva*¹. Di conseguenza, se le *potencie* dell'anima si distinguono in base alle *operationes*, dunque vanno distinte comunemente in *tres*: la *vegetativa*, la *sensitiva* e la *rationalis*².

Del resto, l'Aquinate non ha ancora chiarito perché Aristotele ne distingua anche *quinque*, e per spiegarlo, introduce un ulteriore *principium* assiomatico: «forma dat esse». Ogni *ens* è infatti ciò che è in accordo a una certa *forma*, e siccome da qualsiasi *forma* segue una certa *inclinatio* e dall'*inclinatio* segue l'*operatio*; dunque, dalla *forma sensibilis* e dalla *forma intelligibilis* seguono le *inclinatioes* dell'*appetitus*, e dalle *inclinatioes* dell'*appetitus* segue il *motus* secondo il luogo³. Ne consegue che i *genera* delle *potencie* dell'anima sono *quinque*, conformemente a quanto richiesto relativamente alle line 413a 31-32. E si potrebbe di fatto considerare questo ulteriore ragionamento come del tutto svincolato dal *textus* del Filosofo, come detto, se e solo se, tuttavia, non fosse risolvibile nel *principium* di partenza: l'adagio aristotelizzante, secondo cui le *potencie* si distinguono in base ai loro *actus*, e gli *actus* in base ai loro *obiecta*. Ciononostante, Tommaso ha evidenziato che, da quello stesso *principium*, può seguire il suo, se è vero che a ciascuna *res* appartiene la sua *operatio* in quanto ha l'*esse*, e cioè che «agere sequitur esse»; e ancora, ha argomentato che, se l'*agere* segue all'*esse*, e l'*esse* è ciò che è in accordo a una certa *forma*, e a una certa *forma* seguono l'*inclinatio* e l'*operatio propria*, allora i *genera* delle *operationum* sono *quinque*. Pertanto, sebbene questi numerosi criteri sembrano tra loro distanti, e derivanti dalle fonti più disparate, mantengono comunque una relazione fondativa nella *littera* e riflettono un'espressione della *doctrina* del Filosofo. Infatti, è

materiam: uno modo ita quod per modum materialis actionis exerceatur, et talium actuum principium est potentia nutritiva (...); alio modo ita quod operatio animae non pertingat ad ipsam materiam sed solum ad materiae condiciones, sicut est in actibus potentiae sensitivae (...); tertio modo ita quod operatio animae excedat et materia et materiae condiciones, et sic est pars intellectiva»; cf. *ibid.*, p. 88, 55-80.

¹ Si noti che qui è ripresa in particolar modo la considerazione delle *operationes* in base al criterio della *Contra Gentiles*; cf. *ibid.*, p. 88, 83-100; cf. anche *Summa Contra Gentiles* cit., p. 32, 10-45 ss.

² *Ibid.*, p. 88, 100-03: «Et secundum hoc triplex esse distinguitur communiter triplex anima, scilicet vegetabilis, sensibilis et rationalis».

³ *Ibid.*, p. 88, 104-112: «Set quia omne esse est secundum aliquam formam, oportet quod esse sensibilem sit secundum formam sensibilem et esse intelligibilem secundum formam intelligibilem; ex unaquaque autem forma sequitur aliqua inclinatio et ex inclinatione operatio, sicut ex forma naturali ignis sequitur inclinatio ad locum qui est sursum (...) et ex hac operatione sequitur operatio, scilicet motus qui est sursum (...)».

possibile interpretare le *aliae scripturae* secondo un altro *sensus*, in quanto cioè esso sia ricavabile argomentativamente dai *principia* presenti in quelle¹.

(*Quaest.*). Il secondo quesito sollevato da Tommaso non coincide con quello rinvenibile nell'Anonimo di Gauthier. In effetti, dove l'Anonimo confrontava nuovamente la *divisio* delle *potencie* pentapartita con la *divisio* tripartita, l'Aquinate ha introdotto un altro tipo di confronto: quello tra i *quinque genera* delle *potencie* e i «*quatuor gradus*» dei *viventia*, distinti da Aristotele per dimostrare che l'anima è il *principium* della *vita* in tutti i *viventia*².

(*Not.34*). Come Riccardo Rufo, l'Aquinate aveva approfittato delle linee 413a 23-25, per aprire un *notandum*³. Mentre però i *magistri* confrontano sempre la *divisio* pentapartita con la *divisio* tripartita, per l'Aquinate si deve parlare anche di una *divisio* quadripartita, che corrisponde alle *quatuor* modalità di *vivere* dei *viventia*. Infatti, nelle *plantae* si riscontra un certo *gradus* della *vita*, in cui si hanno solo l'*augmentum*, il *decrementum* e l'*alimentum*; negli *animalia*, invece, si riscontrano sia il *sensus* sprovvisto di *motus*, sia il *sensus* provvisto di *motus*; e in altri ancora, cioè negli *homines*, insieme a tutte queste *operationes*, si trova anche l'*intellectus*. D'altra parte, l'*appetitus* non costituisce un qualche *diversitas* nei *gradus* della *vita*, perché ovunque si trova il *sensus*, lì dev'esserci anche l'*appetitus naturalis*, fondamentale per discriminare il *conveniens* e l'*inconveniens*.

Se dunque Aristotele non sta parlando secondo i diversi *gradus* dei *viventia*, ma secondo i *genera* delle *potencie*, in corrispondenza delle linee 414a 31-32⁴, allora giustamente parla di *quinque*

¹ Cf. ID., *Quaestiones de quodlibet*, VII, q. 6, a. 3, ad. 3, in *Opera omnia*, t. 25/1, ed. R. A. Gauthier, Roma - Paris 1996, p. 32, 50-60: «Qui dicit unum quodam modo dicit multa, scilicet in potencia, secundum quod conclusiones sunt potencia in principiis; ex uno enim principio multae conclusiones sequuntur; et non quod in aliis scienciis per modum significationis quod dicitur de una re simul de aliis intelligatur ut significatum, licet inde trahi possit per argumentationem».

² ID., *Sententia*, II, 5, p. 88, 40-41: «(...) secundo considerare oportet quare hic ponit quinque cum superius posuerit tantum quatuor». Mentre invece le *quaestiones* dell'Anonimo sono sempre tarate sulla divisione tripartita; cf. ANONYMI., *Lectura*, II, 5, p. 199.

³ Cf. ID., *Sententia*, II, 3, p. 79, 140-155: «Ideo autem quatuor tantum modos ponit vivendi, cum supra quinque genera operationum anime posuerit, quia hic intendit distinguere modos vivendi secundum gradus viventium (...)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 413a 23-25, p. 76: «Multipliciter autem ipso vivere dicto, et si unum aliquod horum insit solum, vivere ipsum dicimus, ut intellectus et sensus, motus et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum et decrementum et augmentum»; cf. cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, pp. 302-303.

⁴ Cf. *ibid.*, II, 5, p. 89, 125-130: «(...) supra Aristotiles intendens ostendere quod anima est principium vivendi (...), distinxit ipsum vivere secundum gradus vivencium et non secundum operationes vite secundum quas distinguuntur hic genera potenciarum; appetitivum autem non constituit aliquem gradum in viventibus quia omnia que habent sensum habent appetitum (...)». Ed è, in sostanza, la stessa *solutio* di tutti i *magistri*, a partire dall'Anonimo *De anima et de*

genera e non di *quattuor*, perché appunto l'*appetitus* non costituisce un *gradus*, ma una *inclinatio* e un'*operatio* inclusa in tutti i *viventia* muniti di *sensus*.

(-). Sulla base del confronto tra il campione di testimoni, è allora probabile che l'Aquinate stia interpretando il Filosofo secondo un altro *sensus*, di cui si serve per dirimere le *quaestiones* sollevate dai predecessori in relazione alle varietà di *divisiones* presenti nel *textus* aristotelico. Nel fare questo, proprio come i *magistri artium*, e in particolare come l'Anonimo di Gauthier, Tommaso sembra interpretare Aristotele *ex argumentatione*, o comunque secondo una delle modalità precedentemente distinte dalla storiografia medievistica da cui dipendono queste analisi e queste considerazioni. Ad avviso di chi scrive, questo procedimento non può essere considerato né esclusivamente confessionale né esclusivamente scientifico, così come né del tutto soggettivo né completamente oggettivo, secondo la formula di Martin Grabmann. In effetti, il *principium* da cui viene argomentativamente tratta un'*alia conclusio* è comunque riconducibile alla *littera* aristotelica, per quanto ciò sia difficile da evidenziare. Nonostante ciò, si deve riconoscere la grande autonomia dei commentatori nell'introduzione degli ulteriori criteri organizzativi¹: criteri assenti nel *textus* aristotelico, e che sembrano «prolungarne», come sostiene Étienne Gilson, l'originaria *doctrina*. Se è così, interpretando il *magister* dei *sapientes*, i medievali sono *sapientes* a loro volta, e ci spingono, attraverso l'esegesi argomentativa, ad essere non solo interpreti delle dottrine, ma in quanto interpreti, ad essere anche filosofi, nel rispetto tassativo della *circumstantia litterae*.

k) *Homerum ex Homero: tanto ridicolo che neanche i Platonici...*

35. Et ad huius intellectum sciendum est quod Plato posuit universalialia esse separata secundum esse, tamen in illis que se habent consequenter non posuit unam ydeam communem, sicut in numeris et figuris (...)².

In alcuni dei casi che non rientrano in questa analisi, l'Aquinate interpreta la *sententia* del Filosofo riferendola alle *opiniones* di Platone e dei *platonici*. È il caso della celebre dichiarazione di Aristotele alle linee 413a 8-10 («*amplius autem inmanifestum si sic corporis actus anima, sicut nauta navis*»), che Tommaso interpreta come una critica rivolta dallo Stagirita al suo maestro, per cui l'*anima* era

potenciis eius del 1225 circa; cf. ANONYMI, *De anima et de potenciis eius* cit., p. 30, 69-70: «(...) quia sub sensibili comprehendit tres medias predictarum quinque».

¹ Un caso altrettanto interessante di risoluzione autonoma, e nonostante ciò, letterale di più *quaestiones* è certamente quello dell'*Expositio Peryermeneias*; cf. TOMMASO, *Expositio libri Peryermeneias*, t. I*/1, Roma - Paris 1989, pp. 15-16 (I, 3).

² ID., *Sententia*, II, 5, p. 90, 232-235 ss.

actus del *corpus* non in quanto *forma*, ma in quanto «motor tantum»: una possibilità, agli occhi dell'interprete, non ancora evidente, e dunque *inmanifesta*, nella concezione di Aristotele¹. Ora, simili interpretazioni si trovano quasi ovunque nei commenti dei *magistri artium*, specialmente in Riccardo Rufo e nell'Anonimo di Gauthier², ma costituiscono un tratto particolarmente distintivo dell'esegesi di Alberto Magno. In effetti, se ha ancora valore sostenere, da un punto di vista storiografico³, che l'obiettivo principale del Teutonico è quello di espungere i testi aristotelici secondo la *via peripatetica*, determinare obiettivamente la *doctrina* di Platone e dei *platonici* è una tappa obbligata per l'interprete. D'altra parte, è stato anche rilevato che Alberto, in un abbondante numero di casi, interpreta Platone *ex modernis*, tacciando persino i suoi *socii* di non aver capito nulla della *sententia* del Filosofo. Cionondimeno, si è anche più volte ripetuto che il compito di un bravo *magister* e di un grande *doctor* del XIII secolo, non è soltanto parlare per autorità altrui, ma per bocca propria. Di conseguenza, si spiegano non solo le *destructio* degli *errores*, ma anche le lunghe digressioni, presenti nei testi di Alberto, relativi all'esposizione dell'*opinio* e della *positio* platonica («de expositione positionis Platonis»)⁴. In dettaglio, nell'*Ethica* del 1262 ca., il Teutonico dedica deliberatamente un intero capitolo all'esplicazione della *positio* del *Princeps philosophorum*, in vista della chiarificazione

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 2, p. 76, 153-157: «Et, quia Plato ponebat quod anima est actus corporis non sicut forma set sicut motor, subiungit quod hoc nondum est manifestum si anima sic sit actus corporis sicut nauta est actus navi, scilicet ut motor tantum»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 413a 8-10, p. 74: «Amplius autem inmanifestum si sic corporis actus anima, sicut nauta navis». Si veda anche l'apparato critico della Leonina sulla dipendenza di questa interpretazione dal *De natura hominis* di Nemesio; cf. *ibid.*, p. 76, alla nota 153.

² In dettaglio, Riccardo interpreta le *quaestiones* alle linee 413b 13-29 come riferite all'*opinio erronea* di Platone, mentre l'Anonimo di Gauthier riferisce il *correlarium* del capoverso 414a 19 all'*opinio* dei Pitagorici; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars secunda, pp. 305-306: «Secunda autem opinio fuit Platonis, qui posuit potentiis diversis dictis subesse diversas substantias animae distinctas ab invicem simpliciter secundum loca diversa in diversis partibus corporis, et ex his esse unam animam hominis solum unitate aggregationis»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 4, p. 182, 159-162: «(...) et propter hoc [*scil.* anima] ipsa est in corpore sibi debito, et non in quocunque corpore, sicut ponebant Pitagorici (ponebant enim ipsam ingredi corpus quodcunque), quia unusquisque actus in eo quod potencia est ad ipsum et in materia sibi propria natus est fieri»; cf. *ibid.*, II, 3, p. 173, 249-50.

³ Si veda il contributo di Amos Bertolacci sulla possibilità che Alberto riprenda alcuni adagi dai *commentatores* autorevoli del Filosofo, come Algazel, Avicenna e Averroè; cf. A. BERTOLACCI, *Albert the Great's Disclaimers in the Aristotelians Paraphrases*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 30 (2019), pp. 295-338.

⁴ ALBERTO MAGNO, *Ethicorum lib. X.*, in *Opera omnia*, ed. Borgnet, Paris 1891, VII, cap. XII, p. 72a: «Platonici autem ferentes in medium hanc opinionem, positione sua non faciebant ideas, in quibus prius et posterius dicebant. Propter quod neque numerorum ideam constituebant aliquam. *Quod ut intelligatur, oportet nos positionem Platonis exponere*»; cf. ID, *Eth. Tr. Lin.*, I, 3-4, 1096a16-20 (AL, XXVI/1-3), p. 146: «Ambobus enim existentibus amicis, sanctum praehonorare veritatem. Ferentes autem opinionem hanc, non faciebant ideas in quibus prius et posterius dicebant. Propter quod neque numerum ideam consituebant. Bonum autem dicitur et in eo quod quid est, et in quali, et in ad aliquid (...)».

delle obiezioni aristoteliche nelle celebri linee 1096a 11-1097b 6. In questi passaggi, sono riepilogate in maniera succinta tutte le informazioni disponibili sulla *positio* di Platone: 1) *henologia*; 2) teoria delle *ipostasi*; 3) teoria delle *ideae*; 4) dell'*illustratio*; 5) teoria dei *principia mathematica*; 6) *esemplarismo* e *ontologia* del mondo sensibile¹. Inoltre, tutti i punti dottrinali vengono sviscerati analiticamente secondo ogni conoscenza e informazione possibile². In breve, se non si può parlare di «storia della filosofia» in senso moderno, occorrerà comunque parlare di una forma di «storia speculativa delle *doctrinae*», realizzata prendendo a prestito conoscenze provenienti da fonti per lo meno giudicate affidabili, secondo la valutazione filologica di Ceslas Spicq³.

Ma, quale che sia la reale intenzione di Alberto, è sufficientemente chiara la vicenda dell'apporto dei suoi contributi presenti nelle biblioteche dei *fratres* e dei dotti dell'epoca⁴. I commenti del Teutonico avevano un'ampia diffusione, e non si può escludere, come evidenziano le prefazioni dell'*Editio leonina*, sebbene con una regolarità scostante, che l'Aquinate ne fosse un lettore⁵. Di qui la mia analisi di occorrenza: l'Aquinate interpreta quasi sicuramente *ex homero*, ricorrendo unicamente al *textus* aristotelico, come sostiene René-Antoine Gauthier, - qui e nell'apparato critico della *Sententia libri Ethicorum*⁶. Tuttavia, come fanno di frequente Alberto e i *magistri artium*, si spinge a interpretare la *sententia* di Aristotele, riferendola alla *positio* di Platone e dei *platonici*: un procedimento storicamente lecito, anche dal nostro punto di vista, ma al contempo, in generale, orientato dottrinalmente (specialmente dal Teutonico), e dunque sufficientemente lontano da ciò che saremmo soliti dire oggi «storia della filosofia».

¹ Cf. ID., *Ethicorum* cit., cap. XII, pp. 72ab: «Ad hoc autem sex notanda sunt, quorum primum est, quod Plato posuit unum et universale principium, quod est omnia prae habens (...), et quod illud est agens et forma et finis universorum. Secundum est, quod rationes factivi principii dixit esse *enhypostatas*, hoc est, per se existentes et separatas et divinas, in mente divina existens, ad quas omnia alia referuntur. Tertium est, quod has rationes dicebat esse universalis et tota (...). Quartum est, quod has rationes intellectuales esse non dixit non intelligibiles (...). Quintum est, quod has rationes dixit esse divinas, et quasdam inferiores, quasdam autem superabundantes (...). Sextum est, quod dicebat has ideas esse exemplaria praeiacta conditoris menti, ad quae aspiciens velut praesentia ad par figuret materialia (...)».

² Cf. *ibid.*, pp. 72a-75b.

³ Sull'esegesi medievale come *esegesi del senso* piuttosto che come *esegesi del testo*; cf. C. SPICQ, *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse Latine au Moyen Age*, Paris 1944, p. 282.

⁴ Sulla presenza dei testi di Alberto nelle biblioteche dei *fratres*; cf. BATAILLON, *Le lecture dei maestri dei Frati Predicatori*, in *Libri, biblioteche e letture* cit., Spoleto 2005, pp. 117-140. Per la cronologia delle opere di Alberto; cf. *Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften* cit., Münster, 2011, pp. 28-31.

⁵ Cf. GAUTHIER, *Les Commentaires de la Vetus*, in *Sententia libri De Anima*, praef., t. XLV/1, p. 271*.

⁶ Si vedano gli apparati critici corrispondenti, dove il Padre Gauthier individua come fonti il terzo libro della *Metaphysica* e il primo libro dell'*Ethica*; cf. TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, l. I, cap. 6, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVII/1, p. 23, alla nota 98-100; cf. anche ID., *Sententia libri De Anima* cit., p. 90, alla nota 234-247.

(*Div. text.*). Due diverse lezioni, e *divisiones* del *textus*, si confrontano in prossimità delle linee 414b 19-31¹. In effetti, per alcuni *magistri artium*, come Adamo di Buckfield e l'Anonimo di Gauthier, il Filosofo è interessato unicamente a evidenziare la *necessitas* di pervenire a delle *diffinitiones appropriatae* a ciascuna delle *partes* dell'anima, e in tal modo tutto il *textus* aristotelico, a partire dal capoverso 414a 29, si dispiega polisillogicamente, in ordine alla *probatio* di questa *propositio* principalmente intesa². D'altra parte, leggendo comunque la stessa *necessitas*³, per gli altri *magistri*, come l'Anonimo di Bazán, e in certo modo anche Alberto Magno, si deve riconoscere ai luoghi menzionati un carattere meno logicizzante, e più narrativo⁴. Ovvero, il Filosofo intende introdurre preliminarmente lo studio delle *potencie* dell'anima, chiarendo: a) quante siano, come analizzato nella precedente occorrenza; b) quali siano; c) e quale sia, infine, la loro «*habitus ad invicem*» rispetto alla *diffinitio commune* di anima, o più in generale all'anima, come dimostra l'analogia, impiegata dal Teutonico, tra il *regnum* e le sue *potestates*, e l'anima e le sue *potencie* (un'analogia che sembra di

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 414b 19-31, pp. 192-193: «Manifestum igitur est quoniam eodem modo una erit ratio anime et figure. Neque enim ibi figura est preter triangulum et que consequenter sunt, neque hic anima preter predictas est. Fiat autem et in figuris ratio communis, que conveniet quidem omnibus, propria autem nullius erit figure. Similiter autem et in predictis animabus. Unde ridiculum est querere communem rationem et in hiis et in alteris, que nullius erit eorum que sunt propria ratio, neque secundum propriam et individuam speciem, dimittentes huiusmodi. Similiter autem se habent ei que de figuris est et que sunt secundum animam: semper enim in eo quod est consequenter, est potencia quod prius est in figuris et in animatis, ut in tetragono quidem trigonum est, in sensitivo autem vegetativo»; cf. ID., *Translatio nova* cit., p. 86.

² ADAMO, *In De An.*, II, Pars 3, f. 35^r, n. 26: «Hoc probato infert *consequens*, quod est *conclusio principaliter intenta*, cum dicit, «Unde ridiculum est» (414b 25)». Ex quo (patet) una definitio anime est communis omnibus partibus eius et nulli propria (...), ridiculum et inconueniens est (...) omittere proprias definitiones singularium partium»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 5, p. 194, 15-25: «Et intendit solum in lectione ista *istam consequenciam*: diffinitio anime in communi nulli parti anime est propria»; ergo, cum non sufficiat habere communem rationem anime et non proprias rationes de unaquaque <parte> anime (...), *conueniens est de unaquaque parte anime propriam assignare* (...); et hoc facit ibi: *Unde ridiculum est quaerere* (415b 25)». I corsivi sono miei.

³ ANONYMI, *Super II-III*, II, 8, p. 77, 64-67: «Unde non solum debemus specificare quod anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis, que est diffinitio communis animabus, set etiam oportet specificari diffinitionem propriam cuiuslibet anime»; cf. ALBERTO, *De Anima*, II, 1, cap. 11, p. 21 lab: «Et similiter est in anime ratione, quod communis ratio est quae omnibus convenit *animabus*, que est endelechia corporis physici potentia vitam habentis; tamen quia vitae potentia non est una in omnibus animabus, (...) ideo oportet *querere* secundum quamlibet vitae potentiam aliam et aliam rationem».

⁴ ID., *Super II-III*, 7, p. 65, 5-10: «Hic vero comparat potentias anime ad invicem, manifestans quibus viventibus, *que potencie et quot* sunt (...); in secunda *comparat eas ad figuras geometricas*, ut ibi: *Manifestum est* (414b 19)»; cf. ID., *De Anima*, 1, 10, p. 79: «Sed quod hic nos habemus determinare, hoc est *de partibus anime*, et *quam habent ad invicem et ad animam comparationem*». I corsivi sono miei.

fatto più una rielaborazione del *De motu animalium* che un *exemplum* del *De anima*, e tuttavia efficacissima nell'esposizione della *via peripatetica*). Questa lezione narrativa, oppure inventiva, è anche quella abbracciata dall'Aquinate. Infatti, agli occhi del *sapiens theologus*, Aristotele fa complessivamente tre cose: i) enumera le *potencie* dell'anima, al capoverso 414a 29¹; ii) evidenzia in che modo conseguano e si relazionino l'una all'altra, in prossimità delle linee 414a 33-414b 19² -, dove Tommaso scorge, per mezzo delle *assimilationes* dell'ottavo libro della *Metaphysica*, un rapporto di progressivo perfezionamento, e di successione numerica, tra le *potencie* dell'anima; iii) e infine, sulla base della relazione di successione numerica tra le *potencie*, determinando in che modo la *diffinitio* generale di anima si relazioni alle *potencie*³.

(*Sent.*). La *sententia*, riferita alle linee che si susseguono dal capoverso 414a 33, è dunque di cruciale importanza per capire quale sia, agli occhi dell'Aquinate, per Aristotele, la relazione che intercorre tra le *potencie* dell'anima. In realtà, anche per i *magistri artium*, così come per Alberto Magno, l'unica relazione possibile tra le *potencie* è quella secondo il *prius* e il *posterius*, vale a dire l'anteriorità e la posteriorità ontologica. Nonostante ciò, esistono delle significative differenze nella caratterizzazione di questa relazione, differenze che rimontano al *Commentarium* di Averroè.

Per l'Andaluso, è tutta una questione logico-epistemologica. Infatti, i *genera* assunti nelle *diffinitiones* sono di due tipi: cioè o sono univoci, come *animal* nella *diffinitio* di *homo* ed *equus*, o sono polivoci, come *ens*, *potencia* e *actus*. Dunque, o il *genus* assunto nella *diffinitio* di anima è univoco, o è polivoco⁴. E Aristotele dimostra che è polivoco, perché non è né univoco né equivoco, per mezzo di una *consimilitudo*, cioè una analogia, con la relazione che intercorre tra la *diffinitio* di *figura* e le diverse *figurae* in geometria. Ora, in geometria, le *diffinitiones* universali delle *figurae* non

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 5, p. 87, 22-24: «Circa primum duo facit: primo enumerat potencias anime (414a 29); secundo ostendit quomodo se invicem consequantur, ibi: *Inest autem plantis* etc (414a 33)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., 414a 33-414b 19, p. 87, *passim.*: «*Inest autem plantis vegetativum solum, alteris autem hoc et sensitivum. Si autem sensitivum, et appetitivum; appetitus quidem enim desiderium et ira et voluntas sunt. Animalia autem omnia habent unum sensum, tactum (...). Adhuc alimenti sensum habent; tactus enim alimenti sensus (...). Quibusdam autem ad hec inest et secundum locum motivum, alteris autem intellectivum et intellectus, ut hominibus et si aliquod alterum huiusmodi est aut et honorabilius*».

² Cf. *ibid.*, p. 89: 132-136: «Deinde cum dicit: *Inest autem plantis* etc., ostendit quomodo predicte potencie consequantur se invicem, manifestans quod supra dixerat quod potenciarum quibusdam *insunt omnes*, quibusdam *quedam, quibusdam una sola* (414a 29-31)».

³ Cf. *ibid.*, p. 90, 229-231: «Deinde cum dicit: *Manifestum est igitur* etc. (414b 19), ostendit qualiter se habeat predicta diffinitio anime ad partes enumeratas».

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 30, p. 173, 13-17: «Cum genera accepta in diffinitionibus aut sunt univoca (...) aut dicta multipliciter, (...) incepit declarare cuiusmodi sit genus acceptum in diffinitione anime, et dixit quia neque est equivocum neque univocum».

sono né univoche, altrimenti ci sarebbe una sola *figura* geometrica, il che è evidentemente assurdo (in effetti, dice Averroè, ci sono *figurae rotundae, rectae*, e altre ancora composte da entrambe)¹; né equivoche, altrimenti dovremmo dire che la geometria è una *scientia sophistica*: opzione non solo poco convenzionale, ma semplicemente inammissibile². Di conseguenza, come le *diffinitiones* universali delle *figurae geometricae*, così la *diffinitio* di anima si rapporta alle diverse *virtutes* dell'anima, di cui si predica né univocamente né equivocamente, ma polivocamente. E quando un *genus* è assunto polivocamente nella *diffinitio*, spiega il Commentatore, si dice per omonimia relativa, ossia, da un lato, è possibile predicare la *diffinitio* universale di anima alle sue *virtutes diversae*, perché conviene a tutte, e dall'altro la *diffinitio* non è propria di nessuna di esse³. Per conseguenza, «ridiculosum est», vale a dire è risibile, chi cercasse una *diffinitio* che si predica per univocazione, come la *diffinitio* di *animal* nel caso dell'anima; e dall'altro anche chi, - ed è giusto che venga deriso -, dismettesse la *diffinitio* universale per come l'ha data il Filosofo, dal momento che questo è il *modus diffinitionis* che siamo soliti impiegare nelle *disciplinae* scientifiche. Ma, aggiunge Averroè, - in tono abbastanza solenne nella *translatio* di Michele Scoto -, chi si sforzasse soltanto nel dare la *diffinitio* universale, esattamente come chi decidesse di dismetterla, o di abbandonarla, andrebbe quantomeno alla ricerca dell'impossibile⁴.

Se dunque per Aristotele la *diffinitio* di anima è come la *diffinitio* di *figura*, e la *diffinitio* di *figura* si predica per omonimia relativa delle *diversae figurae geometricae*, allora la *dispositio* delle *virtutes* dell'anima sarà come la *dispositio* delle *figurae* sussumibili sotto la *diffinitio* di *figura*. E poiché queste si dispongono secondo il *prius* e il *posterius*, e, in aggiunta, le *figurae anteriora* si trovano *in potentia* nelle *posteriora*, così come, - esemplifica il Filosofo -, il *triangulus* esiste *in potentia* nel *quadratus*, e non viceversa, dunque le *virtutes* dell'anima si disporranno secondo il *prius* e il *posterius*, e la *virtus* anteriore esisterà *in potentia* nella posteriore, come la *vegetativa* nella *sensitiva*, ma non viceversa, la *sensitiva* nella *vegetativa*⁵.

Di conseguenza, in base all'interpretazione di Averroè, - talvolta ripresa anche nelle logicizzanti esposizioni delle *sententiae* dei *magistri artium*, ma in una declinazione significativamente più ontologico-metafisica -, la spiegazione delle linee 414b 19-31 è tutta una

¹ Cf. *ibid.*, p. 174, 25-30.

² Cf. *ibidem*, 30-35.

³ Cf. *ibid.*, p. 174, 42-48: «Idest, et ista diffinitio non est univoca, sed quemadmodum possibile est in omnibus figuris, licet differant, ut habeant diffinitionem universalem magnam convenientem omnibus eis, licet multum differant in diffinitione et in essentia, sic possibile est ut iste virtutes diverse habeant una diffinitionem universalem convenientem omnibus sicut diffinitio figure convenit omnibus figuris et nulli appropriatur».

⁴ Cf. *ibid.*, pp. 174-75, 50-65.

⁵ Cf. *Id.*, *Commentarium*, II, 31, p. 176, 18-25.

questione logico-epistemologica¹: si tratta di capire in che modo vada aristotelicamente assunto il *genus* nella *diffinitio* di anima, e da lì discende manifestamente la relazione reciproca di *prius* e *posterius* esistente tra le *potencie* dell'anima. D'altra parte, né i *magistri* né Alberto né Tommaso rimangono fermi a questa interpretazione di Averroè. Riccardo Rufo apre dei *notanda* quasi all'altezza di ogni capoverso, e solleva ogni tipo di *quaestio* in corrispondenza delle dichiarazioni di Aristotele². Ovvio, la sua *sententia* dipende direttamente da quella di Averroè, perché si tratta anche per lui di stabilire in che modo le *potentiae* dell'anima convengano nello stesso *genus*, e anche lui le interpreta come «non penitus univocatae», ma convenienti «aliquo modo secundum prius et posterius». Ciononostante, uno degli obiettivi più cogenti è anche quello di chiarire la differenza ontologica fondamentale tra le *potencie* dell'anima³, come suggerisce non solo Riccardo, ma in special modo Adamo, meravigliato dalle interpretazioni di Averroè, tanto da dichiararlo esplicitamente⁴, e impegnato ad affrontare la *quaestio*, funzionale all'evidenziazione della 'sua' *vera sententia Aristotelis*, se la *vegetativa* sia in «potentia essenziale» o in «potentia accidentale» nella *sensitiva*, oppure non si debba piuttosto dire che la *vegetativa* è in *potentia* alla *sensitiva* come la *materia* alla *forma*: posizione che si incontra specialmente nelle articolate *quaestiones* di filosofia della natura dell'Anonimo di Bernardini («vegetativa est in potentia in sensitiva sicut materia est in potentia ad

¹ In dettaglio, Adamo di Buckfield sembra dipendere dal *Commentarium* di Averroè nell'interpretazione delle linee 414b 19-31, ma questo è vero solo in parte; cf. ADAMO, *In De An.*, II, f. 35^r, n. 27.

² Si vedano particolarmente i *notanda* sull'*appetituts*, sul *tactus*, sulla *consimilitudo* tra le *figurae*; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, pp. 310-314; cf. *ibid.*, p. 310: «Ergo cum in figuris non sit simpliciter reperire univocationem sed aliquo modo prius et posterius - scilicet ut in pentagono est tetragonus et trigonus (...), similiter est in animabus, scilicet quod non simpliciter erunt univoca in suo genere, sed aliquo modo secundum prius et posterius».

³ Non a caso dunque, Riccardo, e così gli altri *magistri*, uniscono la spiegazione delle linee 414b 22-23 con quella del capoverso 415a 12; cf. *ibid.*, p. 315, 629-631: «Secundo magis explanat quiddam dictum proximo, scilicet *qualiter consequenter se habent ad invicem vegetativum, sensitivum, et intellectivum* (...). Sed de intellectu speculativo altera ratio est (415a 12), et hoc dicit quia loquendo de ipso intelligere substantiae separatae est intelligere sine imaginatione (...); loquendo autem de ipso intelligere humano non est intelligere praeter imaginationem (...)». Il corsivo è mio.

⁴ ADAMO, *In De An.*, II, f. 35^r, n. 27: «De partibus autem animae propter quam causam consequenter se habent modo praedicto oportet considerare; ipsa tamen de hoc non considerat nisi narrando quod sensitiva potest non potest esse sine vegetativa, vegetativa autem sine sensitiva esse potest, ut in plantis (...), similiter dicit quod motiva in loco non est sine sensitiva, sensitivum tamen in quibusdam animalibus est sine motu secundum locum. *Ultimum autem est quod est sicut complementum et finis*; est animus sive mens sive potentia intellectiva, quam quidem completionem habet homo (...), unde virtus intellectiva non in istis corruptibilibus (...) esse non potuit sine omnibus aliis potentiis animae praenominatis. Non tamen oportet e converso (...). Sic igitur non est necesse, ubi sunt potentiae animae priores, intellectum ibi esse; immo *intellectus aliam habet rationem ab aliis partibus animae*: Videtur enim, ut subdit Commentator, propter sui nobilitatem quod intellectus speculativus «nec anima nec pars animae» sed virtus nobilior, et est valde notabile»; cf. il capitolo 'successivo' di AVERROÈ, *Commentarium*, II, 32, p. 178. I corsivi sono miei.

formam...*nec propter hoc necesse est concedere eandem esse potentiam vegetativae et sensitivae, sicut non est eadem substantia trigoni et tetragoni, et tamen ex trigono existente in potentia in tetragono et ex tetragono est una figura*)¹.

Lo stesso fenomeno è rintracciabile nel *De anima* di Alberto. Se Averroè e Riccardo si erano affacciati nelle loro considerazioni *logicales*, collocandosi tra *secundae* e *primae intentiones*, il Teutonico riporta la *sententia* aristotelica alla realtà delle cose. E allora, l'anima è un come un *regnum*, e le *potentiae* dell'anima costituiscono come un *universum*, in maniera direttamente proporzionale a come accade nelle cose che riguardano il governo della città. Il termine *regnum* può infatti significare la *monarchia*, in cui sono distribuite tutte le *potestates*, le leggi e l'ordine del vivere, tutti poteri presieduti da *institutiones* particolari, presenziate, in ultima analisi, da un *gubernator*. Come dunque il proconsole presiede al potere giudiziario, mentre agli altri poteri presiedono i tribuni, i capi dell'esercito, i centurioni, i decani e i prefetti che, da ultimo, provvedono a sbrigare le faccende amministrative, e tutte queste diverse *potestates* congiunte contribuiscono insieme a formare quel tutto unitario che viene chiamato *regnum*, così l'anima è un unico *regnum*, da cui fluiscono diverse *potentiae*; e in cui la *potentia inferior* è esercitata dalla *potentia superior* in maniera più perfetta e più nobile che nella *inferior*, esattamente come la *potestas inferior* del *regnum* è potenzialmente inclusa nella capacità della *superior* con una maggiore autorevolezza e una più grande eminenza. E tuttavia, poichè la *potentia inferior* esiste nella *superior* solo potenzialmente, da ciò segue che, come un solo *regnum* non si dice meno unitario quando le *potestates* sono assegnate da un solo monarca a più *institutiones* e *auctoritates*, così non ci sono nemmeno diverse *substantiae* nell'*anima hominis*, ma una sola *substantia*, che è più semplice («simplicior»), e più nobile («nobilior»), di tutte le altre.

Quia sic esset verum quod dixit Plato, quod scilicet quaedam collectio diversa operaretur: uniuntur enim semper inferiores in superiores per modum jam assignatum: et ideo particulares potestates non sunt partes essentialiter componentes animam, sed potius quae determinant totam suam potestatem ad opera vitae distributam per potentias: sicut et regnum distribuitur per potestates particulares ad distribuendam vitam, vel continenda et exercenda, quae vocatur civilis: et ideo dixerunt antiqui sapientes, quod anima est in corpore sicut rex in regno, et oculus est in ipsa sicut aliquis praefectus in potestate sibi juncta².

Se non fosse così, se vi fossero tre diverse *substantiae* nell'*anima hominis*, allora sarebbe vero quello che sosteneva Platone, che cioè tutte le operazioni della vita sono esercitate da una «diversa

¹ Cf. ADAMO, *In De An.*, f. 35, nn. 29-32; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, qq. 55a-55b, pp. 180-184.

² ALBERTO, *De Anima* cit., II, I, cap. XI, p. 210b.

collectio». Ma non è così. Perché, se è vero che le *potentiae inferiores* si uniscono sempre nella *superior* nel modo assegnato, allora le *potestates* particolari non sono «*essentialiter* componentes animam», ma piuttosto quelle che determinano tutta la sua *potestas* distribuita all'opera della vita per mezzo delle *potentiae*: così come un *regnum* è distribuito attraverso *postestates* particolari preposte alla distribuzione della vita, o a contenerla e a esercitarla. Per questo motivo, gli *antiqui sapientes* hanno detto che l'anima è nel *corpus* come il *rex* nel suo *regnum*.

Dunque, l'interpretazione di Alberto ha una caratterizzazione molto diversa: è ontologizzante, come quella dei *magistri artium*, ma soprattutto è 'anti-platonica' e, in una parola, 'peripatetizzante'. È presente, certo, come sottolinea Bernardo Bazán, anche la parte più legata al *textus*, nel *De anima* di Alberto¹. Cionondimeno, l'esistenza di un'interpretazione orientata dottrinalmente è altrettanto significativa. Per Alberto, in generale la «via Peripateticorum» non è la «via Platonica», e anzi deve opporsi diametralmente a quella. Strano, dunque, che quel «ridiculum» delle linee successive del *textus* non sia riferito allo stesso Platone, o ai suoi *socii* platonizzanti².

Ma è in Tommaso che Aristotele sostiene una *positio* ancora diversa, concependo, in accordo all'ottavo libro della *Metaphysica*, la relazione reciproca delle *potentiae* come la relazione consequenziale dei *numeri*³. In effetti, come un *numerus*, sottratto o addizionato a un altro *numerus*, non è più lo stesso identico *numerus*, così neanche la *diffinitio*, il *quod quid erat esse* e la *species* è

¹ Cf. BAZÁN, *13th Century Commentaries* cit., in *Il Commento filosofico*, Turnhout 2002, pp. 169-170.

² ALBERTO, *De Anima*, II, I, cap. XI, p. 221ab: «Et ideo in scientia figurarum duas diffinitiones oportet inquirere: unam communem, et alteram propriam, et neutra sine altera sufficit (...). Et ideo deludendus est qui dicit sufficere communem rationem in his et in aliis similibus, que nullius erit propria ratio: et iterum non debemus esse in propria ratione, neglecta ratione communi».

³ Si osservi però che l'Aquinata si riferisce a una *assimilatio* delle *species* ai *numeri*, ricordando parzialmente il linguaggio del *Commentarium* alla *Metaphysica* di Averroè; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Anonyma*, 1043b 36-1044a2, (AL XXV/2), p. 162, 15-20: «Palam autem et ideo, si sint numeri substantie, sic sunt et non quidam unitatum; nam *diffinitio numerus quidam*; divisibilis enim in indivisibilia (non enim infinite rationes), et numerus talis. Et quemadmodum nec a numero ablato aliquo aut addito ex quibus numerus est, non est idem numerus sed diversus (...), sic nec *diffinitio* nec *quid erat esse* erit ablato aliquo aut addito». Cf. tuttavia AVERROÈ, *Commentarium in Methaphysicam* cit., VIII, 5, [ff. 217-218^v], f. 218^v: «Et dixit, *Definitio enim est aliquis numerus, quia dividit in res indivisibiles entia*. Idest, *definitio assimilat* numero, quia *definitio dividit in res indivisibiles*, sicut *numeri dividuntur in res indivisibiles* (...). Deinde incoepit inducere alium modum similitudinis, et dixit *Et quemadmodum, quando ab aliquo numero* etc. Idest, et quemadmodum, quando alicui numero addit unum, transfertur ad aliam naturam numeri, similiter definitiones compositae ex primo genere et pluribus differentijs, quando ab eis diminuitur aliqua differentia, transfertur definitio ad definitione alterius naturae (...). Verbi gratia, cum dixerimus in definitione animalis, quod est corpus nutribile sensibile, si diminuerimus ultimam differentiam, remanebit definitio vegetabilium. Et, si additur alia differentia, scilicet rationabile, fiet definitio hominis (...)». Si veda anche la *Translatio* di Michele Scoto ai ff. citati tra parentesi.

più la stessa, se al *genus proximus* viene aggiunta un'altra *differentia specifica*; per esempio, come chiarirà l'Aquinate, nella successiva *Sententia libri Metaphysicorum*¹, se alla *diffinitio* di «animalis» è aggiunta la *differentia* «rationalis», oppure è sottratta la *differentia* «sensibilis». Se dunque le *potentiae*, che logicamente costituiscono le *species* nelle *diffinitiones*, si relazionano tra loro come i *numeri*, i quali procedono tra loro gradatamente per addizione («qui paulatim in augmentum proficiunt»), nell'*universum* non potranno relazionarsi tra loro in maniera frapposta, ma dovranno procedere gradualmente dall'*inperfectus* al *perfectus* secondo il *prius* e il *posterius*².

(Not.). È sulla base di questa *sententia* aristotelica, introdotta nella spiegazione del capoverso 414a 33, attraverso un *considerandum*, che l'Aquinate avvicina quella delle linee 414b 19-31, in cui, come detto, il Filosofo evidenzia quale sia il modo in cui la *diffinitio commune* si relaziona alle diverse *potentiae* dell'anima. In effetti, per intendere queste linee, afferma Tommaso, è necessario sapere che («sciendum est quod»), nonostante Platone avesse sostenuto che gli *universalia* sono *separata* secondo l'*esse*, tuttavia non aveva posto una *ydeam communem* nelle *res* che si hanno secondo il *prius* e il *posterius*, come nei *numeri* e nelle *figurae*. In effetti, come afferma Aristotele nel terzo libro della *Metaphysica*, nelle cose in cui si trovano il *prius* e il *posterius*, non è possibile che vi sia qualcosa oltre esse, come per esempio, se il primo dei *numeri* è la *dualitas*, non ci sarà un altro *numerus* oltre la *species* dei *numeri*, né una qualche *figura*, oltre la *species* delle *figurae*:

Amplius in quibus et prius et posterius est, non est possibile in hiis aliquid esse *praeter* ea. Ut si prima numerorum est dualitas, non erit numerus aliquis *praeter* speciem numerorum; similiter autem nec figura aliqua, *praeter* species figurarum³.

¹ Si noti dunque che Tommaso non si sta inventando assolutamente nulla, neanche l'esempio, nel suo successivo commento. La novità rispetto ad Averroè è invece proprio la caratterizzazione fortemente anti-platonica delle interpretazioni tommasiane; cf. TOMMASO, *In Metaphysicam*, VIII, 3, [nn. 1722-1726], nn. 1720-24, *passim*: «Postquam determinavit de formis secundum quod comparantur ad ideas introductas a Platone (...). «Et quemadmodum» (1043b 37). Ponit secundam assimilationem substantie, quam significat definitio, ad numeros. Et dicit, quod si aliquid addatur vel subtrahatur alicui numero, etiam si sit minimum, non erit id idem numerum secundum speciem (...). Et similiter est in definitionibus, et in eo quod quid erat esse, quod significat definitio (...). Sicut enim substantia animata sensibilis tantum, est definitio animalis: cui si addas et rationale, constituis speciem hominis (...).

² Si veda l'«assimilat» averroiano; cf. ID., *Sententia libri De anima*, II, 5, p. 89, 136-143: «Ubi considerandum est quod ad hoc quod universum sit perfectum nullus gradus perfectionis in rebus intermittitur, set paulatim natura de imperfectis ad perfecta procedit; propter quod etiam Aristotiles in VIII Methaphisice *assimilat* species rerum numeris, qui paulatim in augmentum proficiunt».

³ ARISTOTELE, *Metaphysica. Metaphysica. Translatio Anonyma*, 996a 6-13, (AL XXV/2), p. 50, 5-10; cf. ID., *Sententia libri de anima*, II, 5, p. 90, 236-244: «Non enim posuit una ydeam numeri *praeter* omnes numeros, sicut posuit unam ydeam hominis *praeter* omnes homines, eo quod numerorum species naturali ordine consequenter se habent et sic

Ma la critica del terzo libro della *Metaphysica*, che l'Aquinate indirizzerà poi contro Platone¹, fa il paio con l'obiezione di Aristotele alla teoria dell'*idea communis* del *bonum* del primo libro dell'*Ethica*. In effetti, è lì che il Filosofo, per criticare la dottrina delle *ideae*, aveva detto che i suoi amici *platonici* non avevano posto le *idae* separate nelle cose che si relazionavano secondo il *prius* e il *posterius*, e nonostante ciò Platone aveva posto l'*idea communis* del *bonum*, quando il *bonum*, come l'*ens*, si dice per omonimia relativa, e dunque anteriormente della *substantia* e in senso derivato degli *accidentia*. Una critica, questa, che il Tommaso degli anni '70 del Duecento spiegherà secondo la stessa lezione dell'Alberto dell'*Ethica* del '62². E tuttavia, non è questo il punto. In effetti, lo *sciendum* dell'Aquinate sembra di certo voler enfatizzare l'aspetto di 'critico' della *doctrina* delle *ideae* di Aristotele, ma per spiegare che, appunto perché neanche i *platonici* avrebbero mai posto *unam ydeam communem* tra le cose che si relazionano secondo il *prius* e il *posterius*, come i *numeri* e le *figurae*, così non si può porre una *ydeam communem* separata secondo l'*esse* per le *diversae potentiae* dell'anima; e dunque, che è «ridiculum» che l'uomo cerchi una *ratio communis* dell'anima, senza ricercare anche una *ratio propria* che convenga a ciascuna *pars* dell'anima:

Dicit ergo manifestum esse quod eodem modo una est ratio anime sicut una est ratio figure: sicuti enim inter figuras non est aliqua figura que sit preter triangolum et alias species consequentes, utpote que sit ydea communis omnium figurarum, ita nec in proposito est aliqua anima quasi separata existens preter omnes predictas partes. Set quamvis non sit una figura separata in esse preter omnes figuras, etiam secundum Platonicos qui ponunt species communes separatas, [et] tamen invenitur una ratio communis, que convenit omnibus (...). Ita est et in animabus. Et ideo ridiculum est quod homo querat unam rationem communem tam in animabus quam in aliis rebus, que non conveniat alicui animarum que sunt in rerum natura particulariter³.

Se i *numeri*, le *figurae* e le *species* si relazionano tra loro nel medesimo modo, ossia secondo il *prius* e il *posterius*, allora Aristotele vuole dire che è evidente che, come non c'è una qualche «figura que

prima earum, scilicet dualitas est causa omnium consequencium, unde non oportet ponere aliquam ydeam communem numeri ad causandum speciem numerorum; et similis ratio est de figuris».

¹ ID., *In Metaph.* cit., III, 8, n. 437: «Deinde cum dicit «amplius in quibus» (999a 6). Secundam rationem ponit, quae procedit ex quadam positione Platonis; qui quando aliquid unum de pluribus praedicatur, non secundum prius et posterius, posuit illud unum separatum, sicut hominem praeter omnes homines».

² Cf. ID., *Sententia libri Ethicorum* cit., I, 6, p. 23, 99-125; cf. ALBERTO, *Ethica* cit., p. 76a: «Unde Plato ferens istam opinionem, non posuit prius et posterius: et ideo dixit ideam boni non esse numerorum. Differentia autem causa numeri est: differentia autem in participatione ideae non est: omnium enim stantium sub una forma boni secundum Platonem unius et aequalis respectus est ad formam boni (...). Contra hoc autem esse videtur, quod bonum dicitur in eo quod quid sive substantia, et in quali, et ad aliquid».

³ TOMMASO, *Sententia libri De anima*, II, 5, p. 90, 248-267; cf. *Translatio nova*, 414b 19-31, p. 86.

sit *preter triangolum et alias species consequentes*», vale a dire una *ydea communis* a tutte le *figurae*, così non ci sarà neanche una «*aliqua anima quasi separata existens*» oltre tutte le *partes* dell'anima. Al contrario, siccome nelle cose che si relazionano secondo il *prius* e il *posterius* «*etiam Platonicos*» non si erano spinti ad ammettere delle *ideae* separate¹, e nonostante ciò si trova una *ratio communis* nelle *figurae* come nelle *partes* dell'anima, così è «*ridiculum*» che qualcuno ricerchi la sola *ratio communis* dell'anima, senza ricercare al contempo le *rationes* che convengono «*particulariter*» a ciascuna anima esistente «*in rerum natura*».

(-). Dunque, l'Aristotele di Tommaso è qui, in certo modo, un 'critico' della *doctrina* delle *ideae*. Ma attenzione: lo è nel senso che c'è una *positio*, deprecata dal Filosofo, che è peggiore dell'opzione ultra-relistica dei *platonici*, una 'terza navigazione', cioè, che non abbraccerebbero neanche loro, ossia la strada di chi cerca soltanto la *diffinitio* generale, disinteressandosi della realtà particolare delle *res*, così come la strada di chi la dismette, annientando la possibilità di una conoscenza scientifica della *natura*, per rincorrere una molteplicità di singolari dei quali non ci può essere scienza. Neanche i *platonici* ammetterebbero una *positio* del genere: un'interpretazione che, dal nostro punto di vista, potrebbe suonare «storica», ma che non sembra essere sostenuta secondo i dettami di un metodo storico-critico. In effetti, è l'*id quod auctor senserit* ciò che è in gioco in un'interpretazione del genere, esattamente come nell'interpretazione della relazione tra le *potentiae* dell'anima instaurata da Alberto Magno. In effetti, dove sarebbero citati, nel *textus* del *De anima*, il tribuno, il centurione e il *rex*, che primeggia, nel suo *regnum*? Inoltre, nel *textus* non c'è nessun riferimento a Platone! L'Aquinate si lega allo stesso principio fatto valere nelle traduzioni latine dei diversi *libri*², laddove i *magistri artium*, che sono più vincolati alla *littera* dei loro corsi, non hanno avanzato una simile interpretazione. Del resto, i *theologi* sapienti non se la sono neanche inventata. Hanno impiegato le loro conoscenze, le fonti da loro giudicate affidabili, per avanzare quelle lezioni. «*Ex datis*», come dice il Padre Gauthier, «*optimam sententiam eruere*». E allora, dovremmo forse concludere che l'esegesi medievale ad Aristotele è ancora, in Tommaso, fedele e originale, oggettiva

¹ Si veda anche l'interpretazione successiva degli anni 1271-1272; cf. ID., *Sententia libri Ethicorum* cit., p. 23, 105-124: «*Et huius ratio est quia ea in quibus invenitur prius et posterius non videntur esse unius ordinis et per consequens nec aequaliter unam ideam participare. Sed in bonis invenitur prius et posterius (...). Et ex hoc concludit quod non potest esse quaedam communis idea boni*».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 414b 19-31, p. 86: «*Manifestum igitur est quoniam eodem modo una utique erit ratio anime et figure: neque enim ibi figura est preter triangolum et que consequenter sunt, neque hic anima preter predictas est*»; cf. ID., *Metaphysica. Metaphysica. Translatio Anonyma*, 996a 6-13, (AL XXV/2), p. 50, 5: «*Amplius in quibus et prius et posterius est, non est possibile in hiis aliquid esse praeter ea*»; cf. ID., *Ethica. Tr. Lin.* cit., I, 3-4, 1096a 15-16, p. 147 (AL, XXVI/1-3, fasc. 3): «*Ferentes autem opinionem hanc non faciebant ideas in quibus prius et posterius dicebant: propter quod neque numerum ideam constituebant*». I corsivi sono miei.

e soggettiva, scientifica e confessionale: qualcosa d'intermedio, e di più complesso, di *Verità e metodo* di Gadamer, dove le uniche due possibilità sono la *ricostruzione* e l'*integrazione*. I medievali sono lontani da queste sterili opposizioni dialettiche della conoscenza; e questa è la loro significatività per le scienze della cultura, ossia quel *quid* che ci costringe a rivedere, o per lo meno, a confrontare i nostri paradigmi scientifici con i loro.

l) *Homerum ex argumentatione et Homerum ex homero: Potentiae cognoscuntur per actus, actus vero per objecta.*

36. Set sciendum est quod ex obiectis diversis non diversificantur actus et potencie anime nisi quando fuerit differentia obiectorum in quantum sunt obiecta, id est secundum rationem formalem obiecti, sicut visibile et audibili (...). 37. Sciendum est autem quod intellectus possibilis noster est in potencia tantum in ordine intelligibili, fit autem actus per formam a fantasmatis abstractam (...)¹.

La funzione principale degli *sciendum* è dunque quella di richiamare delle conoscenze necessarie a una comprensione chiara e univoca della *sententia* del Filosofo. Questa funzione torna evidentemente utile alla soluzione dei *dubia* dei commentatori precedenti, ma anche a stabilire, a prescindere dalle eventuali difficoltà interpretative, 'nuove' lezioni dottrinali dei *libri* aristotelici, ossia che rimontano alla formazione, alle conoscenze e alle opzioni speculative abbracciate dall'interprete. Con questo, non si può parlare di una originalità in senso assoluto dell'esegesi medievale, e in particolare dell'Aquinate. In effetti, come le lezioni interpretative dei predecessori avevano un fondamento esegetico nella *littera*, per esempio, di un altro *liber* del Filosofo, così quella di Tommaso ha un altro fondamento nello stesso *liber*, o in un altro *liber*. In altre parole, l'*actoritas* della *littera*, per un verso o per l'altro, è sempre stabilmente presente, e costituisce il fondamento della lezione, dell'osservazione, o dell'aggiunta conoscitiva, avanzata dall'interprete. È il caso delle due occorrenze analizzate. Nella prima (36), l'Aquinate introduce due diversi *sensus* in cui si diversificano gli *objecta*, specificando il valore del *principium* aristotelico secondo cui le *potentiae* si determinano in base agli *actus*, e gli *actus* in base agli *objecta*, ma anticipando di fatto una delle *dubitationes* introdotte da Aristotele alla fine del terzo libro *De anima*, dove tratta della *potentia motiva*². Nella seconda, invece, l'Aquinate introduce una lezione diversa da quella di Averroè e di alcuni degli altri commentatori che

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 6, pp. 93-94, 162-166 e 173 ss.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 432a 21-23, p. 489: «Habet autem dubitationem mox quomodo oportet partes anime dicere et quot. Modo enim quodam infinite videntur, et non solum quas dicentes determinant philosophi, rationativam et animativam et appetitivam, set rationem habentem et irrationabilem»; cf. ID., *Translatio nova*, p. 238.

lo hanno preceduto, ma lo fa pur sempre sulla base di uno dei più noti passaggi aristotelici sulla conoscenza di sé dell'*intellectus possibilis*¹. Mentre dunque Riccardo Rufo, Adamo di Buckfield, l'Anonimo di Bazán e Alberto Magno, spiegano la necessità di procedere nella *cognitio* delle *potentiae* a partire dagli *actus* e dagli *obiecta* riprendendo la *via* metodologica delle *disciplinae philosophicae* fatta valere dall'Andaluso, l'Anonimo di Gauthier e Tommaso la ricollegano alla natura stessa dell'*intellectus* e alla sua intrinseca dinamica motiva e conoscitiva, come passaggio dalla *potentia* all'*actus* per il tramite di qualcosa che è *in actu*, ossia i *phantasmata*, senza cui l'*intellectus possibilis* non può *intelligere* se stesso, e che corrisponde appunto agli *obiecta*, estrinseci alle *potentiae*, e cionondimeno necessari, *quoad intellectus*, alla conoscenza della loro natura e costituzione intrinseca. In effetti, dal punto di vista contenutistico, non si tratta neanche di due lezioni opposte del *textus* aristotelico, ma soltanto di due spiegazioni componibili.

(*Div. text.*). La *divisio textus* dell'Aquinate, in corrispondenza delle linee 414b 32-415a 22, differisce non solo da quella dei *magistri artium*, ma anche dalla divisione in *tractatus* e in *capitula* del *De anima* di Alberto Magno. In effetti, mentre i *magistri artium* spiegavano le linee 414b 32-415a 13², in connessione con le precedenti 414b 19-31, e il Teutonico apriva un nuovo *tractatus* in corrispondenza del capoverso 415a 14, Tommaso le interpreta collegandole alle successive 415a 14-415a 22. D'altra parte, ciò che fa in particolare l'*auctor* non cambia significativamente. In effetti, se per Riccardo Rufo, al capoverso 414b 32, Aristotele «ex iam dicto» inferiva la *conclusio* principalmente intesa, vale a dire che si deve disporre di *diffinitiones* singolari per le *singulae potentiae* dell'anima, e quindi ricercare il *quid est* dell'anima delle piante, dell'uomo e delle bestie,

¹ ID., *Translatio nova*, 430a 2-5, p. 214: «Et ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis quidem enim que sunt sine materia, idem est intelligens et quod intelligitur; sciencia namque speculativa et sic scibile idem est. Non autem semper intelligendi causa consideranda: in habentibus autem materiam, potentia solum unumquodque est intelligibile, quare quidem illis non inerit intellectus (sine materia enim potentia est intellectus talium), illud autem intelligibile erit»; cf. ID., *Translatio vetus*, p. 447.

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, Pars secunda, pp. 314-315; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 3, f. 35^v, nn. 27-35; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 8, pp. 75-84; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 5, pp. 197-199; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 1, cap. 11, pp. 79-82; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* 414b 32-415a 12, p. 193: «Quare unumquodque querendum est que sit uniuscuiusque anime, ut que plante et que hominis aut bestie. Propter quam autem causam consequenter sic se habent, considerandum est. Sine quidem enim vegetativo sensitivum non est, a sensitivo autem separatur vegetativum in plantis. Iterum autem sine eo quod potest tangere, aliorum sensuum neque unus est, tactus autem sine aliis est; multa enim animalium neque visum neque auditum habent neque odoratus sensum. Et sensitivorum autem alia quidem habent secundum locum motivum, alia vero non. Ultimum autem et minimum animum et mentem, ut homo aut huiusmodi aliud; quibus enim inest animus corruptibile, hiis et reliqua omnia, quibus autem illorum unumquodque, non omnibus animus, set quibusdam quidem, neque ymaginatio. Alia autem hac sola vivunt. De speculativo autem intellectu altera ratio est. Quod quidem igitur de unoquoque horum ratio hec propriissima est et de anima, manifestum est».

per il domenicano l'*actor*, alle stesse linee, «concludit ex predictis»¹. E ancora, successivamente, a partire da 414b 33, spiega come le diverse *partes* dell'anima «se habeant consequenter», esattamente come sosteneva Riccardo Rufo («explanat qualiter consequenter se habent ad invicem vegetativum, sensitivum et intellectivum»)². Ma anche la micro-divisione delle *partes* successive, nella *Sententia* di Tommaso, sembra richiamare le *subdivisiones* dei *magistri artium*. Se infatti da 415a 14, per Riccardo, Adamo e l'Anonimo di Gauthier, il Filosofo determinava il suo *modus procedendi*, così anche per Tommaso quelle linee vanno considerate all'insegna dell'*ordo* con cui, d'ora in avanti, l'*auctor* determinerà le *partes* dell'anima («hic determinat modum suum procedendi in hac parte»)³. D'altra parte, - qui sta l'elemento più significativo del confronto -, dove i *magistri artium* spiegavano il modo di procedere del Filosofo, per cominciare immediatamente la determinazione della prima *potentia* dell'anima, cioè la *vegetativa*, attraverso la metodologia appena chiarificata, Tommaso concepisce la partizione aristotelica dell'*ordo* con cui si determinano le *potencie* come una trattazione a sé stante, ulteriormente suddivisa al suo interno, collocando significativamente la determinazione della *potentia vegetativa* nel capitolo successivo⁴.

¹ RICCARDO, *Sententia*, p. 314, 612-15: «(414b 23-32) Hic ex iam dicto simili arguit principalem conclusionem huius capituli, scilicet quod oportet habere singulares definitiones singularium potentiarum ipsius animae»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 6, p. 91, 1-15: «*Quare et secundum unumquodque querendum* etc. (414b 32). Postquam Philosophu enumeravit genera potenciarum anime et quomodo se habet diffinitio communis anime (...), hic ostendit quid amodo determinandum sit et quo ordine. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quid determinandum restat de anima; secundo ostendit quo ordine determinare oporteat (...). *Quorum primum concludit ex predictis: (...) oportet propriam diffinitionem cuiuslibet partis anime inquirere (...)*». Il corsivo è mio.

² Cf. *ibid.*, p. 91, 22-25: «Secundo ibi: *Propter quam autem causam* etc., ponit aliud quod restat determinandum. Dictum est enim supra quod partes anime *consequenter se habent* ad invicem (...). Exponit autem qualiter se habeant consequenter (...)»; cf. RICCARDO, *Sententia*, p. 315, 629-31: «Secundo autem magis explanat quiddam dictum proximo, scilicet *qualiter consequenter se habent ad invicem vegetativum, sensitivum et intellectivum*, ibi scilicet: «Sine quidem vegetativo» (414b 33-415a 1). Il corsivo è mio.

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 6, p. 205, 10-11: «Dividitur autem hec pars in duas: in prima determinat modum procedendi (...)»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, Pars 4, f. 35^v, n. 1: «Necessarium autem» etc. (415a 14). Ut ex predictis habetur, intentio in hac parte est inquirere de unaquaque parte animae secundum propriam eius definitionem. Et dividitur haec pars in duas, in quarum prima dat modum agendi (...)»; cf. anche RICCARDO, *Sententia*, II, Pars tertia, p. 316, 659-660: «Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima determinat modum duum procedendi in hac parte (...)»; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 91, 5-6: «(...) hic ostendit quid amodo determinandum sit et quo ordine (...)».

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia*, p. 316, 663-665: «Item, pars prima dividitur in duas, in quarum prima ostendit hanc rationem, scilicet: In omni potentia oportet cognoscere quod ipsa sit, sed adhuc oportet prius cognoscere de operationibus illius potentiae et prius iterum de obiectis. *Sed vegetativum est prima potentia potenciarum animae*. Ergo cum hic intendatur quid sit, oportet prius cognoscere de alimento quod est suum obiectum (...)»; cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 3; cf. ANONYMI, *Lectura*, p. 207: «(415a 22) Sequitur pars illa in qua determinat a quibus obiectis incipiendum est et a

Questa scelta rivela che l'Aquinate, in questo caso, è più interessato degli altri commentatori alla chiarificazione del *processus* di Aristotele, ossia alla «metodologia» impiegata dal Filosofo nelle sue trattazioni scientifiche¹. Ad attestarlo è anche la ulteriore *subdivisio* del *textus* introdotta da Tommaso all'altezza del capoverso 415a 14, pressoché assente negli altri commentatori². In effetti, in accordo alla sua lettura, lo Stagirita, evidenziando l'ordine di determinazione delle *potencie* dell'anima, ne distingue due aspetti («et assignat ordinem *quantum ad duo*»): i) il primo aspetto è la determinazione graduale e consequenziale del *quid est* di ciascuna *potencia*, per evitare la confusione della dottrina («si simul de omnibus determinaretur, esset confusa doctrina»); ii) il secondo riguarda invece più dettagliatamente la metodologia di ricerca, e quindi il *principium* aristotelico per cui le *potencie* vanno definite mediante gli *actus* e gli *actus* attraverso gli *obiecta*³.

(*Sent.*). La spiegazione più influente del *modus procedendi* nella determinazione del *quid est* delle *potencie* dell'anima è di fatto, per tutti i *magistri artium* e per Alberto, quella del *Commentarium* di Averroè. In accordo all'Andaluso, chi volesse acquisire una *perfecta cognitio* dell'anima, deve conoscere necessariamente, per dimostrazione, il *quid est* di ciascuna *virtus* dell'anima, cioè deve sapere per dimostrazione che cosa siano, come dice Aristotele nella *Translatio* di Michele Scoto, *l'intellectus* e il *sensus*⁴. In effetti, conoscendo il *quid est* delle *potencie* sarà possibile considerare anche i principi proprii che caratterizzano ciascuna *potencia*, ossia, per esempio, se la *virtus intelligibilis*, o la *sensibilis*, siano *separabiles* o meno. Ora, la *via cognoscendi*, cioè per Averroè il «metodo» per conoscere dimostrativamente ciascuna delle *potencie* è sempre lo stesso, vale a dire

quibus operationibus, quoniam primo ab obiecto potencie vegetative, sicut ab alimento, et ab eius operationibus, sicut a generatione»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 9, p. 92, 105-106: «Hoc habito, Aristoteles probat quod prius determinandum est de alimento quam de sensibili et intelligibili (...)».

¹ Sul termine «processus» si veda nuovamente il contributo di Fabrizio Amerini; cf. AMERINI, *Aquinas on process*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XXXI (2021), pp. 235-259.

² TOMMASO, *Sententia*, p. 93, 106-117: «Deinde cum dicit: *Necessarium autem* etc., ostendit quo ordine determinandum sit de partibus anime et assignat ordinem quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod ille qui debet de partibus anime perscrutari primo debet accipere *unumquodque horum quid sit*, et postea debet considerare *de habitis*, id est de consequentibus partibus *et de aliis* que sunt consideranda circa partes anime et circa ipsa animata (...). Et ideo iste ordo necessarius est, quia, si simul de omnibus determinaretur, esset confusa doctrina»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 415a 14-16, p. 90: «Necessarium autem est debentem de hiis perscrutationem facere accipere unumquodque horum quid est, postea sic de habitis aut de aliis investigare».

³ Cf. *ibid.* p. 93, 118-130; cf. ID, *Translatio nova* cit., 415a 16-22, p. 90.

⁴ AVERROÈ, *Commentarium*, II, 33, p. 179, 17-20: «Et dixit: *Et indiget necessario*, etc. Idest, et oportet necessario (...) perscrutari de unaquaque virium anime per se, quousque sciat per demonstrationem unamquamque illarum que sit, et quam naturam habet, v. g. perscrutari quid est intellectus, et quid sensus; deinde post hoc perscrutari de unicuique contingentibus istarum virtutum, universalibus et propriis, v. g. utrum virtus intelligibiles possit abstrahi aut non».

quello degli *Analytica posteriora*: si deve procedere da ciò che è più noto *apud nos*, e *posterior* nell'*esse*, a ciò che è più noto *apud Naturam* e *prior* nell'*esse*¹. Ciò significa, continua l'Andaluso, spiegando le linee 415a 16, che, poiché la conoscenza delle *actiones* è anteriore *apud nos* alla conoscenza delle *virtutes*, occorre pre-conoscere le *actiones*, per raggiungere la *cognitio* delle *virtutes*. E ancora, poiché ciascuna delle *actiones* delle *virtutes* si relaziona a delle *res oppositae*, che patiscono l'*actio* della *virtus*, vale a dire il *cibus* che è il passivo della *potentia nutritiva*, o il *sensatus* che il passivo della *potentia sensitiva*, dunque la *cognitio perfecta* delle *virtutes* non richiede soltanto la pre-conoscenza delle *actiones*, ma anche la pre-conoscenza delle *res oppositae* alle *actiones*².

Tutti i *magistri artium* vengono influenzati dall'esposizione dell'Andaluso, a partire da Riccardo Rufo certamente, ma in special modo a partire dal commento di Adamo di Buckfield³, che riassume efficacemente l'esposizione di Averroè, collegandola immediatamente alla determinazione da parte di Aristotele della *potentia vegetativa*. Dopo di lui, l'Anonino di Bazán opererà lo stesso tipo di spiegazione, mantenendo intatto l'essenziale dell'esposizione averroiana. E anche Alberto Magno, dopo un ulteriore riepilogo della *quaestio* relativa all'unità dell'anima, mostra sostanzialmente lo stesso approccio esplicativo: la nostra *cognitio* procede, da ciò che è più noto *quoad nos*, a ciò che è più noto *simpliciter* e *secundum esse*; gli *actus* sono *praevis* rispetto alle *potentiae*, mentre gli *obiecta* rispetto agli *actus*; per conseguenza, occorrerà procedere nella determinazione della *species* delle *potentiae* dalla *cognitio* degli *obiecta* e degli *actus*⁴.

¹ *Ibid.*, II, 33, pp. 179-180, 25-30: «Et cum declaravit illud quod oportet nos perscrutari de anima, incepit demonstrare viam ad cognitionem, et quod est ex eis que sunt magis nota apud nos et sunt posteriora in esse, ad ea que sunt magis nota apud Naturam, que sunt priora in esse»; cf. anche *ibid.*, II, 12, p. 149, 30: «(...) ut dictum est in Posterioribus, oportet nos ire in cognitione diffinitionum propriarum unicuique partium anime per istam viam».

² Cf. *ibid.*, II, 33, 30-52; cf. anche la *Translatio Micheli Scoti* cit., 415a 16-22, p. 179: «Et si necesse est dicere unamquamque illarum que sit (...) oportet predicere intelligere quid sit; actiones enim et operationes antecedunt in intellectu virtutes. Et si ita sit, et considerare de aliis rebus oppositis istis debet precedere considerationem de istis, oportet nos ut intendamus ad diffiniendum illas primo propter istam causam, v. g. cibum, et sensatum, et intellectum»; cf. anche la *Translatio vetus* cit., p. 204: «Priores enim potentiis actus et primi secundum rationem sunt. Sic autem sic, hiis adhuc priora opposita sunt, oportet considerare de illis primum, si indigens erit determinare, propter eandem causam, ut de alimento et sensibili et intelligibili».

³ ADAMO, *In De An.* cit, f. 35^v, n. 3: «Adhuc autem inquirendo de unaquaque partium quid sit, prius oportet inquirere de operibus ipsarum quam de ipsis partibus sive potentiis, et hoc quia ipsi actus et operationes priores sunt et primi secundum cognitionem nostram quam sint ipsae potentiae, quia nata est nobis via a prioribus et notioribus quoad nos in priora et notiora naturae, quare de ipsis operationibus prius est intendendum quam de potentiis. Adhuc autem eadem ratione prius est intendendum de obiectis (...). Et si intendendum sit de ipsis obiectis, (...) prius est de ipsis obiectis potentiae vegetativae (...)»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, p. 91, 70-72: «Primo ergo dicendum est de obiectis ut de alimento, quod est obiectum virtutis vegetativae (...)».

⁴ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 2, 1, pp. 83-84, 45-15.

Al contrario, come detto, l'Aquinate si focalizza su ulteriori dettagli nella spiegazione della *littera* aristotelica, a partire dall'espressione del Filosofo «adhuc priora opposita», in parte chiarita da Averroè¹, ma in modo molto più superficiale rispetto alla tradizione medievale, che rimonta non solo ai commenti, ma anche ai trattati *De anima et de potenciis eius* e *De potenciis animae et obiectis*, edito da Daniel Callus nel 1952². In effetti, ambedue gli Anonimi *magistri*, autori delle sinossi trattatistiche, spiegano la nozione di «opposita» e di «obiecta», distinguendone due tipi:

Sed sunt obiecta generaliter omnis potentie humane, et diversa diversarum; ex quo sumitur diversitas potentiarum secundum obiecta, cognosci aut esse, et maxime cum potentie sunt per suos actus ad obiecta. Dissimiliter tamen dicitur obiectum potentie motive et potentie apprehensive. Respectu quidem apprehensive, ut a quo inchoatur actus, respectu autem motive, ut in quod terminatur actus. Unus dicitur motus ad animam, alter motus ab anima³.

La *diversitas* delle *potentie* si desume dalla *diversitas* degli *obiecta*, specialmente perché le *potentie* si relazionano attraverso i loro *actus* agli *obiecta*. Tuttavia, l'*obiectum* della *potentia motiva* e della *potentia apprehensiva* si dicono in modo dissimile, perché l'*apprehensiva* è una *potentia* ricettiva, il cui *actus* prende le mosse dall'azione esercitata dall'*obiectum* («a quo»), mentre la *motiva* è una *potentia activa*, il cui *actus* parte dall'anima per terminare nell'*obiectum* («in quo»). Di conseguenza, Aristotele distingueva due tipi di movimento dell'anima: il movimento *ad animam* e *ab animam*. La stessa identica spiegazione si ritrova nell'Anonimo del *De anima et de potenciis eius*⁴, dove cambia

¹ Si noti che Averroè non impiega nemmeno l'espressione «obiecta». Questa viene introdotta e giustificata dalla tradizione commentaria medievale, così come da Tommaso; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 33, p. 180, 50-51: «Et vocavit ea opposita; passivum enim et activum videntur esse quoquo modo opposita»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 6, p. 93, 128-130: «Et, si ita se habent circa ordinem actus et potencie, et actibus adhuc sunt priora opposita, id est obiecta»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 415a 20-22: «Si autem sic, hiis adhuc priora opposita [oportet considerare]. De illis primum utique oportebit determinare propter eandem causam, ut de alimento et sensibili et intelligibili»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 6, p. 207, 70-72: «Si autem (415a20), id est si prius determinandum est de operationibus quam de potenciis, hiis autem operationibus priora sunt opposita, id est obiecta (...)».

² D. CALLUS, *The Powers of the Soul. An Early Unpublished Text*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 19 (1952), pp. 131-170. Sulla datazione verso il 1230 di questo scritto si veda nuovamente R. -A. GAUTHIER, *Le Traité De anima et de potenciis eius* cit., p. 6.

³ *Ibid.*, p. 148, 3-8.

⁴ Cf. ANONYMI, *De anima et de potenciis eius* cit., p. 32, 103-108: «Dico autem obiectum vel ut a quo vel ut ad quod movetur potentia, sicut color est motivum visus et volitum est materia voluntatis, diversimodi enim se habet obiectum passive potencie et obiectum active ad motum, ab illo enim incipit motus passive potencie et ad istud terminatur motus active, quia motus passive est ad animam et motus active est ab anima»; cf. l'apparato delle fonti della Leonina, in TOMMASO, *Sententia*, p. 93, alla nota 134-139.

però la caratterizzazione delle *potentie*: l'*apprehensiva* è una *potencia passiva*, mentre la *motiva* è una *potencia activa*. Ed ecco allora, secondo Tommaso, perché Aristotele impiega la nozione di «opposita», vale a dire per includere nella nozione di «obiectum» tanto gli *obiecta* delle *potentiae passivae* quanto gli *obiecta* delle *potentiae activae* che, in accordo al primo libro dell'*Ethica*, nelle loro *operationes* si rapportano agli *obiecta* in quanto cioè sono *operata*, e dunque *finis* delle *operationes* e delle *potencie*¹.

Manifestum est igitur quod omne obiectum comparatur ad operationem anime vel ut activum vel ut finis. Ex utroque autem specificatur operatio: manifestum est enim quod diversa activa secundum speciem habent operationes specie differentes, sicut calefactio et a calore et infrigidatio a frigore; similiter etiam ex terminus et fine specificatur operatio, sicut sanatio et egrotatio differunt specie secundum differenciam sanitatis et aegritudinis. Sic igitur obiecta sunt priora operationibus anime in via diffiniendi².

Dunque, ciascun *obiectum* sta all'*operatio* dell'anima, o come l'attivo sta al passivo, o come il passivo, vale a dire il fine, sta all'attivo. E da ambedue si specifica l'*operatio*, perché da diversi *obiecta activa* secondo la *species* risultano delle *operationes* che differiscono specificamente, come la *calefactio* che trae la sua *species* dall'azione del *calor*, e l'*infrigidatio* che è specificata dal *frigus*. Lo stesso accade dal *finis* e dal *terminus* dell'*operatio*: la *sanatio* è specificata dalla *sanitas* e l'*egrotatio* dall'*aegritudo*. Pertanto, gli *obiecta* sono anteriori alle *operationes* 'in via definitoria', dal momento che ne determinano la *specificatio*; ed è per questa ragione che Aristotele afferma che occorrerà determinare i «priora opposita» prima degli *actus* e delle *potencie*.

(Not.36). Tipico a questo punto, in diverse opere dell'Aquinate, vale a dire le *Quaestiones disputatae de veritate*, oltre che le coeve *Quaestiones disputatae de anima* e *Summa theologiae*, introdurre un'ulteriore specificazione del *principium* aristotelico³. Gli *obiecta*, come detto,

¹ ARISTOTELE, *Eth. Tr. Lin.*, I, 11094a 5-6, p. 141: «Quorum autem sunt fines quidam praeter operationes, in hiis meliora existunt operationibus opera. Multis autem operationibus entibus et artibus et doctrinis, multi fiunt et fines».

² TOMMASO, *Sententia*, p. 93, 144-155.

³ Come ricordato nella Prima Parte, le *Quaestiones de veritate* datano tra il 1256 e il 1259, mentre le *Quaestiones disputatae de anima* (Roma, 1267) sono coeve alla redazione della *Prima pars* della *Summa theologiae*, completata nel settembre del 1268; cf. TORRELL, *Initiation* cit., Paris 2015, pp. 436-440; cf. ID., *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. XXII, vol. III, fasc. 1, Romae 1973, q. 22, a. 10, [pp. 634-636], sol.: «Ad cuius evidentiam sciendum est quod cum distinctio potentiarum attendatur penes actus et obiecta, non quaelibet obiectorum differentia ostendit diversitatem potentiarum, sed differentia obiectorum in quantum obiecta sunt, non autem aliqua accidentalis differentia quae, dico, accidat obiecto secundum quod est obiectum: sensibili enim in quantum est sensibile accidit esse animatum vel inanimatum, quamvis ipsis rebus quae sentiuntur hae differentiae sint essentiales»; cf. anche ID., *Quaest.*

specificano le *potencie*, determinandone la *differentia ad invicem* secondo la *species*, come l'*alimentum* specifica la *potentia vegetativa*, il *sensatus* la *sensitiva* e l'*intelligibilis* l'*intellectiva*. Ciononostante, non tutte le *differentiae* degli *obiecta* determinano una *diveristas* nelle *potencie*¹. Per esempio, il fatto che l'*obiectum* sia *animatum* o *inanimatum* non determina alcuna *diversitas* per la *potentia visiva* che riceve la *species* dell'*obiectum*. D'altra parte, *secundum rem*, quelle *differentiae* sono essenziali all'*obiectum*, perché lo collocano nel *genus* della *substantia*. Ma, *secundum rationem*, o rispetto alla *potentia visiva*, non determinano alcuna particolare *differentia*². In altre parole, se, come esemplifica l'Aquinate, l'*album* è *homo* o *lapis*, non per questo occorrerà introdurre un'altra *potentia visiva* in grado di percepire l'*album* sulla base delle *differentiae essentialis* di ciò a cui appartiene, dato che sono puramente *accidentales* per l'*obiectum* in quanto è conosciuto dal *sensus*.

Si autem servetur eadem ratio obiecti, quecunque alia diversitas non inducit diversitatem actuum secundum speciem et potencie: eiusdem enim potencie est videre hominem coloratum et lapidem coloratum, quia hec diversitas per accidens se habet obiecto in quantum est obiectum³.

E allora, è vero dire che le *differentiae* degli *obiecta* specificano gli *actus* e le *potencie*, ma non qualsiasi *differentia*, perché le *differentiae* che specificano l'*obiectum* nel *genus* della *substantia* ineriscono certamente di per sé all'*obiectum* secondo realtà, ma sono *differentiae* puramente *accidentales* nella misura in cui esso venga considerato «in quantum est obiectum» delle *potentiae* dell'anima. La stessa specificazione argomentativa delle due *differentiae* dell'*obiectum*, secondo la *materia* e secondo la *ratio formalis*, si trova quasi identica nella *Quaestio disputata de anima* e, soprattutto, nella *Summa theologiae*, in cui sono più evidenti e maturi i segni degli studi compiuti sul *De anima*⁴. Ma ancora più significativo è il fatto che l'Aquinate la introduca prima ancora di questo

disp. de anima, ed. Leonina, t. XXIV/1, Roma - Paris 1996, q. 13, ad. 2: «Et ideo homo et lapis differunt per accidens in quantum sentiuntur, licet differant per se in quantum sunt substantiae. Nichil enim prohibet differentiam aliquorum esse per se comparata ad unum genus, comparatam vero ad aliud esse per accidens: sicut album et nigrum per se differunt in genere coloris, non autem in genere substantiae»; cf. anche ID., *Pars prima Summae theologiae*, ed. Leonina, t. V, Romae 1889, q. 77, a. 3, p. 241b: «Sic igitur non quaecunque diversitas obiectorum diversificat potentias animae; sed differentia eius ad quod per se potentia respicit. Sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quae per se dividitur in colorem, sonum et huiusmodi; et ideo alia potentia sensitiva est coloris, scilicet visus, et alia soni, scilicet auditus».

¹ Cf. ID., *Sententia*, II, 6, p. 93. Citato all'inizio dell'analisi di occorrenza.

² ID., *Quaest. disp. de veritate* cit., q. 22, a. 10, ad. 1, p. 636, 107-111: «Distinctio potentiarum non ostenditur ex obiectis *secundum rem consideratis* sed *secundum rationem*, quia ipsae rationes obiectorum specificant ipsas operationes potentiarum (...)». I corsivi sono miei.

³ ID., *Sententia*, II, 6, pp. 93-94.

⁴ Cf. ID., *Pars prima Summae theologiae* cit., q. 80, a. 1, p. 282.

periodo, alla fine degli anni 50' del Duecento, quando lavora alle *Quaestiones disputatae de veritate*, e in particolare quando corregge l'identificazione platonica dell'*intellectus* e della *voluntas*¹.

Si tratta forse dunque di un'aggiunta «personale», come direbbe Bernardo Bazán, di una ulteriore specificazione del *principium* aristotelico introdotta da Tommaso 'a titolo personale', oppure in base ai principi del suo «sistema», o che fa valere in altre opere per dimostrare determinati teoremi che torneranno poi utili all'affermazione delle sue personali «sintesi» dottrinali. Cionondimeno, - e questo è quanto intendo suggerire -, esiste un precedente nella *littera* aristotelica; e anzi, forse il criterio specificante dell'Aquinate non è di fatto nient'altro che il risultato di una riflessione logico-materiale sulla *littera* del Filosofo, o almeno sulle letture dei suoi *commentatores*.

Infatti, nel terzo libro del *De anima*, è lo stesso Aristotele ad evocare la difficoltà di chi divide ed enumera le *potentiae* dell'anima sulla base di qualsiasi *differentia* presente negli *obiecta*. Non solo: evoca anche dei *quidam* caduti in una confusione simile a quella attenzionata dall'Aquinate nella sua specificazione criteriologica. E si tratta, secondo l'Andaluso, di Platone e di altri *philosophi*.

Habet autem dubitationem mox quomodo oportet partes anime dicere et quot. Modo enim quodam infinite videntur, et non solum quas quidem dicunt determinantes ratiōativam et irascibilem et appetitivam, hii autem ratiōem habentem et irrationabilem. *Secundum enim differentias per quas has separant*, et alie videntur partes maiorem differentiam hiis habentes de quibus et nunc dictum est, vegetativa enim (...) et sensitivam (...)².

Cominciando a trattare della *potentia motiva*, Aristotele si sofferma sulla *dubitatio* relativa al modo di dire e di quantificare le *partes* dell'anima. In effetti, alla maniera in cui le dividono alcuni, risultano essere infinite, e non solo, prosegue, nel caso di coloro che sostengono che l'anima è tripartita in razionale, irascibile e concupiscibile, ma anche nel caso di chi la divide semplicemente in «ratiōem habentem et irrationabile». E il problema sembra essere costituito proprio dalle *differentiae* da cui

¹ Secondo l'apparato delle fonti della Leonina, l'argomento si basa sul *Commentarium* di Averroè, ma si deve osservare che comunque Averroè sta commentando le linee 432a 21-23; cf. ID., *Quaest. disp. de veritate* cit., q. 22, a. 10, ob. 3, p. 635, 15-17: «Preterea, vires animae communiter dividuntur in rationale, concupiscibile et irascibile; sed voluntas distinguitur ab irascibili et concupiscibili; ergo continetur sub rationali»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 41, [pp. 508-509] p. 509, 23-30: «Et dixit quoquo modo quia, si aliquis voluerit numerare animam concupiscibilem secundum numerum rerum quas concupiscit, tunc videtur illam esse infinitam. Et innuit Platonem dicentem partes anime esse tres: ratiōabilem et irascibilem et posuit irascibilem et desiderativam duas, et sunt unius virtutis, scilicet anime concupiscibilis»; cf. *Translatio Micheli Scoti* cit., 432a 22-25: «Et cum hoc sermone etiam oritur questio, et est quomodo sunt partes anime, et quot sunt. Videntur enim quoquo modo esse infinite, et quod non sunt ille partes quas homines numerant apud diffinitionem, scilicet ratiōabilis irascibilis et desiderabilis (...)».

² ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 432a 21-28, p. 489.

questi separano le *partes* dell'anima. Se, come rileva Alberto Magno nel *De anima*, qualsiasi *species* dell'*obiectum* produce una *pars* speciale dell'anima, allora le *partes* dell'anima saranno *infinite*¹. Sostenere dunque che non tutte le *differentiae* degli *obiecta* determinano una *diversitas* nelle *potencie* dell'anima non è un criterio unicamente teorico e frutto dell'ingegno di Tommaso, ma è già presente nel *textus* di Aristotele, anche solo in uno stato, per citare John Wipfel², più o meno potenziale-inesplicato; e, se non lo è in Aristotele, lo è almeno in Alberto, che approfondisce ontologicamente la spiegazione di Averroè. In effetti, secondo Alberto, l'errore dei *platonici*, nella loro *divisio* in razionale, irascibile e concupiscibile non è che hanno enumerato le *partes* della *concupiscibilis* secondo le *res concupitae*, ma che hanno diviso l'anima a partire da qualunque *species* degli *obiecta*.

(-). Di conseguenza, Tommaso sta certamente interpretando Aristotele in modo «personale», come sostiene Bernardo Bazán parlando in generale dei *notanda*³, ma si deve anche riconoscere che la specificazione criteriologica dell'Aquinate non è campata in aria, vale a dire non è soltanto teorica, ma potrebbe di fatto avere un precedente nel *textus* aristotelico del terzo libro *De anima*. Infatti, per Aristotele non si possono dividere le *potentiae* dell'anima attraverso qualsiasi *differentia* presente negli *obiecta*, ma attraverso quelle *differentiae* che determinano le *potencie*, ossia l'*alimentum*, il *sensibilis* e l'*intelligibilis*, secondo la *Translatio vetus*.

(Not.37). Nel secondo *sciendum*, collocato subito dopo il primo appena considerato, Tommaso intende spiegare perché dobbiamo procedere, in accordo alla *vera sententia* del Filosofo, secondo questo ordine. È stato già ricordato che, per il Commentatore andaluso, la ragione riposa nell'epistemologia delle *disciplinae philosophicae* descritta negli *Analytica Posteriora*. Chi vuole acquisire una *cognitio perfecta* della *res* ricercata, deve necessariamente procedere, da ciò che è più noto *apud nos* e posteriore *secundum esse*, a ciò che è più noto *apud Naturam* e anteriore nell'*esse*. Riccardo Rufo non discute più di tanto questa *explanatio averroiana*, forse perché, secondo lui, l'intento del Filosofo, qui, è quello di cominciare a trattare singolarmente delle *potentiae* dell'anima⁴. Adamo di Buckfield comincia invece a mostrare delle lievi aberrazioni dalla visione schematicista di Averroè: è per la *natura* della *nostra cognitio* che noi non possiamo procedere altrimenti che secondo

¹ ALBERTO, *De anima*, III, 4, 1, pp. 228-229: «Hanc enim divisionem secundum solas species obiectorum dederunt Platonici, et non secundum differentias corporum animatorum. Si autem haec sufficienter dividunt animam, ut iam dictum est, tunc quaelibet species obiecti faciet partem animae specialem, et tunc erunt partes infinite (...)».

² WIPPEL, *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, p. 268: «Most of the time he expounds Aristotle's text as carefully as he can. Much of what he adds is intended to develop the implications of Aristotle's thought».

³ Cf. BAZÁN, *13th Century Commentaries* cit., p. 176.

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia*, p. 316; cf. ADAMO, *In De An.* cit., f. 35^v, n. 3: «Et hoc quia ipsi actus et operationes priores sunt et primi secundum cognitionem nostram quam ipsae potentiae, quia nata est nobis via a prioribus et notioribus quoad nos in priora et notiora naturae, quare de ipsis operationibus prius est intendendum quam de potentiis».

questa metodologia, o criteriologia, se si preferisce, nella scoperta dell'ignoto. Anche Alberto Magno dimostra, nel suo *De anima*, questa maturità nel guardare non soltanto al *subiectum* della trattazione aristotelica, ma anche all'*instrumentum* fondamentale dell'indagine sull'anima, che è, beninteso, non un qualsiasi *instrumentum*, ma la nostra stessa facoltà cognitiva¹, o ancora, sulla base delle penetrantissime osservazioni dell'Anonimo di Gauthier, il nostro *intellectus*, che, come ricordano pressoché tutti i commentatori dopo la forte impronta lasciata forse su di loro da Riccardo Rufo², non è un *intellectus* come quello delle *substantiae separatae*, ma un *intellectus* calato nella materialità, il quale non può pervenire alla conoscenza di alcunché, se non mediante i dati ricevuti nell'*immaginatio*:

Incipit enim cognitio nostra a posteriori, et hoc propter defectum nostrum sive propter defectum <intellectus> nostri secundum quod alligatus corpori, quia, quantum est de natura sua, eius cognitio inciperet a priori simpliciter³.

Secondo molti dei *magistri artium*, - e in particolare secondo l'Anonimo di Bernardini⁴, altro significativo esponente di questa interpretazione, in ultima analisi, del genuino 'ilemorfismo' aristotelico -, in sé e per sé, considerato secondo la sua *substantia*, il nostro *intellectus* è una *substantia separata*, e come ogni *substantia separata*, non ha bisogno di guardare al molteplice transeunte dell'esperienza per disporre di una *cognitio* della realtà, ma può volgere lo sguardo su di essa per mezzo degli *exemplaria sibi concreata*, conoscendo tutte le cose a partire dalla loro vera natura. È

¹ ALBERTO, *De anima*, II, 2, 1, pp. 83-84: «*Necessarium est ei accipere, quid unumquodque istorum est per rationem diffinitivam, et postea per rationem illam oportet eum determinare de habitis quae consequuntur (...), et de aliis quaecumque sunt determinanda ex ipsis. Si autem congruit dicere quid unumquodque istorum est per diffinitivam rationem, antequam sciamus de toto, eo quod partes priores sunt quoad nos, tunc eadem ratione prius oportet determinare de actibus istarum potentiarum, eo quod actus sunt praevii potentiis quoad nos secundum rationem, licet simpliciter et secundum esse potentiae sint priores actibus*».

² Sull'influsso esercitato dalla *Sententia* di Riccardo Rufo su questo punto, si veda in particolare Jennifer Ottman; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., praef., [pp. 55-63], pp. 56-57 e 61. Si consideri non solo Adamo di Buckfield, ma anche Goffredo di Aspell, spesso solidale con Rufo a questo proposito; cf. GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.*, II, cit. alla nota 91, p. 315: «*De speculativo autem intellectu altera ratio est (415a 11-12). Hoc dicit quia loquendo de ipso intelligere substantiae separatae est intelligere sine imaginatione, loquendo autem de ipso intelligere humano non est intelligere preter imaginationem sed per receptionem ex imaginatione*».

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 6, p. 206, 40-45.

⁴ ANONYMI, *Quaestiones*, I, q. 16, sol., pp. 52-53: «*Convenit loqui de intellectu dupliciter: aut prout est quedam substantia spiritualis habens exemplaria rerum sibi concreata, per que cognoscit et intelligit, et sub hac ratione non copulatur nobis, sicut dicit Averroes quod intellectus operatio propria est preter corpus, que est intelligere per exemplaria vel per intuicionem in exemplari divino (...). Vel contigit loqui de intellectu a nobis copulatur, et dicitur iste intellectus materialis (...), et intelligere istius non est sine ymaginacione (...)*».

solamente l'*unio* con il *corpus*, in questa vita, a impedire all'*anima intellectiva* di guardare le cose secondo i loro *exemplaria*, e cioè a costringere l'*intellectus* a ripiegare sui dati recepiti dall'*immaginatio* e dalla *phantasia*, vale a dire i *phantasmata*¹. Quando però l'*anima intellectiva* si separerà dal *corpus*, come sostiene per esempio Adamo di Buckfield², la schiavitù dei *phantasmata* avrà fine, e l'*homo* troverà in Dio la pienezza della *vera cognitio*, e dunque anche la pienezza della *beatitudo*, perché, se non c'è più nulla da conoscere, essendo contenute in Dio al massimo grado le vere nature di tutte le cose, eternamente pensate prima della creazione, allora non ci sarà neanche più qualcosa da ricercare, e il desiderio conoscitivo intrinseco all'umana natura troverà pace.

Del resto, però, finché, e nella misura in cui, l'*intellectus* è *alligatus* al *corpus*, la nostra *cognitio* deve necessariamente procedere *a posteriori*, perché l'*anima* non è ancora in grado di volgere liberamente lo sguardo agli *exemplaria*, e non può dunque conoscere *a priori* «simpliciter», senza ricorso ai *phantasmata* del *mundus sensibilis* e dell'*experientia*, le nature delle *res*. È nota la soluzione dell'Aquinate a questo riguardo, e non è dato ripercorrerla in questa analisi³. Tuttavia, se c'è una consuetudine esegetica rintracciabile nella *Sententia* di Tommaso con i commenti dei *magistri artium*, in questo luogo, e nella spiegazione del perché, in ultima battuta, nella *cognitio* delle *potencie* dobbiamo procedere dalla *cognitio* degli *actus* e degli *obiecta*, è proprio quella di riferire la ragione della necessità di percorrere il sentiero di questa metodologia alla natura dell'*intellectus*, e in dettaglio alla costituzione intrinseca dell'*intellectus possibilis*:

Sciendum est quod intellectus possibilis noster est in potencia tantum in ordine intelligibilium, fit autem actu per formam a fantasmatis abstractam: nichil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu, unde intellectus possibilis noster cognoscit se ipsum per speciem intelligibilem, ut in III

¹ Cf. *ibid.*, q. 16, ad. 1, p. 53: «In corpore enim non est nata intelligere per species sibi concreatas, set per adquisitas. Set in se et in sui natura potest intelligere per tales species (...); cf. anche ANONYMI, *Lectura*, I, 3, q. 1, p. 46, sol.: «Quia tamen intellectus noster alligatur corpori et offuscatur per ipsum, non intelligit nisi species quas recipit, et sic secundum quod est in corpore, a fantasia dependet. Ipse tamen secundum quod separatus est non intelligit in recipiendo (...) cognoscit inspiciendo in speculo eternitatis».

² ADAMO, *In De An.*, I, f. 29^v, n. 118: «Ibi enim intelliget ipsam causam primam, et intelligendo eam omnia intelliget. Primam etiam intellectam causam summe amabit, et in ea summe delectabitur, in quo consistet sua beatitudo».

³ Si veda specialmente Bernardo Bazán su questo punto; cf. BAZÁN, *L'Âme et le corps* cit., [pp. 104-109], p. 108: «Minimiser, comme le fait Saint Thomas, la signification de la dependance de l'intellect à l'égard des puissances sensibles sur le plan de l'objet, afin de soutenir que l'intelliger a lieu sans la participation de corps (...), est incompatible avec des thèses centrales de sa propre théorie de la connaissance». Si deve tuttavia osservare che l'Aquinate era pienamente cosciente dell'aporeticità della sua soluzione, e dunque ammetteva una *infusio* delle *species intentionales* da Dio dopo la separazione dell'*anima intellectiva* dal *corpus*, per giustificare una *cognitio* del *mundus physicus* da parte dell'*anima separata*; cf. TOMMASO, *Prima pars Summa theologiae* cit., q. 89, [aa. 1-4, pp. 370-78], in partic. a. 4, sol. p. 378.

habebitur, non autem intuendo essenciam suam directe. Et ideo oportet quod in cognitione anime procedamus ab hiis que sunt magis *extrinseca*, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit se ipsum, ut scilicet per *obiecta* cognoscamus *actus* et per *actus* *potencias* et per *potencias* *essenciam* anime¹.

Si deve sapere («sciendum est»), che il nostro *intellectus possibilis* è soltanto «in potencia» nell'*ordo* degli *intelligibilia*, e viene attualizzato mediante la *forma abstracta* dai *phantasmata*. D'altra parte, non si conosce nulla «nisi secundum quod est actu»². Prova di ciò è che Aristotele, nel III del *De anima*, sostiene che il nostro *intellectus possibilis* non conosce se stesso che per la *species intelligibilis* che lo attualizza, e non fissando direttamente la sua *essencia*³. Ne consegue che, nella *cognitio* dell'anima, dobbiamo necessariamente procedere dalle *res* maggiormente «extrinseca», da cui sono astratte le *species intelligibiles*, attraverso cui l'*intellectus* conosce se stesso, ossia dagli «obiecta». E gli *obiecta* in quanto *obiecta* specificano le *operationes* e le *operationes* determinano le *potencie* la cui appropriata conoscenza garantisce la *cognitio* dell'*essencia* dell'anima.

Se invece l'*intellectus* conoscesse direttamente la sua *essencia*, conoscerebbe l'anima «per se ipsam», e l'*ordo* metodologico nella conoscenza dell'anima dovrebbe partire dall'*essencia* per arrivare agli *obiecta*, piuttosto che dagli *obiecta* per arrivare all'*essencia*, dal momento che, spiega l'Aquinate, quanto più qualcosa fosse vicino all'*essencia* dell'anima, tanto *per prius*, cioè per mezzo dalle cause più anteriori, giungerebbe alla sua conoscenza⁴.

(-). Se questa sia una risposta di Tommaso, o un'interpretazione «sostitutiva» alla tradizione commentaria portata avanti dai *magistri artium*, è un interrogativo che non compete alla presente

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 6, p. 94, 173-185.

² Si deve prestare molta attenzione al valore di questo «assioma», come chiarisce il Padre Gauthier, perché si tratta di un adagio del Nono libro della *Metaphysica* di Aristotele, e dunque nel richiamarlo l'Aquinate si muove deducendo secondo le regole di un sistema assiomatico genuinamente aristotelico; cf. *Les Auctoritates Aristotelis*, ed. cit. J. Hamesse, p. 135, n. 234: «Omne quod cognoscitur, cognoscitur secundum quod est in actu»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, III, 3, p. 216, alla nota 91 dell'apparato delle fonti della Leonina.

³ Si veda anche l'interpretazione data dall'Aquinate delle linee 430a2-5 del *De anima* sulla conoscenza di sé dell'*intellectus possibilis*; cf. Aristotele, *Translatio nova*, 429b 32-430a2-5: «Oportet autem si sicut in tabula nichil est actum scriptum, quod quidem accidit in intellectu. Et ipse autem intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis quidem enim que sunt materia, idem est intelligens et quod intelligitur; sciencia namque speculativa et sic scibile quidem est»; cf. ID., *Sententia*, III, 3, p. 216, 65-85: «Dicit ergo primo quod intellectus possibilis est intelligibilis non per essenciam suam, set per aliquam speciem intelligibilem, sicut et alia intelligibilia. Quod probat ex hoc quod intellectum in actu et intelligens in actu sunt unum (...). Species igitur rei intellecte in actu est species ipsius intellectus, et sic per eam se ipsum intelligere potest (...): non enim cognoscimus intellectum nostrum nisi per hoc quod intelligimus nos intelligere».

⁴ Cf. ID., *Sententia*, II, 6, p. 94, 185-90.

analisi, e comunque la sua soluzione non è formulabile, se non attraverso delle speculazioni ultimamente inverificabili nel materiale empirico, vale a dire fuori della portata della storia della filosofia in quanto cioè il suo interesse e la sua strumentazione concettuale sono puramente epistemologiche. Ragion per cui non è stato preso in considerazione il profilo metodologico adottato da James Doig¹. D'altra parte, si può osservare che, come i *magistri artium*, l'Aquinate sposta la spiegazione della necessità del *principium aristotelicum* sulla natura dell'*intellectus noster*. Rispetto ad Averroè, che si limitava a riprendere schematicamente la ragione degli *Analytica Posteriora*, potrebbe di fatto essere un 'passo in avanti' della tradizione commentaria medievale, e dunque un'interpretazione originale, frutto di uno sforzo da imputare ai *magistri* e a Tommaso. Del resto, però, sia i *magistri* sia l'Aquinate non propongono le loro interpretazioni senza riferirsi alla *littera* del Filosofo, come è osservabile in questo caso, e come è stato osservato nei casi precedenti. E quindi, si deve probabilmente concludere che, per quanto il *textus* sia letto secondo questa o quella *circumstantia*, questo o quel valore sintattico o semantico, comunque è presente, e sembra essere lo strumento, così come l'obiettivo fondamentale, delle loro *sententiae*.

Persino nel caso di un'interpretazione argomentativa come la precedente è infatti possibile supporre, sulla base del confronto con il *pool* di testimonianze, che difficilmente esistono dei «salti ermeneutici», secondo l'espressione di Gilbert Dahan², o, come preferisce chiamarli Sten Ebbesen, delle «serie *misinterpretazioni* di Aristotele»³. Si dovrebbe infatti domandare loro quale Aristotele venga saltato ermeneuticamente o misinterpretato, se quello di Ross, di Jaeger, di Minio-Paluello, o della *Translatio vetus*, di Michele Scotto e della *Nova*, perché non è chiaro *a priori*, se Aristotele coincida con il nostro Aristotele, o con il loro.

¹ Del resto, secondo James Doig, è quasi più certa la sua stessa ipotesi dell'*Epistola* dell'*Expositio Peryermenias* al Prevosto di Lovanio, uno dei pochi documenti di cui disponiamo per capire perché Tommaso abbia commentato Aristotele; cf. J. DOIG, *Aquinas' Philosophical Commentary on the Ethics*, Dordrecht 2001, p. 25: «It is useful to wonder why, given the existence of the four commentaries representing Stage 2 [scil. i commenti dei *magistri artium*], a busy theologian of the 1270s would set aside the time and effort needed to compose a commentary on the *Ethics*. Most certainly, his motivation would include the conviction that the existing commentaries were either incorrect or insufficient»; cf. TOMMASO, *Expositio Peryermeneias* cit., p. 4, 10-12. «*Suscipiat igitur studiositas tua presentis expositionis munus exiguum, ex quo, si proficeris, provocare me poteris ad maiora*». Il corsivo è mio.

² Difficile stabilire l'esistenza di un «salto ermeneutico», come mero passaggio dalla *littera* allo *spiritus*, nei commenti aristotelici del tredicesimo secolo, e del resto René-Antoine Gauthier ha già fatto piazza pulita di questa semplificazione concettuale; cf. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval. XII-XIV^e siècle*, Paris 1999, pp. 435-444; cf. GAUTHIER, *De Commentariis in Ethicam Novam et Veterem*, in *Sententia libri Ethicorum*, praef., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XLVIII, Roma 1969, p. 245*.

³ Si è dunque preferito non includere la settima strategia di Sten Ebbesen, «Seriously Misinterpreting or Ditching Aristotle»; cf. EBBESEN, *Exegetic strategies* cit., pp. 65-67.

m) *Homerum ex Aristarcho, Homerum ex Homero, Homerum ex Aristarcho: unità e molteplicità delle pratiche interpretative negli sciendum dell'Aquinate. L'error di Empedocles*

38. Sciendum est igitur circa primum quod, sicut Empedocles alias utilitates que in rebus viventibus proveniunt non dixit procedere ex intentione nature, set ex necessitate materie, (...) ita etiam et augmentum vivencium non attribuit anime, set motui gravium et levium¹. 39. Ad cuius evidenciam sciendum est quod sursum et deorsum et alie positionum differencie, scilicet ante et retro, dextrum et sinistrum, in quibusdam quidem distinguuntur secundum naturam, in quibusdam vero solum positione quoad nos². 40. Ad cuius evidencia sciendum est quod, cum elementa non sint actu in mixto, set virtute (...) totum mixtum movetur motu elementi predominantis in ipso³.

Dalle linee 415b 28 alle linee 416a 9, Aristotele rivolge una critica all'opinione di Empedocle, secondo cui l'accrescimento nelle piante si produce per il movimento necessario dei corpi elementari verso il loro luogo naturale. In questo contesto, la principale funzione degli *sciendum* è quella di richiamare delle conoscenze ritenute necessarie dall'interprete per conseguire un'*intelligentia* congrua della *sententia* aristotelica. Come è stato osservato, nella maggior parte dei casi, l'Aquinate, sulla scorta di Alberto, dei *magistri artium* e di Averroè, si serve di assiomi, regole di deduzione e teoremi provenienti dagli altri *libri* del Filosofo. Ciononostante, è stato suggerito anche che, riferendosi a una *auctoritas* proveniente dai *libri* aristotelici, impiega piuttosto le interpretazioni presenti nel *Commentarium* corrispondente di Averroè, o attinge a conoscenze che, in ogni caso, fanno più parte della sua formazione personale che non delle *auctoritates* aristoteliche a cui mostra di riferirsi. Ora, l'analisi storico-epistemologica non può negare all'Aquinate, quando afferma espressamente di riferirsi ad Aristotele, che la sua interpretazione sia *ex homero*. D'altra parte, quando non lo fa, è possibile ammettere che l'Aquinate stia interpretando *ex aristarcho*, e cioè mediante le interpretazioni dei commentatori autorevoli del Filosofo, e in particolare di Averroè. Del resto, non mancano interpretazioni che appaiono 'mutuate' dalla tradizione commentaria medievale. In effetti, l'analisi comparativa con le interpretazioni dei *magistri* mette in evidenza anche questo fenomeno.

Pertanto, nel primo caso (38), l'Aquinate sembrerebbe riprendere un'esposizione proveniente dal *Commentarium* al secondo libro della *Physica* di Averroè, come potrebbe rivelare un parallelo indicato nell'apparato critico delle fonti dell'*Editio leonina*. D'altra parte, questo procedimento è verosimile, se si considera anche la spiegazione dell'*error* di Empedocle del *De anima* di Alberto, in cui sono allo stesso modo presenti dei riferimenti ai *libri* della *Physica*. Nel secondo (39), invece,

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 99, 10-18.

² *Ibid.*, pp. 99-100, 31-90.

³ *Ibid.*, pp. 100-101, 90-115.

Tommaso sembra attingere a un bacino più vasto di *auctoritates*, che comprendono sia i *libri* aristotelici, sia le interpretazioni di Averroè, sia le spiegazioni generali dei *magistri artium*. In dettaglio, l'Aquinate sembra fare uso del quarto libro della *Physica*, del secondo libro del *De Caelo* e del *De progressu animalium*, tradotto da Guglielmo di Moerbeke intorno agli anni 60' del Duecento, come attesta la ricostruzione critica di Pieter de Leemans¹. D'altra parte, non mancano elementi delle interpretazioni averroiane della *Physica*, del *De Caelo* e del *De anima*, come rivelano alcuni esempi e alcune espressioni. Tuttavia, Averroè non aveva a disposizione il *De progressu animalium*, e dunque non si può ridurre il caso semplicemente a un *ex aristarcho*. E inoltre, un parallelo dell'*Expositio libri De caelo* potrebbe attestare nuovamente la presenza di un'interpretazione *ex homero*. Nel terzo caso, infine (40), Tommaso sembra non fare niente di diverso da ciò che hanno già fatto i *magistri artium*, sintetizzando in generale l'argomento di Aristotele contro l'*error* di Empedocle, per assicurare una buona conoscenza delle *rationes* presenti nel *textus* del *De anima*. In ultima analisi, è allora forse utile sottolineare che, sebbene gli *sciendum* costituiscano, come sostiene Bernardo Bazán, delle aggiunte «personali» dell'interprete, o rivelino, in molti casi, un procedimento interpretativo autonomo, sono comunque funzionali e finalizzati all'evidenziazione dell'*id quod auctor senserit* e alla chiarificazione del significato del *textus* di Aristotele preso in considerazione; e dunque, che Tommaso, Alberto e i *magistri* sono originali, ma pur sempre in qualità di interpreti.

(*Div. text.*38). Secondo la *divisio textus* dei *magistri artium*, dopo aver esplicitato il modo di pervenire alla *cognitio* del *quid est* delle *potentiae* dell'anima, Aristotele comincia subito ad aggredire la *potentia vegetativa* in accordo alla metodologia appena esposta, e dunque a partire dagli *obiecta* e dagli *actus* della stessa *potentia*, vale a dire l'*alimentum* e la *generatio*². Si deve partire dall'*obiectum* e dalle *operationes* della *vegetativa*, perché è la prima e la più comune delle *potentiae* rintracciabili nei viventi naturali, dotati della capacità di generare e di crescere servendosi dell'*alimentum*. Tuttavia,

¹ P. DE LEEMANS, *Introduction*, in ARISTOTELE, *De progressu animalium. De motu animalium. Translatio Gullelmi de Moerbeka*, Bruxelles 2011, (AL XVII/ 2.II-III), pp. XV-XIX.

² RICCARDO, *Sententia*, II, Pars tertia, p. 316, 669-70: «Oportet prius cognoscere de alimento quod est suum obiectum, et de *generare* et *alimento uti* quae sunt eius potentiae operationes (...)»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, f. 35^v, n. 3: «Et si intendendum sit de ipsis obiectis, inter ipsa prius est de ipsis obiectis potentiae vegetativae, et hoc quia vegetativa potentia inest aliis potentiis animae et est prior ipsis secundum naturam et maxime communis (...), cuiusmodi prioritatis individuum vel forte indicium sunt opera eius, quae sunt *nutrire* et *generare*»; cf. ANONYMI, *Super II-III De anima*, II, 9, p. 93, 110-130; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 6, p. 207, 78-90: «Sequitur pars illa in qua determinat a quibus obiectis incipiendum est et a quibus operationibus, quoniam primo ab obiecto potencie vegetative, sicut ab alimento, et ab eius operationibus, sicut a generatione (...), quoniam anima vegetativa *prima* est et *maxime communis potentia*, secundum quam inest vivere omnibus viventibus: hec est prima eius operatio: cuius operationes sequentes vitam sunt *generare et alimento uti* (...)»; cf. *Translatio vetus*, 415a 22-27, p. 204.

la trattazione delle *potentiae* della *vegetativa* appena cominciata conosce un arresto: il Filosofo passa a risolvere una *dubitatio incidens* sulla triplice causalità esercitata dall'anima¹.

Secondo la *divisio* dell'Aquinate, invece, prima di trattare direttamente degli *obiecta* e delle *operationes* della *vegetativa*, l'*auctor* premette alcune *cognitiones* necessarie alla comprensione della trattazione seguente²: 1) che l'*operatio* della *generativa* appartiene alla *potentia vegetativa*, dal momento che Aristotele non ne aveva ancora parlato, limitandosi a menzionare l'*augmentum* e la *diminutio*; 2) che le *operationes* della *potentia vegetativa* appartengono all'anima in quanto principio e causa della vita del *corpus*, dato che alcuni avrebbero potuto credere, a causa dello stato di latenza della vita nelle *plantae*, che le *operationes* della *vegetativa* derivassero dalla causalità della natura, e non dalla causalità dell'anima (415b 7).

Dunque, all'altezza del capoverso 415b 7, quasi tutti i commentatori dividono il *textus* aristotelico in due *partes*: i) nella prima, il Filosofo dimostra che l'anima è causa secondo un triplice genere di causalità, e cioè il genere della causa formale, della causa finale e della causa efficiente³;

¹ Cf. ID., *Sententia*, II, pp. 319-20, 735-45: *Est autem anima* (415b 7-8). Hic inducit partem incidentem, in qua ne credatur animam non posse incidere in triplicem rationem causae, cum tamen ex iam dictis appareat ipsam esse sub triplici causalitate (...); cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 6: «Consequenter cum dicit, «Est autem anima», tollit quoddam dubium super quodam dicto nascens; quia enim dictum est quod anima est principium generationis, et ita videtur quod sit causa efficiens eorum quae generantur (...); cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 6, p. 205: «Mouet dubitationem incidentem, cum dicit: *Est autem <anima> viventis corporis*. Quia enim habitum ex praedictis est quia anima est forma corporis, iterum in terminando modum procedendi dicit quod est causa efficiens (415b 2-3), propter hoc ipse ostendit ibi quomodo anima poterit se habere in duplici genere cause, scilicet in genere cause formalis et efficientis»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., p. 221: «Est autem anima viventis corporis causa et principium; hec autem multipliciter dicuntur; similiter autem anima secundum determinatos tres modos causarum: et namque unde motus ipse est, et cuius causa, et sicut substantia animatorum corporum, anima causa est».

² TOMMASO, *Sententia*, II, 7, p. 96, 47-60: «Deinde cum dicit: *Naturalissimum enim* etc. (415a 26), determinat quedam que preexiguntur ad cognitionem partis vegetative. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod generare pertineat ad partem vegetativam (...), in secunda ostendit quod opera potencie vegetative sint ab anima, quod ideo necessarium fuit quia, cum hiis operibus deserviant qualitates active et passive, posset alicui videri quod essent a natura et non ab anima, et precipue quia in plantis est vita occulta et latens; et hoc ibi: *Est autem anima viventis corporis* etc.».

³ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., II, pp. 320, 736-40: «Hic inducit partem incidentem (...), ostendit quod ipsa incidit in triplicem rationem causae, primo dicens hoc in communi, secundo ostendens illud, ibi: «Quod quidem igitur» (415b 12)»; cf. *ibid.*, p. 321, 766-77: «Sequitur pars incidens, in qua, quia iam dixit quod anima est principium efficiens augmenti, inducit duas falsas sive erroneas opiniones iuxta hoc et destruit»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, nn. 6-7: «Quod quidem igitur», hoc probat, ostendens primo quod anima est causa formalis. Secundo quod est causa finalis. Tertio quod est causa efficiens»; cf. *ibid.*, n. 22: «Consequenter cum dicit, «Empedocles autem» (415b 28), destruit opiniones quorundam contrarium dicentium»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 7, p. 223: «Et dividitur ista pars in duas: in prima narrat animam se habere in triplici genere, sive hoc proponit; in secunda probat illud, cum dicit: *Quod igitur sit sicut substantia*»;

ii) mentre nella seconda, rimuove e confuta l'*error* di Empedocle e di altri *philosophi* che spiegavano la causalità esercitata dall'anima *vegetativa* mediante i movimenti dei corpi elementari che costituiscono la materia. Ora, la prima *pars* (i), si divide ulteriormente in base alle argomentazioni impiegate da Aristotele per provare che l'anima è causa secondo la *forma*, secondo il duplice significato di *finis*, distinto nel secondo libro della *Physica*, e secondo il movimento¹. La seconda (ii), infine, si suddivide in due *partes*, in base agli *errores* degli *antiqui philosophi* considerati nel *textus*: a) quello di Empedocle (415b 28); b) e quello di altri *philosophi* che spiegavano il moto dell'*augmentum* mediante la combustione (416a 9)².

La prima suddivisione del *textus* (a), si divide ulteriormente in due parti: a1) nella prima, l'*auctor* introduce l'*opinio* di Empedocle; a2) mentre nella seconda confuta l'*error* di Empedocle,

cf. *ibid.*, p. 227, 149: «(...) in secunda removet errores quorundam circa hoc, cum dicit: *Empedocles autem*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 415b 12-415b 28, p. 221: «Empedocles autem non bene dixit, hoc addens augmentum accidere plantis, deorsum quidem propter id quod terra sic fertur secundum naturam, sursum autem propter ignem similiter»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 7, p. 97, 158-163: «Deinde cum dicit: *Est autem anima viventis coproris* etc., ostendit quod opera que attribuuntur potencie vegetative sunt ab anima. Et circa hoc duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit errorem, ibi: *Empedocles autem non bene dicit* etc»; cf. ID., *Translatio nova* cit., p. 95.

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, p. 320, 739-43: «Et haec dividitur in tres partes, in quarum prima ostendit animam esse in ratione causae formalis. In secunda ipsam esse in ratione causae finalis, ut ibi: «Manifestum autem est» (415 b 15). In tertia ostendit quod ipsa est in ratione causae efficientis, ut ibi: «At vero et ipsum principium» (415b 21)»; cf. ADAMO, *In De An.* cit., II, f. 35^v, nn. 8-22; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 9, pp. 96-99; cf. ANONYMI, *Lectura*, pp. 223-226; cf. ARISTOTELE., *Physica. Traslato Vetus*, 194b 25-195a 2, pp. 56-57 (AL VII/1); cf. ID., *Translatio vetus*, 415 b 15-415b 21, p. 221: «Quod igitur sit sicut substancia, manifestum est: causa enim ipsius esse omnibus substancia est (...). Manifestum autem est quod et propter quid anima causa est (...). Dupliciter autem dicitur: quod huius causa est et quodcunque est cuius, et quo. At vero et unde primum est qui quidem est secundum locum motus, anima est (...); cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 7, p. 97, 165-70: «Et cum principium et causa dicatur multipliciter, anima dicitur tribus modis principium et causa: uno modo sicut *unde* est principium *motus*; alio modo sicut *cuius causa*, id est *finis*; tercio *sicut substancia*, id est *forma animatorum corporum*».

² RICCARDO, *Sententia* cit., p. 321, 768-71: «Et secundum illas duas opiniones dividitur haec pars in duas, in quarum prima ponit et destruit opinionem ponentium augmentum fieri per naturam plurimorum elementorum, ut est positio Empedoclis, in secunda, aliam opinionem»; cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 22: «Et primo opinionem Empedoclis dicentis contrarium. Secundo, ibi, «Videtur autem quibusdam» (416a 9), destruit opiniones quorundam aliorum contrarium dicentium»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 7, p. 227, 155-160: «Et sunt duo errores, et rationes eorum ponit et destruit, et secundum hoc haec pars habet duas: in prima ponit rationem primi erroris et illam destruit; <in secunda recitat secundum errorem (...)>, et hoc facit ibi: *Videtur autem <quibusdam> ignis natura* (416a 9)»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 99, 5-10: «Et dividitur in partes duas secundum duos errores quos removet; secunda pars incipit ibi: *Videtur autem quibusdam*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 9-12: «Videtur autem quibusdam ignis natura simpliciter causa alimenti et augmenti esse: et namque ipsum videtur solum corporum esse aut elementorum quod alitur et augmentatur».

attraverso due *rationes*, distinte da tutti i commentatori, probabilmente sul precedente dell'osservazione di Riccardo Rufo (416a 2-8)¹.

(*Not.*38). Nel *textus* aristotelico, l'*opinio* di Empedocle viene introdotta *ex abrupto*. In effetti, il Filosofo ha appena evidenziato che l'anima è causa del movimento del *corpus* vivente, in quanto tutti i movimenti, presenti nei *corpora physica*, ineriscono soltanto a quelli dotati della vita. Il moto locale appartiene solo ad alcuni animali, l'alterazione e la sensazione a tutti gli animali che dispongono dell'anima *sensitiva*, mentre l'*augmentum* e la *diminutio* ai *corpora naturalia* dotati della vita *vegetativa*. Ne consegue che l'anima, principio della vita, è anche principio del movimento nei diversi viventi. Empedocle, invece, non ha detto bene quando ha sostenuto che, nelle *plantae*, l'*augmentum* si verifica verso il basso, per un movimento prodotto dalla terra, e verso l'alto, per un movimento prodotto dal fuoco. Già Averroè, e Adamo di Buckfield, cominciano dunque a chiarire l'*opinio* di Empedocle, specificandone i dettagli². Tuttavia, sono specialmente l'Anonimo di Gauthier e Alberto Magno ad avvertire la necessità di ripercorrere, o di reintrodurre, i presupposti assiomatici della posizione di Empedocle:

Posuit enim quatuor elementa et duo movencia, litem et amicitiam, et posuit ea quae augmentantur augeri per naturam elementorum, et secundum diversas differencias positionis augmentari propter hoc quod ad diversas moventur elementa, ut quantum ad naturam terre deorsum, quantum ad naturam ignis sursum³.

In effetti, l'Anonimo di Gauthier introduce i presupposti assiomatici fatti valere da Empedocle, richiamando le informazioni presenti in altri *libri* del *corpus aristotelicum*. Il filosofo antico

¹ ADAMO, *In De An.* cit., nn. 23-24: «Circa opinionem Empedoclis sic procedit: Primo dicit quod Empedocles non bene dixit in dando causam augmenti, et tangit opinionem ipsius (...). Secundo cum dicit, «Neque enim sursum» (416a 2), reprobatur hanc opinionem, et hoc dupliciter. Primo ex eo quod non bene accipit sursum et deorsum. Secundo ex eo quod posuit elementa causam augmenti»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 7, p. 227, 164-166: «Et prima dividitur in duas: in prima ponit opinionem et rationem opinionis; in secunda illam destruit, cum dicit: *Neque enim sursum* (416a 2)»; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 99: «Circa primum duo facit: primo ponit errorem; secundo improbat ipsum, ibi: *Neque enim sursum et deorsum*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 2-8, p. 221: «Neque enim sursum et deorsum bene accipit. Non enim idem est omnibus sursum et deorsum, et omni, set sicut capud est animalium, sic radices plantarum sunt, si congruit instrumenta dicere altera et eadem operibus. Adhuc autem quid est continens in contraria que feruntur ignem et terram? Evellerentur enim nisi aliquid esset prohibens; si vero erit, hoc est anima, et causa augmenti et alimenti»; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 321-22, 770-2: «Et prima pars dividitur in duas rationes quas ponit ad destructionem opinionis dictae, quarum una destruit eius positionem quoad modum, secunda quoad substantiam positionis».

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 38, p. 189, 25-30; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 35v, n. 23.

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 7, p. 227, 170-75.

ammetteva due principi esplicativi dei fenomeni naturali, e cioè la causa materiale, i *quatuor elementa*, e la causa motrice, la lite e l'amicizia¹. D'altra parte, la lite e l'amicizia non spiegano l'*augmentum* nelle *res naturales*, poiché l'*augmentum* è prodotto dalla *natura* degli *elementa*². Infatti, la *natura* degli *elementa* è quella di muoversi verso una certa «positio»; e dunque, se l'*augmentum* è un movimento che si produce secondo una certa *positio*, vale a dire l'alto e il basso, sarà prodotto dalla *natura* degli *elementa* che si muovono verso il basso e verso l'alto, cioè la terra e il fuoco. Del resto, è Alberto Magno a offrire la spiegazione più completa, mettendo in luce le tre *rationes* che hanno indotto il filosofo naturalista a sostenere una simile *opinio*.

*Empedocles autem loquens de motu nutrimenti ad partes et membra eius quod alitur, non bene dixit, addens dictis suis augmentum accidere plantis deorsum quidem propter id quod terra sic fertur naturaliter deorsum, sursum autem propter ignem, qui movetur sursum. Et fuerunt rationes inducentes Empedoclem praecipue tres (...)*³.

La prima è perché vedeva che il movimento del *nutrimentum* era *naturalis*, e poiché tutto ciò che è *naturalis* è diretto a un determinato *finis*, mentre la *tractio*, come evidenzia il Filosofo nel settimo libro della *Physica*⁴, è un *motus violentus*, allora, per non sostenere che il *nutrimentum* fosse tratto per un *motus violentus* dalla *virtus* delle membra, ma per un *motus naturalis*, ha detto che è tratto dalle membra, a causa del movimento prodotto dagli *elementa* presenti nello stesso *alimentum*. La seconda è che gli *elementa* mantengono la loro tendenza verso il luogo naturale anche nei corpi misti; e dunque, era ragionevole che la dinamica del *nutrimentum* si svolgesse in accordo alle tendenze naturali dei *corpora elementaria* che costituiscono l'*alimentum*. La terza è perché osservava che, in ogni essere animato, le membra inferiori sembrano avere un *nutrimentum* grosso e terrestre, mentre le membra superiori un *nutrimentum* caldo e sottile. Ragion per cui Empedocle era anche indotto a

¹ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Iacobi sive Vetustissima*, I, 4-5, 985a 21-985b 3, p. 16 (AL XXV).

² Secondo René-Antoine Gauthier, il *magister* potrebbe riferirsi al *De generatione et corruptione*; cf. ID., *De gener. et corr. Translatio vetus*, [333a 15-334a 15], 333b 1-4, ed. J. Judycka, Leiden 1986, p. 66, 1-5 (AL IX/1): «Sed neque augmentatio utique erit secundum Empedoclea, sed secundum adiectionem. Igni enim augetur ignis, «auget autem pulvis quidem proprium genus, ethera autem ether». Hec autem adiciuntur; videntur autem non sic augeri que augentur». Ma la spiegazione rimane molto prossima a quella di Averroè; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 38, p. 189: «(...) et quod hoc accidit de augmento in plantis est *per naturam elementorum*; illud igitur quod augetur inferius est per naturam terre, et hoc posuit causam eius». Il corsivo è mio.

³ ALBERTO, *De anima*, II, 2, 3, p. 86; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 9, q. 4, p. 259.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 86; cf. ARISTOTELE, *Physica. Translatio vetus* cit., 243a 21-244a 25, (AL VII/1), pp. 261-63. Ma anche il quarto libro, dove è posta la differenza tra *motus naturalis* e *violentus* per come la tematizza Alberto; cf. *ibid.* 214b 30-215a 5, e in partic. p. 159, 15 ss.: «Omnis motus aut violentus aut secundum naturam est».

sostenere che, negli anziani e nelle donne, che deficitano di calore corporeo, le membra inferiori siano più sviluppate di quelle superiori, mentre nei giovani adulti di sesso maschile, in cui la presenza di calore corporeo è massiccia, le membra superiori sono più sviluppate¹. Dunque, il *nutrimentum* e l'*augmentum* derivano dalle caratteristiche e dai movimenti fondamentali dei *corpora elementaria*.

Per quanto le argomentazioni e le spiegazioni del Teutonico possano apparire svincolate dal *textus* aristotelico, a un'analisi più approfondita, risultano pienamente fondate su alcune *auctoritates* provenienti da altri *libri* del Filosofo, esattamente come nel caso dell'Anonimo di Gauthier. In prima battuta, risulta adeguato il riferimento al settimo libro della *Physica*², in cui lo Stagirita introduce le cinque specie di trasmissione del movimento per contatto; e da ultimo, secondo il *De partibus animalium*, Empedocle ha effettivamente sostenuto, contrariamente al medico Gorcion, che le *feminae* non sono più calde dei *mares*, e dunque che in quelle, e in particolare nel loro sangue, prevale l'elemento freddo: una *quaestio* determinata dallo stesso Alberto nel dodicesimo libro del *De animalibus*³. Di conseguenza, in modo paragonabile all'Anonimo di Gauthier, Alberto sembra riferirsi a delle *auctoritates* aristoteliche per evidenziare i presupposti della posizione di Empedocle.

Lo stesso sembrerebbe fare l'Aquinate che, sempre per evidenziare i presupposti dell'*opinio* del filosofo antico, richiama una delle critiche più incisive di Aristotele alle spiegazioni dei fenomeni naturali dei presocratici, formulata nel secondo libro della *Physica*. Secondo la *Translatio vetus*, alcuni *philosophi* non ammettevano l'esistenza di una *causa finalis* nella natura, e si limitavano a spiegare i fenomeni attraverso le proprietà dei *corpora elementaria*, nonostante avessero ammesso l'esistenza di altre *causae*, come la *concordia* e la *discordia*, o l'*intellectus*: cause di cui questi *philosophi* si dimenticavano subito, a tutto vantaggio di spiegazioni di carattere materialistico e deterministico. Se dunque Giove fa piovere, non è perché il *frumentum* cresca, ma per il dinamismo necessario dell'*elementum* acquatico che gela, condotto verso l'alto, e si riversa sotto forma liquida sul terreno, condotto verso il basso, e in tal modo, accade che il *frumentum* cresca. Allo stesso modo, se il raccolto è danneggiato dalla pioggia, non è perché vada in rovina, ma semplicemente perché accade. E così, nulla proibisce che le *partes* degli *animalia*, come i denti, non si abbiano nella natura per un fine, e cioè quelli davanti, più acuti, per dividere il cibo, mentre quelli dietro, meno acuti, per

¹ Cf. *ibid.*, 87.

² Sulla dottrina della *duplex attractio* a cui sembra fare riferimento Alberto nel *De anima*, si veda del resto il commento di Averroè; cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Physica* cit., f. 315^r.

³ Cf. ARISTOTELE, *De animalibus*. *Michael Scot's Arabic-Latin Translation*. *Books XI-XIV: Parts of Animals*, 648a 29-35, ed. A. Van Oppenraaij, Leiden 1998, (ASL, V), p. 41: «Et Gorcion fingit quod mulieres sunt calidiores viris, et similiter dixit alius etiam, et ratiocinatur ad hoc quod menstruum non accidit mulieribus nisi propter abundantiam caloris. Empedocles vero dicit contrarium huius. Et etiam quidam antiquorum dicebant quod sanguis est frigidus (...)»; cf. ALBERTO, *De animalibus libri XXVI*, ed. H. Stadler, 2 voll., Münster 1916, I, pp. 810 ss.

ammorbidirlo e renderlo commestibile, ma ciò accade. E lo stesso accade ovunque tutte le cose sembrano verificarsi per un qualche fine: queste cose infatti, conclude Aristotele, sono sopravvissute non perché adatte a un certo fine, ma per puro caso; e viceversa, tutte le cose che non hanno raggiunto questa casuale attitudine (o *convenientia*), si sono perse e in generale non sopravvivono nella natura, come i buoi antropomorfi di Empedocle¹.

Ora, è altamente improbabile che l'Aquinate abbia ripreso *verbatim* la *Vetus* della *Physica*. Anzitutto perché non ce n'è traccia nel suo discorso, ma poi perché la spiegazione di Tommaso coincide piuttosto con l'interpretazione averroiana di questo testo, come rivelano le espressioni dello *sciendum* dell'Aquinate vis-à-vis a quelle del *Commentarium* alla *Physica*:

Deinde dicit: *verbi gratia*. Idest, *verbi gratia*, etc. Ut anteriores dentes sint acuti, non ad incidendum cibum, sed *ex necessitate materie*, ex qua generantur, et molae etiam sunt latae ad mollendum cibum. Et hoc etiam accidit, et non fuit *intentum apud naturam*².

Sciendum est (...) quod, sicut Empedocles alia utilitates que in rebus viventibus proveniunt non dixit procedere *ex intentione nature*, set *ex necessitate materie*, puta quod pedes (...) sic sunt dispositi non ut sint utiles ad gressum, set quia sic contigit materiam dispositam circa partes³.

Le «utilitates», - altro termine ricorrente nel *Commentarium* di Averroè -, che si riscontrano nelle *res* viventi, Empedocle non le riteneva procedere da una *intentio* della *natura*, ma dalla *necessitas* della *materia*. Ragion per cui, come ha negato che i piedi siano utili a muoversi, spiegando che ciò accade per la semplice giustapposizione necessaria delle parti materiali dei viventi, così non ha attribuito l'*augmentum* nei viventi alla causalità dell'efficiente-finale dell'anima, ma al movimento dei *corpora levia* e dei *corpora gravia*. Vedeva cioè, che i viventi si sviluppavano verso l'alto e verso il basso, e dunque sosteneva che l'*augmentum* fosse causato per necessità dalla tendenza al loro luogo naturale degli *elementa*, di cui sono composte le *partes* dei viventi e in particolare delle *plantae*⁴.

(-). Il ricorso alla *Physica* con il *Commentarium* di Averroè potrebbe dunque tornare utile all'Aquinate, per spiegare brevemente i presupposti assiomatici dell'*opinio* del filosofo presocratico al suo lettore. Qualcosa di paragonabile, come detto, accade in alcuni *magistri artium*, e soprattutto

¹ Cf. ARISTOTELE, *Physica. Translatio vetus* cit., 198b 10-30, (AL VII/1), pp. 82-84.

² AVERROÈ, *Commentarium magnum in Physica* cit., [ff. 75^v-82^r], f. 77^v, (Summa quarta, cap. I: *De causa finali*).

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 99, 10-13; cf. anche ID., *Commentarium in Physicam* cit., f. 77^v: «Deinde dixit: *verbi gratia convenient*, etc. Idest, *verbi gratia convenient utilitates* omnium membrorum in animali generato tali convenientia: ac si esset intenta a natura, illic erit falsus, et permanentia illius speciei animalium (...)».

⁴ Cf. *ibid.* p. 99, 15-25.

in Alberto Magno, dove le *rationes* sembrano deviare dal *textus* del *De anima*, ma in realtà provengono da altri *libri*, contenenti informazioni necessarie alla comprensione della *doctrina* aristotelica interpretata.

(*Paral.*). Del resto, è interessante notare che Tommaso continua ad attingere al bacino delle interpretazioni di Averroè anche quando commenta la *Physica* intorno al 1270. In effetti, il binomio intenzionalità della natura-necessità della materia sembra giocare di nuovo un ruolo chiave nella *sententia*, stavolta diretta ed estesa al *textus* del secondo libro della *Physica* richiamato¹. D'altra parte, occorre precisare che, come nel caso della *Sententia libri de anima*, così neanche nel caso della *Sententia libri Physicorum*, l'Aquinate sembra impiegare la *Vetus* della *Physica*, che ho utilizzato spesso in questa analisi, sebbene a titolo puramente illustrativo².

(*Div text.*). Questa è dunque l'*opinio* di Empedocle, anche per i *magistri artium* che non hanno avvertito il bisogno di spiegarne i presupposti filosofici. Ora, però, secondo la suddivisione presente nei commenti, dopo aver esposto l'*opinio* del filosofo antico, Aristotele la confuta per mezzo di due *rationes* diversificate: una di carattere 'metodologico', e un'altra di carattere 'contenutistico', secondo la *divisio* di Riccardo Rufo. In effetti, la prima si basa sulla diversa accezione delle *differentiae* specifiche del luogo nel caso del mondo e nel caso delle *plantae* e degli altri esseri viventi, mentre la seconda, invece, sull'assurdità che deriva dal sostenere che l'*augmentum* si verifichi a causa del dinamismo deterministico dei *corpora elementaria*. Se infatti i *corpora elementaria* tendono verso il loro luogo naturale, *elementa* contrari tenderanno verso luoghi contrari, e non potranno *eo ipso* spiegare il movimento aumentativo regolare e determinato che si riscontra negli esseri viventi³.

(*Sent.39*). La chiarificazione del primo argomento aristotelico, da Averroè in avanti, è la medesima in quasi tutti i commenti dei *magistri artium*: l'alto e il basso del mondo non coincidono

¹ Cf. TOMMASO, *Expositio Physicorum* cit., II, 8, 12, p. 91: «Circa primum sciendum est quod ponentes naturam non agere propter aliquid, hoc confirmare nitebantur removentes *id ex quo natura* praecipue videtur propter aliquid operari (...). Non tamen ita quod propter istas utilitates natura fecerit dentes tales vel tales: sed quia dentibus sic factis a natura propter necessitatem materiae sic decurrentis, accidit ut talem formam consequerentur, qua forma existente sequitur talis utilitatibus. Et similiter potest dici de omnibus aliis partibus (...)».

² Sulla *Translatio* della *Physica* dell'Aquinate si veda il contributo di Franz Pelster; cf. F. PELSTER, *Die Uebersetzungen der aristotelischen Metaphysik in den Werken des hl. Thomas von Aquin*, in «Gregorianum», 17 (1936), pp. 394-97; cf. anche specialmente Silvia Donati; cf. S. DONATI, *Per lo studio dei commenti alla Fisica del XIII secolo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250-1270*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1991), p. 390, alla nota 78.

³ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 2-9, pp. 221-22; cf. per Tommaso anche ID., *Translatio nova* cit., p. 99: «Neque enim sursum et deorsum bene accipit. Non enim idem omnibus sursum et deorsum et omni, set sicut capud animalium, sic radices plantarum, si congruit instrumenta dicere altera et eadem operibus. Ad hec autem quid est continens in contraria que feruntur ignem et terram? Distrahentur enim, nisi aliquid sit prohibens (...)»; cf. *supra*, (*Div. text.*).

con l'alto e il basso delle *plantae* e degli altri esseri viventi¹. Infatti, l'alto nelle *plantae* si trova in basso, se le *radices*, che si trovano in basso, corrispondono alla bocca degli *animalia* e al *caput* dell'*homo*. Viceversa, le *partes* delle *plantae* in cui si produce più evidentemente l'*augmentum*, vale a dire il tronco, le foglie e i rami, come ricorda Alberto Magno², si trovano, diversamente dagli altri esseri viventi, in alto, e non in basso. Di conseguenza, Empedocle non ha assunto bene la nozione di alto e basso nei viventi e nel mondo, cosicché la sua *opinio* contraddice apertamente la realtà naturale.

Di fatto, nei *magistri* non si trova un riferimento chiaro a uno o più *liber* del *corpus aristotelicum*: l'interpretazione sembra provenire, *mutatis verbis*, semplicemente dal *Commentarium* al *De anima* di Averroè, sebbene in forma sintetizzata e perfezionata dal punto di vista logico e pedagogico³. D'altra parte, Alberto Magno si rivolge al primo libro delle *Metamorfosi* di Ovidio, per elencare ordinatamente le *differentiae* del *locus* nei diversi viventi, enfatizzando particolarmente la *differentia* fondamentale che contraddistingue l'*homo*. Questi, sottolinea il Teutonico, riprendendo le parole del Poeta, non è stato fatto prono dal Dio, come le bestie, con il capo chino a terra, alla ricerca del cibo, ma retto, fiero e sublime, con il volto proiettato verso le stelle del cielo («et tamen videmus quod bestiarum caput est pronum in terra, et non rectum, nisi solius hominis, sicut Ovidius dixit de Deo...»)⁴. Se dunque l'alto e il basso nei *corpora* degli esseri viventi si distinguono in base alla figura

¹ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 322, 774-80: «Dicit igitur quod Empedocles non bene dixit (...); non enim est similiter sursum in omnibus animatis et in universo, quia non in plantis. Sed ipse posuit similiter esse sursum in omnibus animatis et in mundo, quia posuit augmentum in sursum esse per motum ignis in sursum. Ergo non bene posuit augmentum fieri»; cf. ADAMO, *In De An.* cit., ff. 35v-36r, n. 25: «Et cum non sit idem sursum et deorsum in omnibus rebus particularibus et in mundo, quia in plantis ad minus non; immo sicut caput in animali dicitur esse sursum, similiter radices in plantis. Et hoc cum necesse intrumenta convenire et differre ad invicem secundum convenientiam et differentiam in suis operationibus, et ideo, ut dicit Commentator, «si caput animali et radix in planta abscindantur, depereunt»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 9, p. 100, 310-15: «Quia quod est sursum in animalibus est deorsum in plantis, quia os per quod atrahitur alimentum in animalibus est sursum, radices autem per quod sive per quas atrahitur alimentum in plantis est deorsum. Unde secundum hoc (...) est inconveniens».

² ALBERTO, *De anima*, II, 2, 1, p. 84: «Habent autem generationem variam praecipue (...), sicut vegetativa: quia generant ex se radices et virgas et ramos et folia».

³ AVERROÈ, *Commentarium*, II, 38, p. 190, 45-50: «Et dixit: *Superius enim*, etc. Idest, et primus error Empedoclis est quod superius et inferius non sunt eadem pars in omnibus et in omni, scilicet mundo; quoniam, licet hoc concedamus in plantis, quid possumus dicere in pluribus animalibus? Superius enim in animalibus non respicit superius mundi».

⁴ Cf. ALBERTO, *De anima* cit., II, 2, 3, p. 86: «In *omni* enim animato dicimus, quod caput est superius corporis eius, et tamen videmus, quod bestiarum caput est pronum in terra et non rectum, nisi solius hominis (...), tunc, cum *planta radices* habeant ori *animalium* per officium similes, radix erit plantis sursum, et rami deorsum quod in mundo est sursum et deorsum: quia (...) positiones istae in corporibus animatorum *dicuntur eadem vel diversae* secundum *opera* et non secundum *situm mundi*».

e alla funzione svolta, allora non potranno coincidere il sopra e il sotto nelle *plantae*, nel *mundus*, e negli altri esseri viventi.

(Not.39). L'Aquinate non sembra agire in modo particolarmente distante da quello di Alberto nel distinguere i diversi modi in cui le *differentiae* specifiche del luogo appartengono ai diversi viventi. Tuttavia, dove il Teutonico aveva fatto ricorso all'*auctoritas* di Ovidio, Tommaso si muove in un alveo di *auctoritates* significativamente più aristotelico, a partire dal quarto libro della *Physica* di Aristotele, anche qui in parte intriso del sapore delle interpretazioni di Averroè¹. In effetti, ciò su cui insiste primariamente l'Aquinate è la differenziazione aristotelica tra l'«esse secundum naturam» e l'«esse secundum positionem quoad nos» delle *partes* specifiche del luogo²: alto e basso, destra e sinistra, davanti e dietro. Di fatti, in alcune *res*, le *species* del luogo esistono nella realtà, mentre in altre soltanto secondo la posizione assunta da noi.

Sicut in universo ad cuius medium naturaliter feruntur gravia, ad circumferenciam naturaliter feruntur levia, unde in universo sursum et deorsum naturaliter distinguuntur et sursum dicitur locus ad quem feruntur levia, deorsum sive medium ad quem feruntur naturaliter gravia (...)³.

Il primo è il caso dell'*universum* il quale, come ricorda Averroè, nel quarto libro della *Physica*, ha realmente un sopra, verso cui confluiscano i corpi leggeri, e un sotto, a cui si muovono naturalmente i corpi gravi. Ma anche ai viventi mortali, prosegue Tommaso, secondo l'aumento e la diminuzione, appartiene realmente l'alto e il basso. In effetti, l'alto si dice della parte da cui il vivente trae il

¹ AVERROÈ, *Commentarium magnum in Physica* cit., IV, f. 123^r: «Cum declaravit quod ex hoc, quod superius, et inferius apparent, apparebit natura specierum loci, et superius et inferius sunt duobus modis: *alia enim sunt, quae sunt in respectu ad nos, absque eo, quod habet esse extra animam in se; et alia sunt, quae sunt habentia esse naturaliter*: incoepit declarare quod superius et inferius, quae sunt species loci naturalis, non sunt illa, quae sunt in respectu ad nos, et dixit: *Et ista, et eis similia, etc.*»; cf. ARISTOTELE, *Physica*, IV, in *Commentarium* cit., ff. 122^v-123^r: «Et ista, et eis similia non sunt in respectu ad nos, scilicet superius et inferius, et dextrum et sinistrum. Non enim unum eorum est unum semper in respectu ad nos. Pars enim non est apud nos semper una, sed est secundum situm secundum motum nostrum. Et ideo forte idem in nobis erit dextrum et sinistrum, et superius et sinistrum (...). Sed unumquodque istorum distinguitur per natura. Superius enim non est quilibet locus, sed locus, ad quem transfertur ignis, et leve, et similiter inferius, non est quilibet locus, sed ille ad quem transfertur grave, et corpora terrestria».

² TOMMASO, *Sententia* cit., p. 99, 30-35: «Ad cuius evidenciam sciendum est quod sursum et deorsum et alie positionum differencie, scilicet ante et retro, dextrum et sinistrum, in quibusdam quidem distinguuntur secundum naturam, in quibusdam vero solum positione quoad nos».

³ *Ibid.*, pp. 99-100, 40-45; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium* cit., f. 123^r: «Superius enim naturale non est quaelibet pars, sed pars, ad quam transfertur ignis, et similiter corpus leve, et similiter inferius non est quaelibet pars, sed pars, ad quam transfertur terra, et similiter corpora gravia».

nutrimentum, mentre il basso della parte opposta, da cui si disfa delle superfluità di quello. E ancora, ad alcuni viventi ineriscono il davanti e il dietro, in quanto dispongono del *sensus*, e ad altri ancora la destra e la sinistra, in quanto cioè sono capaci di moto processivo che comincia sempre da destra a sinistra, e dunque implica la presenza reale di una parte destra e di una parte sinistra negli animali¹.

In breve, l'Aquinate richiama un assioma fondamentale della fisica e della biologia dello Stagirita, impiegato particolarmente dal Filosofo nel *De Caelo*, per dimostrare che il mondo, considerato in quanto vivente perfetto, deve necessariamente disporre realmente non solo della destra e della sinistra, come avevano sostenuto i Pitagorici, ma anche dell'alto e del basso, ossia della longitudine e della latitudine, e ancora del davanti e del dietro, cioè della profondità:

In hiis vero in quibus non est aliqua determinata pars principium aut terminus alicuius motus, in eis non determinantur positionum differentiae, set solum positione quoad nos, sicut in rebus inanimatis; unde eadem columpna dicitur sinistra et dextra secundum quod est homini dextra vel sinistra².

Solo nelle *res* le cui *partes* costituiscono il *principium* o il *terminus* di un qualche *motus*, esistono realmente le specificità del luogo, mentre nelle *res* le cui *partes* non sono dotate di alcun movimento, esistono soltanto «secundum positionem quoad nos». Tuttavia, al posto dell'esempio della statua del *De Caelo*, impiegata da Aristotele, René-Antoine Gauthier nota la presenza dell'esempio della *columpna* di Averroè³. Lo *sciendum* dell'Aquinate sembrerebbe dunque riconducibile a un alveo averroiano di interpretazioni aristoteliche. Ma non è così semplice. Infatti, la spiegazione prosegue sulla base di più conoscenze che l'Aquinate può aver ripreso in modo sommario da diversi luoghi del *corpus aristotelicum*.

È stato dunque chiarito che, nelle *res* inanimate le *differentiae* specifiche del luogo esistono soltanto *quoad nos*, e che in quelle animate, in quanto dotate di *partes* da cui procede o in cui termina

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 100, 45-53; cf. ARISTOTELE, *De progressu animalium*, 705b 10-17 (AL XVII/2.II-III), pp. 10-11; cf. anche ARISTOTELE, *De Caelo*, II, [284b 6-285a 27], in ID., *De coelo, de generatione et corruptione, meteorologicorum, de plantis libri, cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562, V, f. 99^r-99^v: «Et voco principium, illud, ex quo incipit motus in corpore moto. Quoniam principium motus crementi est superius: et principium motus localis est dextrum; et principium motuum sensibilium est ante. et est dicere ante, ubi est sensus. Propter hoc igitur, et eius simile non quaerimus in omni corpore sursum, et deorsum, et dextrum, et sinistrum, et ante et retro. Sed quaerimus istos motus in omni corpore animato, habente in se principium motus. Quoniam non videmus in corporibus carentibus anima unde incipiat motus eorum».

² ID., *Sententia* cit., p. 100, 53-56.

³ AVERROÈ, *Commentarium* cit., f. 266^r: «Et mutatio columnae de dextro in sinistrum a motu columnae»; cf. *Sententia*, p. 100, alla nota 58; cf. anche ARISTOTELE, *De Caelo*, II, 284b 6-285a 27: «quemadmodum quae statue».

il *motus*, queste specificità esistono realmente in corrispondenza di quelle *partes*. In tal modo, nell'*homo* che, come ricordava Alberto, ha la parte superiore rivolta verso l'alto e la parte inferiore rivolta verso il basso, l'alto e il basso si trovano in modo consimile all'*universum*. Nelle *plantae*, invece, ciò non avviene, perché le *radices* sono direttamente proporzionali al *caput* nel *corpus* dell'*homo*, - dato che ambedue le *partes* sono ordinate allo stesso *actus*, cioè il *nutrimentum* -, e tuttavia sono collocate in basso, e quindi nel verso contrario a quello dell'*universum*¹. Ora, questo rilievo è posto da Aristotele non solo nel *De Caelo*, ma in modo più chiaro nel *De progressu animalium*². Inoltre, è ancora nel *De progressu* che Aristotele stabilisce che, negli animali non umani, e particolarmente nei quadrupedi, il capo non si colloca precisamente né sopra né sotto secondo il verso del mondo, dal momento che questi traggono il loro *alimentum* da terra: dettaglio che l'Aquinate non si lascia sfuggire nel suo sinottico, e tuttavia, completo riepilogo della dottrina aristotelica delle *differentiae* specifiche del luogo nei diversi viventi³.

Infine, come i *magistri artium* e Averroè, Tommaso torna all'argomento aristotelico del capoverso 416a 2 del *De anima*. L'alto e il basso nell'*universum* e nelle *plantae* non coincidono, e dunque l'*opinio* di Empedocle è erronea. Altrimenti, *verbi gratia*, le *plantae* dovrebbero crescere «con le radici in testa e la chioma nascosta»: cosa che non ammette propriamente neanche il filosofo presocratico («sequeretur quod eodem modo sit sursum et deorsum in omnibus viventibus et in universo; et ideo *etiam ipse* in plantis augmentum radicum *dicit esse deorsum*»)⁴.

¹ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 100, 60-75: «In quibusdam autem vivencium in quibus determinantur secundum naturam sursum et deorsum, eodem modo determinantur sicut in universo, ut in homine cuius superior pars, scilicet capud, est versum sursum universi, inferior autem est versus deorsum ipsis; in plantis autem est e converso, nam *radices plantarum* sunt proporciones capiti; ad eundem enim actum ordinantur (nam sicut animalia cibum accipiunt ore quod est in capite, in plante radicibus); et tamen sunt versum deorsum, unde modo contrario se habet sursum et deorsum in plantis et in universo; in brutis autem animalibus non eodem modo se habet, quia eorum capita non se habent versus sursum universi neque versus deorsum ipsius. Hoc est ergo quod dicit quod sursum et deorsum *non est idem omnibus*, scilicet viventibus, *et omni*, id est universo (416a 3)».

² . ARISTOTELE, *De progressu animalium*, 705b 1-10 (AL XVII/ 2.II-III), p. 10, 70-75: «Equidem videbitur utique plantis esse quod deorsum magis: *non similiter enim habet positione quod sursum et deorsum hiis et in animalibus. Habet autem ad totum* [scil. il tutto, cioè il *mundus* nell'Aristotele arabo-latino] *quidem non similiter, secundum opus autem similiter*: Radices enim sunt quod sursum plantis; inde enim alimentum administratur nascentibus et accipiunt hiis ipsum, *quemadmodum animalia ore*». I corsivi sono miei.

³ Cf. *ibid.*, p. 100, 74-75: «In brutis autem animalibus non eodem modo se habet, quia eorum capita non se habent versus sursum universi neque versus deorsum ipsius»; cf. ARISTOTELE, *De progressu animalium*, 706b 5-10 (AL XVII/ 2.II-III), p. 13: «Causa autem quia hee quidem immobiles, ad alimentum autem quod superius, alimentum autem ex terra; *quadrupedia autem ad medium* et *multipedia apoda propter non recta esse*; *bipedia autem ad sursum propter recta esse*, *maxime autem homo: maxime enim secundum naturam est bipes*». I corsivi sono miei.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 100, 80-90.

(*Sent.* 40). Il secondo argomento di Aristotele, come detto, si rivolge al problema sostanziale che segue dalla posizione di Empedocle: che cos'è ciò che tiene insieme il fuoco e la terra, che si dirigono naturalmente verso direzioni contrarie? Se non c'è qualcosa che lo impedisce, saranno distrutti; se invece esiste qualcosa che li tiene insieme, sarà l'anima, causa dell'*augmentum* e dell'*alimentum*¹.

Per esporlo, Averroè si serve di un'argomentazione ancora più stringente di quella del Filosofo: in generale, osserviamo che ciascuna *pars* posta nel *sensibilis*, e ciascun membro corporeo, si muove non solo verso una delle due direzioni dei *corpora elementaria*, ma verso entrambe. Ora, se ammettessimo che la *pars* che muove verso entrambe le direzioni è unica, allora il *principium* per cui le membra corporee si muovono sarebbe un unico *principium*, avente la *potentia* di muovere in entrambe le direzioni al contempo. Ma questa caratteristica non si rintraccia nei *corpora elementaria*, dal momento che una loro *pars* non dispone che di un unico movimento; e che, quand'anche fosse *composita* da più *corpora elementaria*, non potrebbe muovere in entrambe le direzioni al contempo, ma soltanto secondo la direzione imposta dall'*elementum* che 'domina' il *compositum*². Se le cose stanno così, l'*augmentum* delle *partes* e delle membra corporee dei *sensibilia* non può essere spiegato né dai *corpora elementaria* semplici, né dai *corpora elementaria* composti. E chi sostiene la posizione di Empedocle dovrà necessariamente ammettere che esiste qualcosa che tiene insieme i *corpora elementaria*, finché il vivente ha la vita e le sue *partes* sono suscettibili di aumentare e di diminuire³.

Da qui in poi, iscrivendosi apparentemente nel *sillage* dell'Andaluso, alcuni dei *magistri artium*, - fatta eccezione per l'Anonimo di Bazán e l'Anonimo di Gauthier⁴, che sono gli unici a offrire

¹ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 416a 6-8, p. 222; cf. anche *Translatio nova* cit., p. 99: «Ad hec autem quid est continens in contraria que feruntur ignem et terram? Distrahentur enim, nisi aliquid sit prohibens; si vero erit, hoc est anima, et causa augmenti et alimenti».

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in De Anima* cit., II, 39, [pp. 191-92], p. 192, 13-21: «Si igitur posuerimus quod illa pars sit unica, scilicet que movetur ad utranque partem, tunc principium per quod movetur istis duobus motibus insimul est unicum principium. Istud igitur principium habet potentiam ut moveatur ad utranque partem insimul, quod non est in elementis, quoniam una pars eorum non habet nisi unicum motum, sive fuerit simplex sive composita (quoniam si fuerit compositum ex eis, movebitur *secundum elementum dominans*)».

³ Cf. *ibid.*, p. 192, 27-32: «Et si ita sit, quid est illud quod retinet ignem et terram, aut partem igneam et terrestrem, cum non possumus dicere quod hec duo sint *admixta* (quoniam, si essent *admixta*, moverentur ad eandem partem, scilicet *dominantis*), et si ita esset, cito separarentur, nisi aliquid prohiberet? (...)».

⁴ ANONYMI, *Super II-III*, II, 9, pp. 100-101: «Aristoteles destruit eam opinionem (...), dicens quod cum contraria sint in corpore, scilicet ignis et terra, que contrariantur ratione suarum qualitatum, ergo oportet aliquid sit sustinens illa contraria, alioquin enim evellerentur et redirent in loca sua et in naturam propriam; set sustinens ista contraria non est nisi anima; ergo manifestum est quod anima excedit qualitates elementares; ergo anima erit causa augmenti et decrementi et non ignis neque terra»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 7, p. 228, 205-210.

un'esposizione *verbatim* del *textus* aristotelico -, spiegano l'argomento ricorrendo alle caratteristiche dei *corpora elementaria* composti, ovvero alle proprietà degli «*elementa cum sunt in mixto*»:

Cum enim elementa sint in mixto non moventur propriis motibus, quia si sic, evellentur statim, et non duraret compositum; quare per suos motus non sunt causa augmenti, ut voluit illa opinio. Immo est aliquid continens ipsa ad invicem in mixto, ne per suas naturas contrarias evellentur, quod quidem est anima, quae quidem est causa augmenti et alimenti¹.

In effetti, sostiene Adamo, quando gli *elementa* sono nel corpo misto non si muovono secondo i propri movimenti, perché altrimenti, sarebbero distrutti e il composto non potrebbe durare. Ragion per cui, i *corpora elementaria* non sono causa dell'aumento, come vuole Empedocle. Al contrario, c'è qualcosa che contiene quegli stessi *elementa* reciprocamente «in mixto», in modo tale che non vadano distrutti per le loro nature contrarie, e questo principio è l'anima.

D'altra parte, la *sententia* di Adamo potrebbe anche non avere nulla a che fare con l'esposizione dell'Andaluso. In effetti, la *sententia* di Riccardo Rufo presenta una spiegazione dell'argomento aristotelico estremamente simile. Ciononostante, se c'è un commentatore che si è servito del *Commentarium* di Averroè in questo punto, quello è sicuramente Alberto Magno che lo riscrive molto fedelmente tra le *reprobationes* dell'*opinio* di Empedocle: se vediamo che ciascuna *pars* del *nutrimentum* è condotta verso luoghi contrari, perché è portata in alto e in basso ovunque siano collocate le *membra*, allora dobbiamo concludere che un simile movimento non possa essere prodotto da una *virtus elementaris*. Se infatti quei *corpora* sono *simplicia*, avranno dei *motus simplices*; se invece sono *composita*, prevarrà il *motus* dell'*elementum dominans* nel corpo misto. Di conseguenza, occorre che il movimento del *nutrimentum* sia prodotto da una *virtus* che non coincide né con quella degli *elementa simplices*, né con quella che consegue alla *commixtio* degli *elementa*, e questa *virtus* la chiamiamo anima. In caso contrario, infatti, le *partes* che si muovono verso luoghi contrari si disrtuggerebbero a vicenda, e prevarrebbe l'*elementum dominans*².

(*Not.40*). Pertanto, richiamando gli *elementa* che non sono *in actu* nel corpo misto, ma soltanto «virtute», e dunque che non possono muoversi secondo i loro movimenti caratteristici, ma soltanto nella direzione dell'*elementum praedominans*, benché in maniera autonoma, l'Aquinate si sta muovendo essenzialmente sullo stesso piano esplicativo degli altri commentatori, richiamando forse

¹ ADAMO, *In De An.*, II, f. 36, n. 26; cf. anche Riccardo, *Sententia* cit., p. 322, 782-86: «Cum elementa sint in mixto, aut aliquid est ei additum continens ea aut non. Si non, ergo mox dissolvetur mixtum; si est (...), ergo illud erit prohibens huiusmodi motus in elementis constituentibus huiusmodi mixtum. Ergo non erit causa efficiens augmenti quod ille posuit, sed magis ipsum continens, quod est anima».

² Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 86.

in modo più appropriato un passaggio del *De generatione* di Aristotele, come sottolinea René-Antoine Gauthier nella sua ricostruzione delle fonti¹.

Si autem quodlibet elementum haberet proprium motum, ut Empedocles ponere videbatur, cum naturalis motus elementorum sit a contraria loca, sequeretur quod totaliter ad invicem separarentur nisi esset aliquid continens elementa quod non sineret totaliter abscedere elementa ad invicem; (...) hoc autem est anima in rebus viventibus; anima igitur est principium augmenti².

Se ciascuno degli elementi mantenesse il suo proprio movimento, come sembrava sostenere Empedocle, poiché il loro movimento naturale tende a luoghi contrari, si separerebbero totalmente, se non esistesse qualcosa che li contiene preservandoli dalla completa disgregazione reciproca, e questo principio impedente e retinente è l'anima, che è dunque il vero principio dell'*augmentum*.

(-). E allora, è evidente che, mantenendo comunque la sua *allure* personale, e impiegando pertanto le sue particolari referenze o rielaborazioni aristotelizzanti, ciascun commentatore, compreso Tommaso, sembra collocarsi, bene o male, nello stesso filone interpretativo che lo connette ultimamente all'esposizione di Averroè. Come osserva René-Antoine Gauthier, l'Aquinate, - lo dimostra il suo lessico -, può effettivamente essersi basato su *Translationes* o interpretazioni posteriori, ma dal punto di vista epistemologico non sta facendo niente di diverso da ciò che hanno già fatto prima di lui i *magistri artium*, esclusi l'Anonimo di Bazán e l'Anonimo di Gauthier, realmente più interessati a spiegare il *textus* secondo le consuetudini didattiche della *sententia in generali* e della *sententia in speciali* che in base a una complessa interpretazione averroiana. Viceversa, una modalità significativamente diversa d'interpretare caratterizza l'occorrenza precedente (39), in cui Tommaso dimostra di fare ampio uso delle *auctoritates* aristoteliche a sua disposizione, compreso il *De progressu animalium* che, come attesta Bernardo Bazán³, l'Anonimo Bodley non ha sotto mano

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, p. 100, 90-95: «Ad cuius evidenciam sciendum est quod, cum *elementa non sint actu in mixto, set virtute*, non habet in eo quodlibet elementum seorsum proprium motum, set totum mixtum movetur motu elementi praedominantis in ipso»; cf. ARISTOTELE, *De gener. et corr. Translatio vetus*, 327b 25-31, (AL IX/1), p. 48, 8 ss.: «Quoniam autem sunt hec quidem potentia, hec autem actu entium, contigit mixta esse qualiter et non esse, actu quidem ente alio generato ex ipsis, potentia autem adhuc altero que fuerant antequam miscerentur et perita essent (...)». Dal mio punto di vista, si tratta semplicemente di un adagio aristotelizzante, non di un particolare atto d'ingegno esegetico; cf. *Les Auctoritates Aristotelis*, ed. J. Hamesse, p. 168, n. 117: «Elementa non manent actu in mixto, sed virtute». Tuttavia, si veda l'apparato delle fonti della Leonina; cf. *ibid.*, p. 100, alla nota 92-93.

² ID., *Sententia*, II, pp. 100-101, 95-115.

³ Si veda l'apparato critico dell'edizione dell'Anonymous Bodley curata da Bernardo Bazán; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 9, p. 100, alla nota 311: «Cf. etiam *De progressu animalium*, 4-5, 705a28 ss. (Quem magister non habebat)»; cf. anche DE LEEMANS, *Introduction*, in ARISTOTELE, *De progressu* cit., pp. XIX-XXII.

per le ragioni cronologiche evidenziate da Pieter De Leemans. D'altra parte, l'Aquinate dimostrerà di fare buon uso delle sue *auctoritates* aristoteliche anche in seguito, intorno al 1273¹.

n) *Homerum ex Homero, Homerum ex Aristarcho: il nutrimentum esiste solo negli esseri animati, e la sua causa simpliciter è l'anima. L'error di Eraclitus?*

41. Sciendum est autem quod hec opinio differt in hoc a prima quod prima attribuebat causa augmenti et alimenti diversis elementis (...), hec autem attribuit eorum causam igni tantum. 42. Sciendum tamen est quod predicta positio aliquid habet veritatis: necesse est enim omne alimentum decoqui, quod quidem fit per ignem; unde ignis aliquo modo operatur ad alimentum et per consequens ad augmentum (...)².

Dalle linee 416a 9 alle linee 416a 18, Aristotele introduce e confuta l'*opinio* sostenuta da alcuni, secondo cui la causa dell'*augmentum* e dell'*alimentum* avrebbe dovuto essere costituita dal fuoco. In accordo a Richard Taylor³, autore della traduzione inglese del *Commentarium magnum* al *De anima* di Averroè, si tratterebbe di Eraclito. Tuttavia, non esistono prove sicure per questa identificazione nel *textus* edito da Stuart Crawford, e anche i *magistri artium* sono abbastanza incerti nell'identificazione. Alcuni sostengono che si tratti nuovamente di Empedocle, probabilmente sulla base delle teorie del filosofo antico criticate da Aristotele nel *De generatione et corruptione*⁴, altri invece, più cauti, si limitano a differenziare, sul *sillage* dell'Andaluso, la seconda *opinio* dalla *prima*. Alcuni tra loro, come Alberto Magno, attingono anche al *De anima* di Avicenna, ma sia la *Vetus* sia la *Nova* mancano dell'identificazione dell'autore della *opinio*, e dunque è opportuno, per la presente analisi, tralasciare del tutto la questione. Del resto, l'oggetto dell'analisi non è propriamente il contenuto, ma il modo in cui i *magistri*, Alberto e Tommaso lo affrontano esegeticamente. Ora, in precedenza, è stato osservato che le generalizzazioni di Sten Ebbesen, per quanto corrette e utili, possono incontrare dei problemi rispetto al materiale empirico. Non si tratta soltanto della

¹ Si veda particolarmente l'*Expositio libri De Caelo*, in cui l'Aquinate si riferisce apertamente al *De progressu*; cf. ID., *Expositio libri De Caelo*, II, 2, ed. R. Spiazzi, Taurini - Romae 1952, pp. 150-153.

² ID., *Sententia*, II, 8, p. 101, 118-122 e 135-140 e ss.

³ Cf. AVERROÈ (IBN RUSHD) DI CORDOVA, *Long Commentary on the De Anima of Aristotle*, tr. eng. a c. di R. Taylor - T.-A. Druart, Usa 2009, p. 151, alla nota 9: «Heraclitus».

⁴ ARISTOTELE, *De gener. et corr. Translatio vetus*, 333b 1-5, ed. cit., (AL IX/1), p. 66, 2-5: «Sed neque augmentatio utique erit secundum Empedocles, sed secundum adiectionem. Igni enim augetur ignis, «auget autem pulvis quidem proprium genus, ethera autem ether». Hec autem adiciuntur (...)»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, II, 9, p. 101, 349-50: «Aristoteles reprobatur adhuc opinionem Empedoclis per tertiam rationem (...)».

generalizzazione totalmente anacronistica «Seriously Misinterpreting or Ditching Aristotle»¹, una generalizzazione che presuppone l'interposizione del nostro Aristotele con l'Aristotele latino e con la tradizione commentaria latina, ma anche delle generalizzazioni più corrette di proprietà osservabili nel materiale: «Homerum ex Homero», «Homerum ex Hesiodo», «Homerum ex Aristarcho». In effetti, in molti casi, uno *sciendum*, o in generale un *notandum*, può ricadere sotto una o più generalizzazioni. Dal punto di vista di questa analisi, si è deciso di conteggiare gli *sciendum* sotto la generalizzazione più significativa, o più rappresentativa, dove con 'significativo' s'intende semplicemente ciò che risulta più osservabile comparativamente. D'altra parte, sarebbe stato possibile anche conteggiare più volte uno *sciendum* sotto diverse generalizzazioni, e il problema non risulta estremamente grave (riconfermando così il sistema di generalizzazioni di Sten Ebbesen come il più agile proposto finora dalla letteratura). Sulla base dell'approccio sviluppato, si è dunque deciso di collocare l'occorrenza 41 sotto la generalizzazione *ex homero*, nonostante il materiale empirico contenga degli aspetti che potrebbero ragionevolmente collocarla sotto la generalizzazione *ex aristarcho*. In effetti, è Averroè, come alcuni dei *magistri*, Alberto e Tommaso, a differenziare la seconda dalla prima *opinio*. Cionondimeno, si è voluto enfatizzare il contributo dei commentatori che, lungi dal limitarsi all'interpretazione di Averroè, sono andati a ricostruirsi da soli, sui *libri* di Aristotele, - particolarmente il *De generatione et corruptione* e le *Meteora* -, non solo la differenza tra la prima e la seconda *opinio*, ma la «veritas rerum», cioè che soltanto gli esseri animati si dicono propriamente nutrirsi e aumentare, mentre il fuoco si genera². Lo *sciendum* (41) va dunque, sulla base dell'approccio impiegato, collocato sotto la generalizzazione *ex homero*, a evidenza del fatto che l'esegesi aristotelica medievale è non solo plastica, dato che comunque la differenziazione varia contenutisticamente da maestro a maestro, ma anche estremamente aderente alle *doctrinae*, o almeno a quelle riconosciute tali, di Aristotele. D'altra parte, lo *sciendum* successivo (42) è, al di là del *De anima* di Alberto, molto difficile da poter ricondurre a una generalizzazione diversa da *ex aristarcho*.

¹ EBBESEN, *Exegetic strategies* cit., pp. 65-67.

² Si noti che, nel *De gener. et corr.*, Aristotele ammette che il fuoco è suscettibile di *augmentatio*, ma comunque sottolinea, - e così lo interpreta Alberto Magno, secondo le dovute distinzioni -, che il *nutrimentum* in senso proprio pertiene agli esseri animati; cf. ALBERTO, *De generatione et corruptione*, I, tr. 3, capp. 6-10, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. 5/2, Münster 1980, pp. 143-149; cf. anche in partic. ARISTOTELE, *De generatione* cit., 322a 10-15, (AL IX/1), pp. 31-32, 20-25: «Quemadmodum ignis tangens urenda, ita in eo quod augetur et ente actu caro, inens augibile adveniente potentia carne fecit actu carnem. Igitur simul ente: si enim seordum, generatio. Est quidem enim ita ignem facere in existente adiungentem ligna. Sed dic quidem augmentatio est. Quando autem ipsa ligna incenduntur, generatio»; cf. anche *ibid.*, 322a 20-25, p. 32, 9-14: «Secundum id quidem igitur quod potentia utrumque, verbi gratia quanta caro, auget quidem; et enim quantam oportet generari et carnem. Secundum id autem quod solum caro, nutrit; et enim sic differt cibus et augmentatio ratione. Ideo nutritur quidem, quosque dalvatur et diminuitur, augmentatur autem non semper».

In effetti, tutti gli aspetti rilevanti delle esposizioni dei commentatori latini provengono dal *Commentarium* al *De anima* di Averroè, che illustra non soltanto l'argomentazione e la struttura logico-argomentativa con cui il Filosofo confuta l'*opinio* dei *quidam* (scil. la «seconda figura» che tutti i *magistri* si sforzano di ricostruire), ma anche dal punto di vista del noto adagio secondo cui la natura, come se fosse un'arte, pone in tutte le cose il *terminus* e la *ratio* della *magnitudo* e dell'*augmentum*¹. Di fatti, è l'Andaluso a spiegare cosa intende Aristotele con le espressioni *terminus* e *ratio*, oltre che a prendere a prestito un *exemplum* dell'artigianato e delle discipline meccaniche per evidenziare l'analogia tra la *natura* e l'*ars*, su cui ha insistito specialmente l'Aquinate, sebbene servendosi di altri *exempla*. Inoltre, è interessante notare che, in maniera paragonabile ad Alberto nei suoi commenti, Tommaso, nel commento al quinto libro della *Metaphysica*, si rifà alla dottrina del *terminus* e della *ratio* quantitativa di Aristotele.

(*Div.text.*). La *divisio textus* delle linee 416a 9-18 è la stessa in tutti i commentatori², a cominciare da Riccardo Rufo che, come detto, essendo probabilmente il primo *magister* a leggere il *De anima* nel secolo XIII, ha impartito un effetto decisivo sul modo di dividere il *textus* di tutti gli interpreti successivi. A suo avviso, qui l'*auctor* adduce una *secunda opinio* che spiega l'*augmentum* per mezzo della natura di un unico elemento («unius elementi posuit esse augmentum»). Il *textus* si divide dunque in due *partes*. Nella prima, Aristotele pone l'*opinio* e l'argomentazione a sostegno dell'*opinio*, mentre nella seconda la confuta. Potremmo individuare in Averroè il modello di questa, così come di molte altre, *divisio textus*, ma l'identificazione è impropria, perché nei *Commentaria* dell'Andaluso non esiste un simile procedimento esegetico. Averroè di frequente introduce, all'inizio del commento, dei riepiloghi, o delle tematizzazioni sommarie³. Parlare dunque di *divisio textus* per queste sezioni è abbastanza improprio. Di certo, hanno una funzione orientativa, ma la *partitio* e

¹ Cf. in partic. *Les Auctoritates Aristotelis* cit., p. 181, n. 87: «Omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti».

² RICCARDO, *Sententia*, II, Pars tertia, p. 322, 795-97: «Videtur autem quibusdam (416a 9). Hic inducit secundam opinionem quae per naturam unius elementi posuit esse augmentum, primo ponens opinionem et opinionis rationem, secundo autem eius improbationem»; cf. ADAMO, *In De An.*, Pars 4, f. 36^r, n. 27: «Hic destruit opinionem quorundam aliorum dicentium contrarium. Ubi sic procedit: Primo dat ipsam opinionem cum ratione ipsius. Secundo, ibi, «Haec autem omnia» (416a 13), destruit ipsam»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 7, p. 229, 215-20: «Sequitur pars in qua recitat aliquam opinionem et illam removet. Et (...) in prima recitat opinionem; in secunda destruit eam, cum dicit: Hoc autem concausa quodam modo est (416a 13)»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 101, 115-117: «Deinde cum dicit: Videtur autem quibusdam etc., ponit aliam positionem. Et circa hoc duo facit: primo ponit eam; secundo improbat, ibi: Hoc autem concausa etc»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 9-13, p. 222: «Videtur autem quibusdam ignis natura simpliciter causa alimenti et augmenti esse: et namque ipsum videtur solum corporum esse aut elementorum quod alitur et augmentatur. Unde et in plantis et in animalibus accipiet aliquis hoc esse quod operatur».

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 40-41, pp. 193-195.

l'investigatio, come possiamo apprezzare dalla definizione di Ugo di San Vittore¹, implicano la *distinctio* e la *raseratio* di tutte le parti del *textus*, e quindi, da ultimo, la costruzione di uno schema di carattere sistematico, in base a cui l'interprete procede nelle *sententiae* e nelle *expositiones textus*.

(*Sent.*41). In ogni caso, le interpretazioni di Averroè, per i *magistri*, per Alberto e per Tommaso, costituiscono spesso i blocchi da costruzione fondamentali della spiegazione generale del *sensus* del *textus* di Aristotele. In effetti, l'Andaluso comincia subito col distinguere il *sermo* dei «fingentium» che individuavano il *principium* dell'*augmentum* nei *corpora elementaria*, gravi o leggeri, dal *sermo* dei «fingentium» che individuavano il *principium* del *nutrimentum* nel fuoco, o in una *pars* del fuoco, o comunque in qualcosa di igneo²:

Et opinaverunt hoc quia viderunt ignem alterare omnia in suam substantiam adeo quod augmentatur per illud. Et quia nutribile apud eos nutritur alterando omnia in suam substantiam, ideo existimaverunt, per duas affirmativas in secunda figura, quod ignis facit hoc simpliciter³.

Averroè evidenzia non solo la posizione di questo secondo gruppo di erranti, ma anche i loro errori: uno di carattere 'formale', e l'altro di carattere 'materiale'. Hanno giudicato cioè che appartiene al fuoco alterare tutte le cose nella sua sostanza fino al punto di aumentare mediante quello stesso processo di alterazione. E siccome ciò che è capace di nutrimento si nutre alterando le cose di cui si alimenta nella sua sostanza; dunque, hanno sostenuto, impiegando due premesse affermative nella seconda figura, - da cui non è lecito trarre una conclusione -, che il fuoco fosse la causa *simpliciter* del *nutrimentum* e dell'*augmentum*.

In effetti, dal punto di vista di Averroè, la loro posizione non è del tutto errata: il calore gioca il ruolo di causa strumentale del *nutrimentum*, ma non il ruolo di «causa simpliciter». In effetti, se fosse la causa *simpliciter* dell'*augmentum*, poiché il processo di *alteratio* del fuoco procede all'infinito, a patto che il fuoco sia alimentato da materiale combustibile, il processo di *augmentum* nei viventi dovrebbe non cessare mai; e tuttavia, nella natura di ciò che è capace di nutrirsi e di aumentare si trova sempre un movimento che è finito e terminato nella quantità⁴. Di conseguenza, il fuoco non può costituire la *causa simpliciter* del *nutrimentum* e dell'*augmentum*.

¹ Cf. UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon*, VI, XII, ed. C. H. Buttimer, pp. 129-130: «Modus legendi in dividendo constat. divisio fit et *partitione* et *investigatione*. *partiendo* dividimus quando ea quae *confusa* sunt *distinguimus*. *investigando* dividimus quando ea quae *occulta* sunt *reseramus*». Corsivi miei.

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 40, p. 193, 6-10.

³ *Ibid.*, p. 193, 13-18.

⁴ Cf. *ibid.*, II, 41, p. 194, 10 ss.

(Not.41). La maggior parte dei *magistri artium* riprende questa esposizione, a partire da Riccardo Rufo. Tuttavia, lungi dal limitarsi a riportare l'esposizione averroiana, Riccardo avverte la necessità di operare una differenziazione a suo avviso cruciale tra l'*augmentum* del fuoco e l'*augmentatio* che si verifica nell'essere animato:

Et intelligendum quod ratio quare ignis augmentet in infinitum est quia non semper idem augetur, sed aliud et aliud. *Augmentatio enim per ignem non est nisi generatio suae speciei in aliena materia*. Et propterea si in infinitum apponitur aliud et aliud combustibile, in infinitum augebit; augetur enim semper iuxta aliud et apponitur. *In animato autem augmentatio finita est hac de causa, scilicet quia semper augetur idem et non aliud et aliud*; idem autem simpliciter non potest augeri in infinitum¹.

Si deve capire infatti («intelligendum quod»), che la ragione per la quale il fuoco aumenta all'infinito non è perché aumenta rimanendo sempre lo stesso, ma in quanto è sempre diverso (*scil.* «aliud et aliud»). Infatti, l'«*augmentatio*» del fuoco non è nient'altro che la «*generatio*» della sua *species* in una «*materia aliena*», e dunque in un diverso sostrato - non in un sostrato già esistente. Per questa ragione, spiega Riccardo, il fuoco aumenta all'infinito, e cioè perché non aumenta propriamente, ma si genera e si rigenera in continuazione in un sostrato diverso: l'«*aliud et aliud combustibile*» che gli viene sottoposto come nuovo sostrato per la rimoltiplicazione della sua *species*. Viceversa, nell'«*animato*» il sostrato del cambiamento è sempre lo stesso, e aumenta in quanto tale, ossia come qualcosa di già esistente, che non replica la sua *species* in un sostrato sempre diverso, e perciò non può neanche aumentare all'infinito.

Con tutta probabilità, qui il *magister* sta precisando una differenziazione dello Stagirita che, nei suoi corsi alla facoltà delle arti, ha già letto e interpretato², vale a dire la differenziazione tra la *generatio*, che non presuppone l'esistenza di un sostrato del mutamento, e la *augmentatio*, che invece si verifica laddove il sostrato del cambiamento è già esistente, - differenziazione impiegata a più riprese da Aristotele, specialmente nel quinto capitolo del primo libro del *De generatione*³. Non solo:

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, Pars tertia, p. 323, 806-814.

² Secondo le ricostruzioni degli studiosi, il commento di Riccardo al *De generatione* risale agli anni 1232-36 ca., mentre la *Sententia in libros De anima* sarebbe di poco o immediatamente successiva (1236-37 ca.); cf. NEIL LEWIS - REGA WOOD, *Introduction*, in ID., *In Aristotelis De generatione et corruptione*, Oxford 2011 (Auctores Britannici Medii Aevi, 21), pp. XXIV.

³ Oltre alle differenziazioni più specifiche, si veda quella principale, esposta dal Filosofo all'inizio del quinto capitolo del primo libro; cf. ARISTOTELE, *De generatione* cit., [320a 10-322b 1], 320b 25-32, (AL IX/1), pp. 27-28, 20-26: «Manifestum autem ex quesitis, quoniam non est augmentatio transmutatio ex potentia magnitudine, actu autem

Riccardo sembra chiarire anche un'ulteriore differenziazione, quella cioè tra *augmentum* nei *corpora inanimata* e *augmentum* nei *corpora animata*¹, se afferma «in animato autem...». Del resto, da Riccardo in poi il *notandum* (*scil.* «intelligendum»), nei commenti dei *magistri*, sembra costituire un *dubium*, soprattutto in quelli caratterizzati dalla presenza della forma questionativa, come l'Anonimo di Gauthier e l'Anonimo di Bernardini, che chiariscono, nelle *solutiones* agli *argumenta*, la cruciale differenza tra *augmentum* del fuoco e *augmentum* dell'animato:

Ad aliud dicendum quod augmentacio ignis non est proprie dicta augmentacio, quia augmentacio proprie dicta fit ex corpore adveniente converso in illud cui advenit a principio intra, quod neque grave neque leve est (...). Sed augmentacio ignis est extensio ignis maior quam prius, fuit non proprie dicta augmentacio².

In dettaglio, nell'Anonimo di Bernardini, è interessante notare la differente determinazione dell'*augmentacio*. Se in Riccardo questa era operata certamente attraverso la differenziazione del *De generatione*, qui il *magister* enfatizza non solo la pre-esistenza del sostrato del mutamento, ma la sua principalità intrinseca. Viceversa, quella del fuoco è una «extensio», cioè un mutamento estrinseco, che avviene al fuoco dal di fuori, vale a dire per l'aggiunta esterna del combustibile («immo talis comburit in infinitum apposito combustibili»)³.

Del resto, rimane particolarmente significativo il contributo del Teutonico, che non solo spiega la differenza tra la prima e la seconda *opinio*, tematizzando altre due *rationes* sfuggite all'interpretazione di Averroè, ma chiarisce più precisamente perché il fuoco propriamente né si nutre né aumenta⁴. Ciò che si converte nel fuoco, non entra nel fuoco, né entra nel fuoco in quanto è aggiunto a esso come una qualche sua parte. Piuttosto, il fuoco si diffonde per la *generatio* della *forma* del fuoco in un'altra *materia* («materia aliena», come sosteneva Riccardo Rufo). Di

nullam habente magnitudinem (...). Amplius autem talis transmutatio non augmentationis propria, sed generationis. Augmentatio enim est existens magnitudinis additamentum, diminutio autem minoramentum; ideo oportet habere aliquam magnitudinem quod augetur. Quapropter non ex sine magnitudine materia oportet esse augmentationem in actu magnitudinem. Generatio enim erit magis corporis, non augmentatio».

¹ Cf. ID., *De generatione* cit., 322a 5-30 (AL IX/1), pp. 31-32.

² ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 61, ad. 4, pp. 205-206, 52-59; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 9, q. 5, sol., p. 262, 350-60: «Ad primum dico quod non est augmentum proprie nisi in animatis. Unde in igne non est augmentum, quoniam augmentum est motus ad determinatam quantitatem (...)».

³ Cf. ID., *Quaestiones*, II, q. 61, sol., 31-35.

⁴ Particolarmente significative sono le ulteriori *rationes*, non lontane da suggestioni provenienti dai *magistri artium*, una basata sulla continua *deperditio* di materia nel fuoco, e l'altra sulla porosità del fuoco; cf. ALBERTO, *De anima*, II, tr. 2, cap. 4, pp. 87-88; cf. per esempio RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 323-324.

conseguenza, non è vero dire che il fuoco si ciba o si nutre delle proprietà dei corpi cremabili, ma che si genera in quelli come nella *materia prima* («*tanquam in materia prima*»). Ora, però, il cambiamento che determina l'esistenza di una *forma* nella *materia prima* non è né un *augmentum* né una *alteratio*, ma una *generatio*. Dunque, conclude Alberto, quello del fuoco non è un *nutrimentum*, ma più propriamente una *generatio* («*patet igitur quod illud est proprie generatio igni et non nutrimentum*»)¹.

Lo *sciendum* dell'Aquinate dovrebbe dunque essere approcciato non solo dal punto di vista della necessità di mostrare la differenza tra la prima e la seconda *opinio*, sul precedente di Averroè, ma anche da quello, forse più significativo, di anticipare al lettore le differenziazioni reali tra il *nutrimentum* e l'*augmentum* dei *corpora animata* e la *generatio*. In effetti, se è vero che Tommaso cura attentamente di palesare le caratteristiche delle due *opiniones*, evidenziando che la prima attribuiva la *causa* dell'*augmentum* e dell'*alimentum* a diversi *elementa*, mentre questa attribuisce la *causa* soltanto al fuoco - e ancora, enucleando che alcuni erano spinti a sostenere questa *opinio*, perché individuavano il principio della *passio* e del *motus* dell'*augmentum* nel fuoco, in quanto, tra gli *elementa*, risultava l'unico in grado di nutrirsi e aumentare -, è anche vero che sottolinea la superficialità con cui questi ignoti *philosophi* parlavano del *nutrimentum* e dell'*augmentum*, rimandando, al capitolo successivo, dove metterà in luce se il fuoco si nutre o aumenta realmente («*utrum vero ignis vere nutriatur et augeatur, inferius erit manifestum*»)². Di conseguenza, come per i *magistri artium* e per Alberto, è di cruciale importanza mettere in evidenza le differenze esistenti tra i diversi generi di mutamento, per determinare che il *nutrimentum*, in senso proprio, non appartiene ai *corpora inanimata*, ma soltanto ai *corpora* dotati della vita. In tal modo, appare una delle interpretazioni ricorrenti dell'Aquinate ai *libri* di Aristotele: la dottrina della *similitudo nutritionis*.

Considerandum autem est quod nichil proprie nutritur nisi animatum, ignis autem videtur quidem secundum quandam similitudinem nutriri, non autem proprie nutritur, quod sic patet: id enim proprie nutriri dicimus quod in se ipso aliquid recipit ad sui ipsius conservationem, hoc autem in igne videtur quidem accidere, sed non accidit (...): totum enim ignis qui est ex congregatione multorum ignitorum non est unus simpliciter, set videtur unus ex aggregatione (...), et propter talem unitatem est ibi *quedam similitudo nutritionis*; set corpora animata *vere* nutriuntur, quia per alimentum conservatur vita in illa eadem parte *que prius fuit*³.

In effetti, argomenta l'Aquinate, quella dei *corpora inanimata* come il fuoco non è una vera *nutritio*, perché si nutre propriamente soltanto ciò che riceve in se stesso qualcosa che viene ordinato alla sua

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 2, 4, p. 88.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 101, 117-134.

³ ID., *Sententia*, II, 9, pp. 104-105, 131-152.

stessa conservazione. Nel fuoco questo sembra accadere, ma non accade veramente, perché non è lo stesso fuoco già acceso quello che sembra aumentare per l'aggiunta del combustibile, ma un nuovo fuoco, che si aggiunge all'altro, determinando così l'esistenza di un'unità di aggregazione, e non un'unità sostanziale. Viceversa, i *corpora animata* si nutrono veramente, perché l'*alimentum* in questi conserva la vita in una parte che esisteva già prima. Per questo motivo, si parla soltanto di una «quedam similitudo nutritionis», resa più apparente dal fatto che il fuoco sembra accrescersi, mentre conosce un'*augmentum* soltanto «ex additione», ossia replicando la propria *forma* in una nuova *materia*, esattamente come aveva osservato Alberto. Ma specialmente, aggiunge l'Aquinate, riferendosi ai *libri* meteorologici di Aristotele, perché il fuoco è il più potente nella *virtus activa* tra gli *elementa* («et est potencior in virtute activa; unde propter hoc quod manifeste alia convertit in se, videtur nutriri et augeri»)¹.

(*Paral.*). La stessa identica nota viene replicata dall'Aquinate probabilmente alla fine della sua attività di commentatore di Aristotele, vale a dire prima che, quella che continuiamo a chiamare *Expositio libri De generatione*, s'interrompa bruscamente nel bel mezzo del primo libro, in cui Aristotele chiarisce le *differentiae* tra la *generatio*, l'*augmentum*, e in particolare il *nutrimentum*.

Ad evidentiam autem horum quae hic dicuntur, *considerandum* est quod virtus speciei aliter se habet in rerum viventibus, quae proprie nutriuntur et augentur, et in rebus carentibus vita, quae neque nutriuntur neque augentur (...). In rebus autem inanimatis nihil tale invenitur, nisi forte in quantum est in eis aliqua similitudo augmenti et nutrimenti, puta in igne et vino, propter efficiam virtutis in eis (...)².

Si deve considerare che la «virtus speciei» si ha diversamente nei viventi, che si nutrono e aumentano in senso proprio, e in quelli carenti della vita, che propriamente né si nutrono né aumentano. In effetti, mentre nei viventi si verifica realmente un processo di *aggeneratio* in un sostrato preesistente («etsi non generetur caro secundum se, aggeneratur tamen carni praexistenti»)³, nelle *res inanimatae* non

¹ Cf. *ibid.*, p. 105, 159-162; cf. ARISTOTELE, *Meteorologica. Liber quartus. Translatio Henrici Aristippi*, IV, 1, 378b 10-15, ed. E. Rubino, Bruxelles 2010, (AL X/1), p. 7; cf. anche ID., *Meteorologica. Translatio Gullelmi de Morbeka*, I, 4, 340b 4-10, ed. G. Vuillemin-Diem, (AL X/2.2), Bruxelles 2008, p. 13, 120-125: «Quinimmo et in ipso hoc quidem purius esse, hoc autem minus sincerum, et differentias habere, et maxime quae desinit ad aerem et ad eum qui circa terram mundum»; cf. *ibid.*, I, 3, 340b 24-25 (AL X/2.2), p. 13, 135: «Excessus enim calidi et velut fervor est quod ignis».

² TOMMASO, *Expositio libri De generatione*, I, 17, ed. R. Spiazzi, Taurini - Romae 1952, pp. 384-85.

³ Cf. *ibid.*, I, 17, p. 384: «Corpora enim viventia movent seipsa, non solum secundum motum localem, sed etiam secundum motum alterationis (...); et etiam secundum motum augmentationis et generationis, praesertim secundum quod

si trova nulla di tutto questo, se non secondo una «*aliqua similitudo augmenti et nutrimenti*», come nel caso del fuoco, l'efficacia della cui *virtus* specifica, nel replicare la propria *forma*, lo fa apparire suscettibile di *nutrimentum* e di *augmentum*.

(-). Di conseguenza, sebbene lo *sciendum* dell'Aquinate possa essere ricondotto all'esigenza di evidenziare, sulla scorta di Averroè, e degli altri *magistri*, le peculiarità della seconda *opinio* di contro alla prima, è altrettanto significativa la volontà di esplicitare, sulla base di passaggi più evidenti provenienti da altri *libri* del *corpus aristotelicum*, la differenza tra il *nutrimentum* e l'*augmentum* nelle *res animatae* e in quelle *inanimatae*. A tal proposito, occorre evidenziare che, nonostante Tommaso, Alberto e i *magistri* si muovano con competenza in uno stesso bacino di *auctoritates* aristoteliche, le spiegazioni nei loro *notandum* mostrano dei cambiamenti significativi: c'è chi enfatizza la preesistenza del sostrato, come Alberto e come Tommaso, ma anche chi rimarca il carattere d'intrinsecità del processo, per esempio come l'Anonimo di Bernardini. Di conseguenza, come abbiamo rilevato nel corso di questa analisi, occorre non farsi ingannare dal fatto che i medievali stanno ricorrendo a un altro *textus* del Filosofo: il loro procedimento interpretativo non è infatti *eo ipso* fedele. Al contrario, risulta in molti casi ricettivo di un apporto originale dal lato dell'interprete. Così, nessuno parla di una «*similitudo augmenti et nutrimenti*», come fa Tommaso, né la connette alla *virtus activa* del fuoco delle diverse linee delle *Meteora*. Viceversa, nessuno riesce a spiegare bene come Riccardo Rufo, - in trent'anni di commento al *De anima* -, almeno sulla base del campione di testimoni preso in considerazione, perché il *vivens* non può *augmentare in infinitum*, se non appunto Goffredo di Aspall, che tuttavia, come attesta Jennifer Ottman, potrebbe di fatto essersi ispirato alla competenza del *magister* cornico nella redazione della sua *Sententia*¹. E allora, si dovrebbe forse nuovamente optare né per la fedeltà né per l'originalità, ma per il carattere duale e complesso dell'esegesi aristotelica medievale.

(*Div.text.*). Dopo aver posto la seconda *opinio* dei *quidam*, che riducevano il *nutrimentum* e l'*augmentum* alla presunta capacità nutritiva e accrescitiva dell'elemento igneo, per tutti i commentatori, come detto, il Filosofo la confuta nelle linee successive².

nutrimentum est generatio quedam, (...) in quantum scilicet, etsi non generetur caro secundum se, aggeneratur tamen carni praexistenti».

¹ Cf. GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.*, II, in RICCARDO, *Sententia* cit., p. 323, alla nota 111: «Ratio quare ignis augmentat in infinitum est quia non semper [idem] augetur, sed aliud et aliud (...); idem autem simpliciter non potest augeri in infinitum».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 13-18, p. 222: «Hoc autem concausa quidem quodam modo est, non tamen simpliciter causa, set magis anima: ignis enim augmentum in infinitum est, quousque est combustibile; natura autem constantium omnium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Hec autem anime sunt, set non ignis, et rationis magis sunt quam materie»; cf. ID., *Translatio nova*, p. 99.

(Exp.42). Attraverso il *Commentarium* di Averroè abbiamo già considerato la *ratio* di cui si serve Aristotele per confutare questi *quidam*. Poiché il fuoco aumenta all'infinito, nella misura in cui gli sia aggiunto del combustibile, se è esso a costituire il *principium* di spiegazione causale del fenomeno nutritivo e aumentativo, allora il corpo fisico degli esseri viventi dovrà aumentare indefinitamente. Il che è contrario alla realtà delle cose, dal momento che l'essere vivente cresce sempre secondo un certo *terminus* e una certa *mensura*.

In accordo all'Andaluso, tuttavia, l'*opinio* dei *quidam* è in parte vera e in parte falsa, perché, se è errato dire che il fuoco sia la *causa simpliciter* del *nutrimentum* e dell'*augmentum* negli *animalia*, non è scorretto affermare che la causalità gli sia attribuita in quanto *instrumentum* della causalità *simpliciter* esercitata dall'anima. Dunque Aristotele ha concesso, secondo Averroè, che il fuoco è *coniunctus* alla *causa*, in quanto è esercita quella forma di causalità senza cui la causalità principale non può essere perfezionata. E infatti, aggiunge: ciò che è capace di *nutrimentum* non sembra alterare il *cibus*, se non mediante la parte ignea esistente in esso («quia nutribile non videtur alterare cibum nisi per partem igneam existentem in eo»)¹.

Il segno che Aristotele riconosce la causalità *simpliciter* all'anima e la causalità *instrumentalis* all'elemento igneo è però la stessa argomentazione di cui si serve per confutare l'*opinio* degli avversari. Il *primum movens* nel *nutrimentum* e nell'*augmentum* è l'anima, non la parte ignea, perché, se questo movimento fosse soltanto nel fuoco, senza una qualche *virtus* congiunta ad esso, - ossia la *virtus* impartitagli dal *primum movens* -, il processo di accrescimento procederebbe all'infinito e non cesserebbe mai, finché si trovasse del combustibile.

Motus autem alterandi et augmentandi qui invenitur in hac natura augmentabili semper invenitur finitus et terminatus in quantitate. Unde manifestum est, in secunda figura, quod iste motus non est ignis simpliciter. Et cum non est ignis, necessario est alterius principii, et illud vocamus animam nutritivam. Et intendit per *terminum et mensuram* ultima naturalia que inveniuntur in quantitatibus corporum augmentabilium².

Ora, però, prosegue Averroè, il movimento aumentativo che si trova nella natura di ciò che è suscettibile di aumentare si trova sempre «*finitus et terminatus* in quantitate». Di conseguenza, è evidente, per un sillogismo della seconda figura³, che questo movimento non appartiene *simpliciter*

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 41, p. 194.

² *Ibid.*, pp. 194-195, 34-41.

³ In cui il termine medio si trova nella prima e nella seconda protasi; cf. ARISTOTELE, *Analytica priora. Translatio Boethii*, I, 5, 26b 34-27a 1, ed. L.-M. Paluello, Leiden 1998, (AL III/1-4), p. 12, 10-15: «(...) figuram quidem huiusmodi

al fuoco, ma necessariamente a un altro *principium*, vale a dire l'«anima nutritiva». D'altra parte, non contento dell'esito della sillogizzazione, l'Andaluso avverte il bisogno di spiegare le espressioni *terminus* e *mensura* impiegate dal Filosofo nella sua argomentazione: con questa coppia di concetti, l'autore ha inteso le «ultima naturalia», vale a dire gli estremi che si rintracciano per natura nelle *quantitates* dei *corpora augmentabilia*.

Ma Averroè non è ancora soddisfatto di aver evidenziato questa coppia di concetti, e intende chiarire anche le ultime parole del capoverso impiegate da Aristotele: «et sunt *digniores* intentioni quam materie»¹. Torna dunque alla distinzione tra *primum movens* e *causa instrumentalis*, e afferma che, nella concezione aristotelica, è più degno sostenere che l'azione che si trova in questo movimento, il quale comincia da un «principium terminatum» e perviene a un «finem terminatum», sia attribuita a ciò che agisce come *forma*, cioè all'anima, piuttosto che a ciò che agisce come *materia* e *instrumentum*, ossia il fuoco. In effetti, allo stesso modo anche nell'arte, rendere lavorabile e malleabile il ferro per fabbricare un certo strumento si attribuisce strumentalmente al fuoco, ma principalmente all'arte, che stabilisce il termine del processo di lavorazione del ferro per la produzione di ciascuno strumento².

(*Sent.*42). I *magistri artium* sembrano riprendere l'interpretazione di Averroè, quando sottolineano che, per Aristotele, il fuoco non è *causa simpliciter* dell'*augmentum* e dell'*alimentum*, ma *concausa*. Tuttavia, il contributo esegetico del *Commentarium* di Averroè sembra incidere non tanto sul piano contenutistico, quanto piuttosto sul piano formale della spiegazione, in quanto i *magistri* riducono la *ratio reprobativa* del Filosofo a un sillogismo della seconda figura, ponendo il termine medio all'inizio della prima e della seconda protasi.

Omnium natura constantium est terminus et ratio magnitudinis et augmenti. Ignis vero non potest esse huiusmodi terminus et ratio, quia ignis est augmentabilis in infinitum. Cum igitur animae secundum suas actiones convenit ratio et terminus, et igni non, eo quod anima est forma (...), ignis autem non, erit anima simpliciter principium augmenti et alimenti et non ignis³.

Lo stesso si potrebbe osservare in Alberto, dove però l'interpretazione di Averroè incide anche sul piano del contenuto. In effetti, il Teutonico, oltre a ricordare inizialmente che la seconda *opinio* è in

voco secundam, medium autem in hac dico quod praedicatur de utroque, extremitates vero de quibus dicitur hoc, maiorem vero extremitatem quae iuxta medium posita est, minorem quae longius sita est».

¹ Si veda la *Translatio* di Michele Scotto; cf. Id., *Translatio Micheli Scoti*, 416a 17-18, in AVERROÈ, *Commentarium* cit., II, 41, p. 193, 5-8: «Ea autem que constituuntur per Naturam omnia habent finem et terminum in quantitate et augmento. Et ista sunt anime, non ignis, et sunt digniora intentioni quam materie».

² Cf. *ibid.*, II, 41, p. 195, 41-55.

³ ADAMO, *In De An.*, II, f. 36^r, n. 31.

parte vera e in parte falsa, riprende la distinzione averroiana tra *primum movens* e *causa instrumentalis*, e sottolinea che tutti i *corpora animata* dispongono di *accidentia propria*, e quindi di una *quantitas* propria nei cui estremi è conservata la *forma* della *species* dell'*animatum*¹. Si tratta cioè, spiega il Teutonico, della *ratio* della *magnitudo* nel massimo e nel minimo, nella quale sta il corpo, e al di fuori della quale non conserva la sua *species*, e non può pertanto neanche svolgere le *operationes* delle sue *virtutes* specifiche:

Sed *omnium* animatorum, quae *constant* in figura et quantitate, certa est *quantitas* in qua salvatur forma illius speciei, et est *ratio magnitudinis* in maximo et in minimo, in qua stat et extra quam non salvatur species, et *augmentum* habet *terminum*, quod est *quantitas* organorum, quae sufficit operationibus virtutum et potentiarum. Ergo aliud est principium augmenti in animatis, quam sit virtus *ignis*; hanc autem vocamus *animam*, quae talem ponit augmento suo terminum².

Da questo rilievo, Alberto conclude dunque la spiegazione dell'argomentazione aristotelica, negando che il fuoco sia il *principium* dell'*augmentum* nell'*animatum*, e attribuendo la causalità principale all'anima, che pone un suo proprio *terminus* all'*augmentum*.

(Not. 42). Nel suo *sciendum*, l'Aquinate non sembra comportarsi diversamente da Averroè e da Alberto Magno. Infatti, come i suoi predecessori, anche lui chiarisce la parziale verità della seconda *opinio*, richiamando tuttavia il *De plantis* pseudo-aristotelico, o il *De nutrimento et nutrito* dello stesso Alberto³, quando afferma che è necessario che ogni alimento sia decotto, e che per il processo di cottura è necessario il calore naturale:

necesse est enim omne alimentum decoqui, quod quidem fit per ignem; unde ignis aliquo modo operatur ad alimentum et per consequens ad augmentum, non quidem sicut agens principale (*hoc enim est anime*), set sicut agens secundarium et instrumentale⁴.

Ne consegue che il fuoco, in certo modo, coopera all'alimentazione, e quindi all'*augmentum*, vale a dire non come «agens principale» (*scil.* il «*primum movens*» di Averroè), ma come «agens

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 2, 4, p. 87.

² *Ibid.*, pp. 87-88, 82-7.

³ PSEUDO-ARISTOTELE (NICOLA DI DAMASCO), *De plantis*, I, 1, 30, in ID., *Five Translations.*, ed. H. J. Drossaart Lufols - E. L. J. Portman, Amsterdam 1989, [pp. 515-39], p. 521, 9-10: «Omne cibabile utitur in sua cibatione duabus rebus, scilicet calore et frigore»; cf. tuttavia ALBERTO, *De nutrimento et nutrito*, tr. I, cap. 3, in ID., *De nutrimento et nutrito, De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia*, in *Opera omnia*, t. VII/IIA, ed. Coloniensis, Münster 2017, p. 6, 13-16: «Est igitur modus communis omni nutritioni quod oportet fieri assimilationem in nutrimento per calidum digestivum, sive fiat decoctio in poris sive fiat in vasis, sicut in his quae habent viscera».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 101, 139-143.

secundarium et instrumentale» (*scil.* l'«instrumentum»). Aristotele sostiene dunque che il fuoco è una *concausa* dell'*augmentum* e dell'*alimentum*, esattamente come lo strumento, nell'arte, è *concausa* dell'*agens principalis*. In effetti, come il *terminus* e la *ratio* della casa non è posto dallo strumento, ma dalla *virtus* dell'arte, che lo ordina debitamente al suo fine¹, così c'è un *terminus* e una *ratio quantitatis*, in tutte le *res naturales*, entro e non oltre la quale non si trova la *species*:

(non enim omnes homines sunt unius quantitatis, set tamen est aliqua quantitas < tam > magna ultra quam species humana non porrigitur et aliqua quantitas tam parva infra quam homo non invenitur)².

Per esempio, spiega l'Aquinate, gli uomini non sono tutti identici secondo la *quantitas*, e tuttavia esiste una certa *quantitas* entro e non oltre la quale la *species* umana non si estende, e non si trova dunque alcun uomo. Poiché allora il *terminus* e la *ratio* non derivano dalla causalità esercitata dal fuoco, dal momento che questo aumenta indefinitamente, finché venga alimentato attraverso della materia combustibile, è necessario che non sia il fuoco l'*agens principalis* dell'*augmentum* e dell'*alimentum*, ma piuttosto l'anima, vale a dire la *forma* e il *principium* specifico del vivente³.

(*Paral.*). Sia Alberto sia Tommaso, nei loro commenti, rimandano spesso a questo passaggio del *De anima*, per argomentare dall'assioma aristotelico secondo cui la *natura* pone un *terminus* e una *ratio magnitudinis* in tutte le cose. In dettaglio, Tommaso richiama queste linee del *De anima* nella *Sententia libri Metaphysicae*, per esplicitare la nozione aristotelica di *perfectio* secondo la categoria della *quantitas*⁴. È interessante notare, tuttavia, che non si tratta di un'operazione grandemente

¹ Si noti l'analogia con l'arte, la stessa introdotta da Averroè; cf. *ibid.*, p. 101, 150-60: «Sicut patet in artificialibus quod terminus et ratio arche vel domui non imponitur ab instrumentis, set ab ipsa arte; nam instrumenta se habent indifferenter ut cooperentur ad hanc formam et quantitatem vel aliam; serra enim quantum est de se apta est *ad secandum* lignum secundum quod competit et hostio et scamno et domui et in quacunque quantitate, set quod sic secetur lignum (...) est *ex virtute artis*»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 41, p. 195: «Quemadmodum mollificare ferrum per ignem *ad faciendum* aliquod instrumentum secundum quod est mollificare attribuitur igni, et secundum quod mollificatio habet terminum notum in unoquoque instrumento attribuitur *virtuti Artis*»; cf. anche per *serra* e *secare*; cf. *ibid.*, II, 48, p. 203.

² TOMMASO, *Sententia*, II, 8, p. 101, 165-170.

³ Cf. *ibid.*, p. 101, 170-184.

⁴ Cf. ID., *In Metaphysicam* cit., V, 18, n. 1037: «Unumquodque enim tunc est perfectum quando nulla pars magnitudinis naturalis, quae competit ei secundum speciem propriae virtutis, deficit ei. Sicut autem quaelibet res naturalis, habet determinatam mensuram naturalis magnitudinis secundum quantitatem continuam, *ut dicitur in secundo de Anima*, ita etiam quaelibet res habet determinatam quantitatem suae virtutis naturalis (...). Est enim aliqua quantitas, ultra quam nullus equus protenditur in magnitudine. Et similiter est aliqua quantitas quam non transcendit in parvitate»; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi* cit., V, 16, ed. G. Vuillemin Diem, Leiden 1995, (AL

originale o significativa, dal momento che, già nella *Summa de creaturis*, Alberto rimandava a questo luogo del *De anima* come a una conoscenza consolidata nel pensiero scientifico coevo¹.

(-). Sulla base del confronto con il campione di testimoni, è allora ragionevole supporre che, differentemente dall'occorrenza precedente (41), Tommaso interpreta *ex aristarcho*, in modo in parte paragonabile a quello dei *magistri artium*, ma più evidente se relazionato alla spiegazione del *De anima* di Alberto Magno, che inserisce grosso modo gli stessi prestiti averroiani, introducendoli del resto a suo modo, esattamente come l'Aquinate, per formulare una interpretazione che è dunque, beninteso, propria del suo modo di concepire il *terminus* e la *ratio* menzionate da Aristotele.

o) *Homerum ex Homero: i dubia sulla competentia della diffinitio dell'anima vegetativa, e la quaestio dell'ordo esistente tra le sue potentiae*

43. Ad cuius diffinitionis intellectum sciendum est quod inter tres operationes anime vegetabilis est quidam ordo: nam prima eius operatio est nutritio, per quam salvatur aliquid ut est; secunda autem et perfectior est augmentum (...); tertia autem perfectissima et finalis est generatio (...)².

Dal capoverso 416a 18 al capoverso 416b 30, Aristotele, per i commentatori del XIII secolo, tratta dell'anima vegetativa in accordo alla metodologia precedentemente assegnata, cioè partendo dal suo oggetto, l'*alimentum* o *nutrimentum*, per arrivare alla determinazione delle sue *operationes*, e dunque alla chiarificazione del suo *quid est*. In dettaglio, l'analisi dell'oggetto dell'anima vegetativa, porta i *lectores* del *textus* aristotelico a distinguere tre *operationes*, in corrispondenza delle linee 416b 11-17, vale a dire la *nutritio*, l'*augmentatio* e la *generatio*. La prima *operatio* è deputata al mantenimento nella vita dell'*hoc aliquid* e della *substantia* dell'essere animato, la seconda invece al suo perfezionamento quantitativo, mentre la terza alla sopravvivenza del suo *esse* in un altro individuo simile nella *species*. Ora, di tutte e tre le *operationes*, in corrispondenza delle linee 416b 23-25, il Filosofo sostiene che è l'*operatio* che fa capo alla *potentia generativa* quella a partire da cui occorre definire l'anima vegetativa. In effetti, conformemente a quanto ha stabilito nel secondo libro della

XXV/3.2), p. 114, 639-642: «Et virtus perfectio quedam; unumquodque enim tunc perfectum et substantia omnis tunc perfecta, quando secundum speciem proprie virtutis nulla defecerit pars eius que secundum naturam magnitudinis».

¹ ALBERTO, *De IV Coaequevis*, ed. Borgnet 1895, tr. 3, q. 18, art. 2, p. 452a: «Expressius simile est in motore augmenti, qui intendit perfectam quantitatem, et hanc consequitur ut terminum in augmentatione una, sed ut finem simpliciter consequitur in augmentationibus omnibus: et tunc quiescit, quia sicut dicit Philosophus in II de Anima, omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti». E del resto cf. *Le Auctoritates Aristotelis* cit., p. p. 181, n. 87.

² TOMMASO, *Sententia*, II, 9, p. 106, 230-240 ss.

Physica, tutte le cose naturali si devono definire in base al loro fine, causa di tutte le cause¹. Di conseguenza, i *magistri artium*, e in particolare l'Anonimo di Bazán, si sforzano di evidenziare l'*ordo* tra le *operationes* e le *potentiae* dell'anima, per mostrare che le prime due, in accordo all'intelletto del Filosofo, sono ordinate alla terza, e non viceversa, come sostiene chi potrebbe dubitare della *competentia* della *diffinitio* aristotelica, come accade, per esempio, nelle *quaestiones* riportate dall'Anonimo di Gauthier. In breve, sulla base del campione di testimoni preso in considerazione, sembrerebbe ragionevole supporre che l'Aquinate abbia ritenuto opportuno l'inserimento di uno *sciendum*, teso alla chiarificazione dell'*ordo* delle tre *operationes*, per assicurare al lettore un buon intendimento della *diffinitio* aristotelica dell'anima vegetativa. Questo intendimento è assicurato con il ricorso a un luogo più chiaro del *corpus aristotelicum*, il quarto libro dei *Meteorologica*, luogo in cui lo Stagirita osserva che, la completezza naturale dei processi vegetativi nelle specie fruttifere, così come nelle altre, è costituita dal conseguimento della capacità di riproduttiva². Quest'ultimo procedimento esegetico sembra essere stato adottato specialmente dall'Anonimo di Bazán, che ricorre a un passaggio del *De generatione animalium*, per chiarire che le *potentie* dell'anima vegetativa, in base al loro rapporto con l'*alimentum*, sono *potentie ordinate* alla *virtus generativa*, che si serve dell'ultima superfluità del *nutrimentum*, lo *sperma*, per replicare il suo essere specifico. Del resto, l'*ordo* tra le *operationes* della *vegetativa* è chiarificato da tutti i commentatori, soprattutto da Alberto Magno³, che indugia non solo nella spiegazione della *sententia* aristotelica, ma anche nella trattazione scientifica delle *operationes nutritivae, augmentativae e generativae*, con l'obiettivo esplicito di assicurare al lettore una conoscenza fondata e dettagliata dei processi fisici e biologici governati dalla *prima* e più fondamentale *potentia* dell'anima.

(*Div. text.*). La *divisio textus* del capitolo dedicato dal Filosofo alla determinazione dell'anima vegetativa presenta una grande diversità nei commenti dei *magistri artium*. Per Riccardo Rufo, questa *pars* del *textus* si divide in 'tre', secondo una corrispondenza biunivoca ai tre passaggi della

¹ ARISTOTELE, *Physica. Translatio vetus*, II, 3, 195a 24-25, (AL VII/1), p. 59, 8-11: «Alie autem sicut finis et bonum sunt aliorum; que enim est cuius causa fit potissima est et finis aliorum voluit esse; differat autem nichil eandem dicere bonam aut videri bonam»; cf. ID., *Translatio vetus* cit., 416b 23-25, p. 250: «Quoniam autem a fine appellari omnia iustum est, finis autem est generare ut ipsum, erit utique prima anima generativum ut ipsum»; cf. anche ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 10, pp. 118-119: «Iustum est unumquodque a fine denominari, sicut dicit Aristoteles in II Phisicorum quod finis est causa causarum (finis enim movet efficientem et finis imponit necessitatem forme)».

² ARISTOTELE, *Meteorologica. Translatio Henrici Aristippi* cit., IV, 3, 380a 10-15, (AL X/1), p. 11, 97-102: «Pepansis autem est digestio quedam. Nam in fructiferis alimenti digestio pepansis dicitur. Quoniam quidem digestio completio quedam, tunc pepansis completa est, cum in fructifero semina valverint perficere tale alterum quale ipsum. Etenim in aliis completum ita dicimus. Fructiferi ergo hec pepansis»; cf. anche ID., *Meteorologica. Translatio Gullelmi de Morbeka* cit., (AL X/2.2), p. 109, 100-105.

³ Cf. ALBERTO MAGNO, *De anima*, 2, tr. 2, cap. 9, pp. 94-95; cf. *ibid.*, capp. 6-8.

metodologia aristotelica tesa alla definizione delle *partes* dell'anima: 1) infatti, nella prima *l'auctor* determinerebbe l'*obiectum* della *potentia vegetativa*; 2) nella seconda, invece, le *operationes* della vegetativa, all'altezza delle linee 416b 11-12; 3) e nella terza, infine, passerebbe a definire la stessa *potentia vegetativa*, in corrispondenza delle linee 416b 17-18¹. Sempre in accordo al filosofo cornico, la prima *pars* sarebbe ulteriormente divisa in due, e cioè: 1.1) in una prima parte, in cui Aristotele dà la causa per la quale si deve trattare prima dell'*alimentum*; 1.2) e in una seconda parte - estremamente problematica -, in cui lo Stagirita conseguirebbe una *definitio* dell'*alimentum*, e in base alla quale l'*alimentum* sarebbe il «*contrarium secundum substantiam convertibilem per naturam*»².

Siccome dunque, secondo Riccardo, Aristotele perviene a una *definitio* dell'*alimentum*, la seconda parte si divide ulteriormente in due parti: 1.2.1) nella prima, *l'auctor* cerca le «*conditiones materialia*» della *definitio*; 1.2.2) nella seconda, invece, ricerca la *conditio formalis* della *definitio*, all'altezza del capoverso 416b 9. Ora, la prima *conditio materialis* (i), è che l'*alimentum* sia contrario all'*alens*, vale a dire a quello che si alimenta (416a 22)³; la seconda *conditio* (ii), è che l'*alimentum*

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, Pars tertia, p. 324, 830-35: «Determinato modo procedendi in hac parte, hic secundum modum iam dictum procedit. Et dividitur hec pars in tres, in quarum prima determinat de obiecto potentiae vegetativae; in secunda, de operationibus ipsius; in tertia, de ipsa potentia vegetativa. Secunda pars ibi incipit: «Est autem alterum esse» (416b 11-12); tertia ibi: «Quare huiusmodi animae principium» (416b 17-18)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416b 11-12, p. 250: «Est autem alterum augmento et alimento esse: secundum enim quod quantum est aliquod, alimentum animati augmentativum est; secundum autem quod est hoc aliquid et substantia, alimentum est. Salvat enim substantiam, et usque ad hoc et quousque alat. Et generationis factivum est, set non aius quod alitur, set ut eius quod alitur»; cf. *ibid.*, p. 250: «Quare huiusmodi anime principium et potentia est possibilis salvare suscipiens ipsam, secundum quod huiusmodi est. Alimentum autem preparat se operari. Unde privatum alimentum non potest esse».

² ID., *Sententia*, II, pp. 324-25, 838-45: «(416a 18-20) In prima autem parte primo dat causam quare prius de alimento determinandum est (...). Secundo autem venatur definitionem alimenti. Et haec dividitur in duas, in quarum prima inquit tria quae quasi materialia sunt in eius definitione, cuiusmodi sunt haec: Alimentum est contrarium secundum substantiam convertibile. In secunda inquit quantum quod est quasi formale in eius definitione, scilicet quod est per naturam animae, ut ibi: «Quoniam autem nihil alitur» (416b 9); cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 18-20, p. 238: «Quoniam autem hec potentia anime est et vegetativa et generativa et de alimento necessarium est determinare primum; determinatur enim secundum alias potencias opere hoc»; cf. anche *ibid.*, 416b 9, p. 250: «Quoniam autem nichil alitur non participans anima, animatum erit corpus quod alitur in quantum animatum est, quare et alimentum animati est et non secundum accidens».

³ RICCARDO, II, pp. 325-326, 855-870: «Primam autem condicionem supponit, dicens quod manifestum est alimentum esse contrarium ipsi alendo (416a 21-22). Deinde inquit secundam condicionem sic: Non omne alteri contrarium est eius alimentum (...), ut sanum non est alimentum laborantis nec e converso (...). *Videntur autem* (416a 25). Hic inquit tertiam condicionem sic: Adhuc non quodcumque alteri contrarium secundum substantia est eius alimentum (...), sed solum quod (...) est magis convertibile in naturam eius cui advenit (...); cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 21-25, p. 238: «Videtur autem alimentum esse contrarium contrario. Non autem omne omni, set quocumque contrariorum

sia non solo un contrario, ma un contrario capace di alimentare l'altro contrario, condizione che non è soddisfatta da qualunque contrario, dato che il sano, spiega il Filosofo, si genera dal malato, ma non è alimentato da quello (416a 24); la terza *conditio* (iii), richiede allora la *convertibilitas* del contrario nell'altro contrario, e cioè dell'*alimentum* secondo la *substantia* dell'*alens*, così come il fuoco converte l'acqua sotto forma di umidità nella sua sostanza (416a 25).

A questo punto, sempre secondo Riccardo, Aristotele inserirebbe una *pars incidens*, nella quale tocca sia le *opiniones* dei *philosophi* che hanno sostenuto che l'*alimentum* deve essere simile all'*alens*, sia le *opiniones* degli *antiqui* persuasi che l'*alimentum* dovesse essere contrario all'*alens*, risolvendo la *quaestio*, ed evidenziando che, poiché l'*alimentum* si dice in due sensi, e cioè prima della *decoctio*, - e così è diverso nella sostanza dall'*alens* -, e dopo la *decoctio*, - e così è simile alla sostanza dell'*alens* -, allora entrambe le *opiniones* presentano qualcosa di vero¹.

Dunque, all'altezza del capoverso 416b 9, Aristotele perviene finalmente alla *definitio* dell'*alimentum*, distinguendo la *conditio formalis* (iv): poiché tutto ciò che si alimenta è animato, l'*alimentum*, in quanto tale, appartiene soltanto a ciò che è dotato dell'anima. La *definitio* dell'*alimentum* è dunque la seguente: e cioè «*alimentum est contrarium secundum substantiam convertibile per naturam animae*»².

Adamo di Buckfield, come accade di frequente, non è d'accordo con questo tipo di *divisio* e, dopo averla spiegata, - chiarendo che, per i suoi proponenti, Aristotele intende conseguire una *definitio* dell'*alimentum*, enucleandone tutte le *conditiones*, per poi interrompere la ricerca, toccando le *opiniones* degli altri *philosophi*, e infine riprenderla all'altezza del capoverso 416b 9 -, la critica aspramente, rigettandola in blocco e tacciandola di artificiosità:

non solum generationem habent ex alterutris, set augmentum. Fiunt autem multa ex alterutris, set non omnia, ut sanum ex laborante; *videntur autem* neque illa eodem modo ad invicem esse alimentum, set aqua quidem igni alimentum est, ignis enim non alit aquam».

¹ RICCARDO, II, p. 327, 899-900: «*Oppositionem autem habet* (416a 29). Hic inducit partem incidentem, in qua, quia iam dixit quod alimentum est contrarium ipsi alendo, tangit opinionem ponentium oppositum, scilicet quod alimentum est simile, et etiam opinionem alimentum esse contrarium (...). Secundo autem dat dictarum opinionum et rationem solutionum sive veritatem (...)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 416a 29-416b 9, p. 238: «*Oppositionem autem habet. Dicunt enim simile simili ali, sicut et augeri. Aliis autem, sicut diximus, e contrario videtur contrarium contrario, tanquam impossibile sit simile ali simili (...). Si vero utrumque, set hoc quidem non coctum, illud autem coctum; utrobique igitur contiget alimentum dicere: in quantum enim non coctum, contrarium contrario alitur, in quantum autem coctum, simile simili. Quare manifestum est quod dicunt quodam modo utrique et recte et non recte*».

² RICCARDO, II, pp. 327-28, 915-20: «*Hic inquiri quartam condicionem dictae definitionis, scilicet formalem, sic: Omne quod alitur participat animam et solum tale; ergo alimentum est ipsius animati per naturam animae. Iam igitur habitum est quod alimentum est contrarium secundum substantiam convertibile per naturam animae*». Si noti dunque che la *definitio* è composta dalla somma delle *conditiones*.

Unde dividunt illud totale capitulum in tres partes, in quarum prima determinat de alimento secundum eos. In secunda, ut ibi, «Est autem alterum» (416b 11-12), de operationibus animae vegetativae. In tertia, ut ibi, «Quare huiusmodi animae» (416b 17-18), de ipsa anima vegetativa in se. Et satis artificialiter procedunt secundum quod docuit Aristoteles in parte praecedenti; verumtamen sententiam suam non videntur habere ex littera nisi aliquantulum per exstensionem¹.

La *divisio* di questi *quidam* è abbastanza artificiosa, perché vogliono dividere il capitolo in un totale di 'tre' parti, costringendo la trattazione aristotelica dell'anima vegetativa nello schema della metodologia esposta in precedenza dal Filosofo²: un'operazione che, secondo Adamo, la *littera* non consente, se non in certa misura, e per estensione. Dunque, secondo lui, Aristotele non perviene ad alcuna *definitio* dell'*alimentum*, men che meno a una *definitio* come quella distinta da Riccardo. Più semplicemente, determina l'*alimentum* secondo la sua *substantia*, scartando le *opiniones* degli *opponentes*, e da quella determinazione, ricava i diversi modi dell'*alimentum*, in accordo a cui costituisce l'*obiectum* delle *diversae potentiae* dell'anima vegetativa (416b 9)³. Infine, all'altezza delle linee 416b 17-18, il Filosofo intende determinare l'anima vegetativa in se stessa, concludendo dalle premesse due *definitiones*: una secondo la quale la vegetativa è la *potentia* che è in grado di salvare il suo *subiectum* mediante l'*alimentum*; l'altra, invece, secondo cui è la *potentia* in grado di generare un *subiectum* simile a sé secondo la *species* (416b 23)⁴. La prima *definitio* sarebbe dunque quella che Aristotele trae dall'*obiectum* dell'anima vegetativa, vale a dire l'*alimentum*, a cui corrisponde l'*operatio* del *nutrimentum*, e la *potentia nutritiva*, mentre la seconda quella assunta sul fondamento

¹ ADAMO, *In De An.*, II, Pars 5, f. 36^r, n. 19.

² Dal mio punto di vista, Adamo si riferisce al *principium* metodologico aristotelico, esposto in precedenza, secondo cui le potenze si conoscono dagli atti e gli atti dagli oggetti; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 415a 18-20, p. 204: «Priores enim potenciis actus et primi secundum rationem sunt. Si autem sic, hiis adhuc priora opposita sunt, oportet considerare de illis primum (...)».

³ Cf. ADAMO, *In De An.*, II, f. 36^r, nn. 5-6: «Consequenter cum dicit, «Videtur autem esse» (416a 21), prosequitur intentionem. Et dividitur illa pars in duas, in quarum prima determinat de alimento (...). In secunda, ibi, «Et huiusmodi animae principium» (416b 17-18), intendit de hac parte animae cuius est obiectum. Prima adhuc dividitur in duas, in quarum prima determinat de alimento secundum substantiam. In secunda, ut ibi, «Quoniam autem ut nihil aliter» (416b 9), determinat diversos modos alimenti secundum quos est obiectum diversarum potentiarum vegetativae».

⁴ Cf. *ibid.*, f. 36^v, nn. 20-21: «Quare huiusmodi animae» (416b 17-18). In hac parte intendit de anima vegetativa, cuius obiectum est alimentum, duas concludens definitiones ipsius ex praedictis manifestas. Et primo concludit una illarum, et est quod haec pars animae, scilicet vegetativa, est potentia animae potens salvare suum subiectum (...). Consequenter cum dicit, «Quoniam autem» (416b 23), dat aliam definitionem et causa ipsius. Et est quod anima vegetativa est potentia animae potens generare simile suo subiecto secundum speciem»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 416b 17-18 e 416b 23-25, p. 250.

del *finis* dell'anima vegetativa, che è quello di conservare il *subiectum* identico secondo la *species*, non potendo generarlo numericamente identico a se stesso («generat enim nichil seipsum, set salvat»).

L'Anonimo di Gauthier, sebbene dividendo in due *lectiones* l'intero capitolo, sembra riprendere la *divisio textus* di Adamo di Buckfield, e non quella Riccardo¹. Al contrario, l'Anonimo di Bazán e Tommaso, che seguono più o meno una stessa linea interpretativa del *textus* aristotelico, sembrano seguire una *divisio* sostanzialmente riconducibile a quella di Riccardo². In effetti, per entrambi il capitolo di Aristotele si macro-divide complessivamente in tre *partes*: 1) la prima, in cui il Filosofo tratta dell'*alimentum*, esplicitandone le tre *conditiones* fondamentali, o le prime tre proprietà che lo caratterizzano *prima facie*; 2) la seconda, in cui determina l'*alimentum* in relazione alle *operationes* dell'anima vegetativa, ossia la *nutritio*, l'*augmentatio* e la *generatio* (416b 9); 3) e la terza, in cui definisce le *potentiae* che costituiscono i *principia* di quelle *operationes*, e dunque anche l'anima vegetativa a cui sono ricondotte le *potentiae* (416b 17)³.

(-). L'evoluzione storica di questi mutamenti nella *divisio textus* del capitolo sull'anima vegetativa non è ancora stata chiarita dagli editori. Ciononostante, è di cruciale importanza osservare che, per gli interpreti di Aristotele del XIII secolo, diversamente da come spiega Mauricio Narvæz, il *textus* possiede una qualche forma di «autonomia» rispetto all'«unità narrativa», all'«unità logica» e

¹ Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 8, p. 239, 28-40: «(416a 21) In prima determinat actor de potencia vegetativa et eius obiecto (...). Et prima pars, que continet illud capitulum parvum, dividitur in duas: in prima determinat de alimento secundum quod dictum est quod est obiectum potencie vegetative; in secunda de ipsa potencia vegetativa, vel de substancia ipsius anime vegetative determinat, cum dicit: *Quare huiusmodi anime principium* (416b 17-18). Pars prima determinat de alimento secundum suam substanciam; in secunda determinat de ipso secundum diversos modos vel diversas acceptiones ipsius (...) et hec pars hic: *Quoniam autem nichil alitur non participans anima* (416b 9)»; cf. *ibid.*, II, 9, p. 252, 48-54: «Et quia a cognitione obiecti est deveniendum in cognitionem potencie (...), ideo determinat actor postea de potencia vegetativa secundum eius substanciam, diffiniendo ipsam. Et dividitur hec pars in duas: in prima diffinit animam vegetativam secundum eius substanciam; in secunda ponit aliam diffinitionem penes eius finem, ibi: *Quoniam autem a fine appellari* (416b 23)».

² Si veda l'apparato delle fonti di entrambe le edizioni; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 9, p. 102, 5: «Tria facit [*scil.* Philosophus]: primo determinat de obiecto secundum se, scilicet de alimento; secundo determinat de eo secundum quod congruit operationibus anime vegetative, ibi: *Quoniam autem nichil alitur* (416b 9); tercio diffinit potencias que sunt principia harum operationum, ibi: *Quare huiusmodi anime* (416b 17) etc (...). Deinde cum dicit: *Videtur autem* (416a 21) etc., proponit illud quod primo aspectu de alimento apparet et proponit tria»; cf. *ibid.*, p. 103, alla nota 28-55; cf. anche ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 10, pp. 109-110, 76-79 e 95-100: «Aristotiles ponit conditiones alimenti tres. Et primo primam, dicens quod oportet alimentum esse contrarium ei quod alitur. Deinde, quia non omne contrarium alit illud, ideo ponit secundam conditionem, dicens quod oportet etiam quod habeant generationem ex alterutris (...), ideo ponit tertia conditionem dicens quod (...) oportet quod unum alat relicum (...)».

³ Si vedano i passi corrispondenti nella *Nova* a disposizione dell'Aquinate; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 416b 9-17, p. 102.

all'«unità veritativa», sotto cui lo studioso pretende di vincolare l'esegesi aristotelica medievale¹. In effetti, la critica di artificiosità di Adamo di Buckfield non lascia spazio all'immaginazione: l'attenzione alla *littera* supera la preoccupazione di configurarlo in base a una presunta unità teoretico-narrativa. Dunque, gli interpreti medievali di Aristotele sono pienamente coscienti che le loro *divisiones* sono soltanto degli schemi di lettura arrangiabili, criticabili, e soprattutto sostituibili a seconda della loro adeguatezza alla fisionomia propria della *littera* aristotelica, qualsiasi essa sia.

(*Sent.*). Conseguita la *definitio* di *alimentum* per alcuni, e determinato l'*alimentum* secondo la sua *substantia* per altri, Aristotele, in corrispondenza delle linee 416b 11-12, passa quindi a definire le *operationes* della vegetativa, o a determinare i diversi modi dell'*alimentum*, o ancora, a determinare l'*alimentum* in relazione alle diverse *operationes* dell'anima vegetativa². Sia che la *sententia* di Aristotele corrisponda all'una sia che corrisponda all'altra interpretazione, la spiegazione dei *magistri* è abbastanza unitaria su questo punto: l'*alimentum* costituisce il solo *obiectum* a partire dal quale si esercitano tutte le attività svolte dall'anima vegetativa. Di conseguenza, dalle diverse interazioni dell'anima vegetativa con l'*alimentum*, o dell'*alimentum* con l'anima vegetativa, saranno evidenziate le diverse *operationes* dell'anima, e le *potentiae* a cui rimontano:

In quantum est hoc aliquid, sic est obiectum potentie nutritive; in quantum est quantum, sic est obiectum potentie augmentative; in quantum est quale, sic est obiectum virtutis sive potentie generative³.

Quindi, nella misura in cui l'*alimentum* interagisce secondo l'*hoc aliquid* e la *substantia* con l'*animatum*, costituisce l'*obiectum* della *potentia nutritiva*; in quanto invece interagisce secondo la *quantitas*, costituisce l'*obiectum* della *augmentativa*; e in quanto infine si relaziona alla *qualitas*

¹ La griglia proposta dallo studioso è troppo generica, e non tiene conto dei fenomeni che rivelano piuttosto la scientificità, dal punto di vista letterale, dell'interpretazione medievale. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur* cit., Louvain - Paris - Walpole 2012, p. 368: «Mais retenons ici surtout ce schéma de l'organisation des principes médiévaux d'interprétation en trois niveaux d'unité: 1. Unité narrative; 2. Unité logique; 3. Unité véritative. Sans vouloir exprimer la «vérité historique» dans la rigueur des faits, cette schématisation semble toutefois utile pour ébaucher une grille de lecture de l'histoire de la compréhension des textes, grille dont le recherches approfondies montreraient la relative pertinence».

² La diversità delle *sententiae* dipende anche dalle proprietà della *Translatio vetus*, che potrebbe riferire il *quantum* e l'*hoc aliquid* tanto all'*alimentum* quanto all'*animatum*; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 416b 11-17, p. 250: «Est autem alterum augmento et alimento esse: secundum enim quod *quantum* est aliquid, *alimentum animati* augmentativum est; secundum autem quod est *hoc aliquid* et *substantia*, *alimentum* est (...). Et generationis factivum est, set non eius quod alitur, set ut eius quod alitur. Iam enim est ipsa *substantia*. Generat enim nichil se ipsum, set salvat»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 9, p. 251, 30-35: «Unde et li «quantum» et li «hoc aliquid possunt retorqueri vel ad *alimentum* vel ad id quod alitur»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, II, 10, p. 116, alla nota 247-251.

³ ANONYMI, *Super II-III* cit., p. 116, 248-250.

dell'*animatum*, costituisce l'*obiectum* della *potentia generativa*. Dunque, come chiariscono anche Riccardo Rufo e Adamo di Buckfield¹, le *operationes* dell'anima vegetativa per Aristotele sono complessivamente il *nutrire*, che consiste nel salvare la *substantia* dell'*animatum*, per mezzo della *substantia* dell'*alimentum*, l'*augmentare*, vale a dire l'estendere, attraverso la *quantitas* dell'*alimentum*, la *quantitas* delle membra dell'*animatum*, e ancora il *generare*, ossia la produzione di un individuo specificamente simile all'*animatum*, attraverso la *decisio* del *semen*, che costituisce l'ultima superfluità dell'*alimentum*.

(Not.). La *sententia in generali* dei *magistri artium* è dunque molto compatta, e soprattutto molto rispettosa della *translatio vetus*. Tuttavia, a partire dall'Anonimo di Bazán, comincia a emergere un'attenzione specifica rivolta all'*ordo* delle *potentiae* e delle *operationes* tra loro.

Unde *notandum quod* iste tres potentie anime vegetative sunt potentie ordinate: nutritiva enim ministrat augmentative, et augmentativa ministrat generativa. Virtus enim sive potentia nutritiva per alimentum primo nutrit, per superfluum autem illius nutrimenti potentia augmentativa augmentat; per superfluum illius per cuius naturam potentia augmentativa augmentabat, virtus generativa generat².

In accordo al *magister*, si deve infatti notare che le tre *potentie* dell'anima vegetativa sono delle *potentie ordinate*. Infatti, la *nutritiva* regola l'*augmentativa*, e l'*augmentativa* regola la *generativa*. Causa di questo ordine è il fatto che l'*alimentum* viene progressivamente esaurito dalle diverse *potentiae* dell'anima vegetativa: in primo luogo, l'*alimentum* serve infatti alla *nutritio*; successivamente, l'*alimentum* superfluo o residuo della *nutritio* serve all'*augmentum* esercitato dalla *potentia generativa*; e infine, attraverso lo stesso residuo alimentare con cui l'*augmentativa* espleta le sue funzioni, la *generativa* svolge la sua funzione biologica riproduttiva.

Unde quando contrarietas est completa in animali, ita quod a modo non augmentantur, illud quod deberet cedere virtuti augmentative totum cedit virtuti generative, et tunc viget virtus generativa in animali: sperma enim est superfluitas cibi ultimi qua indiget³.

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, p. 328, 925-935: «Nutrire est per substantiam alimenti salvare substantiam animati (...). Augmentare est per quantitatem alimenti extendere quantitatem animati (...). Generare est ex substantia alimenti divisa facere sibi simile»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, f. 36^v, n. 17: «Ipsum enim alimentum secundum quod est quantum augmentat, et sic est obiectum potentiae augmentativae; inquantum autem est hoc aliquid et substantia sic alit, et est obiectum potentiae nutritivae; sub alio autem esse, scilicet secundum quod super substantiam alimenti cadit decisio sive divisio, est factivum generationis, et sic est obiectum potentiae generativae».

² ANONYMI, *Super II-III* cit., pp. 116-117, 260-65.

³ *Ibid.*, p. 117, 265-70.

Di conseguenza, aggiunge l'Anonimo di Bazán, quando la *contrarietas* nell'animale perviene alla completezza, ossia quando terminano i processi di conversione del *contrarium* nel suo *contrarium*, vale a dire quando cioè il *contrarium* si fa *similis* al suo opposto, in modo tale che il vivente non aumenta più, quello che l'*alimentum* dovrebbe cedere alla *virtus augmentativa*, viene invece ceduto tutto alla *generativa*, che dunque si colloca all'apice dei processi vegetativi dell'animale, come conferma la *definitio* aristotelica di *sperma* nel *De generatione animalium*, ossia che lo sperma è l'ultima superfluità del cibo necessaria all'essere vivente per riprodursi¹.

(*Sent.*). Determinate le *operationes* della *vegetativa*, per i *magistri*, il Filosofo passa dunque a definire la stessa anima vegetativa, in base alle *potentiae* distinte; e, secondo la maggior parte di loro, in prossimità delle linee 416b 17-25, Aristotele conclude due *definitiones*²: una *definitio* dedotta dalla *potentia nutritiva*, secondo cui l'anima vegetativa è la *potentia* deputata alla sopravvivenza e al mantenimento nell'essere dell'*animatum*, che avviene soltanto attraverso l'azione dell'anima vegetativa sull'*alimentum* (azione senza la quale l'*animatum* non può mantenersi nell'*esse*, e dunque non può né aumentare né riprodursi), e una seconda *definitio*, chiamata da alcuni «potissima», e quindi migliore e più propria della precedente, che è ricavata dalla *potentia* che costituisce il *finis* delle altre, vale a dire la *generativa*, mediante cui l'*animatum* si riproduce in un altro individuo simile a sé, non numericamente, ma soltanto specificamente.

(*Quaest.*). Si dubita dunque, particolarmente nelle *quaestiones* dell'Anonimo di Gauthier, sul perché Aristotele ponga queste due *diffinitiones* nella *littera*, e non altre, come per esempio una dedotta dalla *potentia augmentativa*. E ancora, ci si interroga sull'*ordo* delle *operationes* tra loro³, in

¹ ARISTOTELE, *De animalibus. Michael Scot's Arabic-latin translation*, I, 17, 726a 16-28, ed. A. Van Oppenraaij, Leiden 1992, (ASL, V), pp. 39-40: «Et via superfluitatis et spermatis est eadem. Et in corpore est superfluitas ex cibo siccio et humido; et superfluitas humida exit per viam exitus spermatis, quoniam est humidum, et cibus omnium membrorum est humidus (...). Et iam manifestum est quod sperma est superfluum cibi quo indiget et superfluum ultimi cibi»; cf. anche l'apparato delle fonti di ANONYMI, *Super II-III*, p. 117, alla nota 268-69.

² ID., *Translatio vetus* cit., 416b 17-25, p. 250: «Quare huiusmodi anime principium et potencia est possibilis salvare suscipiens ipsam, secundum quod huiusmodi est. Alimentum autem preparat se operari. Unde privatum alimentum non potest esse (...). Quoniam autem a fine appellari omnia iustum est, finis autem est generare ut ipsum, erit utique prima anima generativum ut ipsum»; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, p. 328, 940-45: «Hic intendit determinare tertio, scilicet de potentia vegetativa (...). Et prima pars habet duas, secundum quod duas dat dictae potentiae definitiones, in quarum prima dat unam eius definitionem, scilicet in sua tota communitate (...). In secunda dat aliam eius definitionem, quae est eius in suo esse potissimo»; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 36^v, nn. 20-21; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 9, pp. 252-53.

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 9, qq. 6c-6d, [pp. 264-266], p. 264, 402: «Item, queritur de diffinitionibus anime vegetative quas ponit in littera (...); quare videtur quod huiusmodi diffinitiones sint incompetentes, cum non sint cum diffinito convertibiles»; cf. *ibid.*, p. 266, 471-80: «Set dubitatur de ordine istarum operationum (...). Generatio est (...) motus ad esse (...); quare generatio precedit alias operationes».

particolare perché sembra che la *generativa* non debba seguire la *nutritiva* e l'*augmentativa*, ma piuttosto precederle ontologicamente, se è vero che la *generatio* è il *motus* dal *non esse* all'*esse*. Ora, le risposte dell'Anonimo di Gauthier a questi interrogativi sono particolarmente significative, ed evidenziano bene l'importanza, per la tradizione commentaristica medievale, di distinguere le *operationes* e le *potentiae* tra loro, per poi unificarle secondo un determinato *ordo*. In effetti, secondo il *magister*, ci sono delle «*operationes principales*» dell'anima vegetativa, e queste coincidono certamente con il *nutrire*, mediante cui il *corpus physicus* del vivente può salvarsi in se stesso, e il *generare*, attraverso cui può salvare se stesso in un altro che è simile a sé:

Et quia ille operationes que sunt propter generare et nutrire principales sunt operationes vegetative potentie (...), set augmentare non est principalis operatio (non enim est <nisi> propter generationem), ideo est quod dat actor duas diffinitiones de vegetativa potencia, quarum una sumitur penes actum nutriendi, sicut prima, reliqua penes actus generandi, sicut secunda (vel prima datur de ipsa quantum ad finem primae operationis, que est nutrire, secunda quantum ad finem alterius operationis, que est generare), et non dat diffinitionem aliquam de ipsa sumptam penes hanc operationem que est augmentare¹.

Poiché il *nutrire* e il *generare* sono le *operationes* deputate alla sopravvivenza dell'*animatum*, dato che una è ordinata alla *salvatio* del *corpus physicus* dell'*animatum in se*, e l'altra alla sua *salvatio* specifica nel suo simile, mentre l'*augmentare* non è una *operatio principalis*, dal momento che è semplicemente finalizzata a condurre il *corpus* dell'*animatum* alla capacità riproduttiva, dunque l'*actor* non ha sentito la necessità di offrire se non due *diffinitiones* della *potentia vegetativa*, una ricavata dall'atto della *nutritio*, e l'altra dall'atto della *generatio*, oppure dal *finis* della *prima operatio*, e dal *finis* della *secunda*, e non ha dato alcuna *diffinitio* relativa all'*operatio* dell'*augmentare*.

Risulta dunque chiaro che l'evidenziazione delle caratteristiche definitorie e dei loro rapporti è di cruciale importanza nella concezione dei *magistri*, per capire cosa fa Aristotele nella *littera*, e soprattutto perché lo fa. Inoltre, come si osserva, è l'*ordo* tra le *operationes* a determinare le ragioni definitorie formulate da Aristotele: in effetti, non c'è una *diffinitio* ricavata dall'*augmentativa*, perché l'*augmentare* non svolge una funzione, se non in vista di una funzione principale: la *generatio*. Ora, la riproduzione presenta delle difficoltà ancora maggiori per gli interpreti. In effetti, da un lato, come è stato osservato nel caso dell'Anonimo di Bazán, la *nutritiva* precede l'*augmentativa* e l'*augmentativa* precede la *generativa*, perché l'apice delle *operationes* svolte dalla vegetativa sull'*alimentum* è costituito dalla *generatio*. Dall'altro, però, se la *generatio* è il «*motus ad esse*», e senza l'*esse* non c'è

¹ *Ibid.*, p. 265, 443-452.

né *nutritio* né *augmentatio*, allora la *generatio* dovrà, al contrario, precedere le altre due *operationes*. Altrimenti, non sarebbe possibile alcuna *continuitas* o *salvatio* dell'*esse* nell'*animatum*¹. La *solutio* del *magister*, è che la *generatio* è duplice:

Quedam autem est idem quam transformatio et decisio quedam seminis: sic semen prius deciditur et transformatur aliquo modo quam nutriatur et augeatur; et de ista generatione verum est quod est motus ad esse, et hec precedit motum augmenti et nutrimenti. Item, est alia generatio que est similis ex simili, et istam generationem precedunt motus nutrimenti et augmenti².

Una è identica alla *transformatio* e alla «decisio seminis», e così il *semen* è prima separato e trasformato che nutrito e aumentato; e dunque, di questo tipo di generazione è vero dire che precede la *nutritio* e l'*augmentatio*. L'altra, invece, è la *generatio* del simile dal simile, e questo tipo di *generatio* è preceduta dal *nutrimentum* e dall'*augmentum*. Inoltre, precisa il *magister*, c'è un'altra *solutio* alla *quaestio* di cui, come afferma esplicitamente, non ha trovato alcun precedente nelle fonti a sua disposizione, e cioè che nel medesimo *subiectum*, il *nutrimentum* e l'*augmentum* precedono la *generatio*, ma che in *subiecta* diversa, come nel caso del padre che genera il figlio, la *generatio* può precedere il *nutrimentum* e l'*augmentum*, perché prima avviene la *decisio* del *semen* dal padre, e poi il *semen* viene nutrito e aumentato³.

(Not.). Quando Tommaso commenta il capoverso 416b 23⁴, in cui Aristotele ricava la *diffinitio* dell'anima vegetativa dal suo *finis*, è allora già stato dato notevole risalto al numero e alla *competentia* delle *diffinitiones* dell'anima vegetativa, e ancora, - condizione necessaria per risolvere le *dubitationes* sulle *diffinitiones* -, all'*ordo* esistente tra le *operationes* e le *potentiae*. Se infatti, come è stato osservato, una *operatio* è semplicemente ordinata all'altra in senso principale o secondario, l'*actor* riterrà più o meno opportuna la formulazione di una *diffinitio* a partire da quella *potentia*. E ancora, dal tipo di *ordo* instaurato tra le *potentiae*, la *nutritio* e l'*augmentatio* potranno precedere o seguire la *generatio*, che può quindi costituire l'inizio o il termine dei processi dell'anima vegetativa. Sulla base

¹ Cf. *ibid.*, p. 266, 470-480: «Set dubitatur de ordine istarum operationum. Videtur enim quod nutrire sit prius quam augmentare, et augmentare quam generare (...). Set contra: Generatio est (...) motus ad esse; set nutrire et augmentare sunt ad continuandum esse, sive sunt propter continuationem ipsius esse; quare generatio precedit alias operationes»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, II, 10, pp. 116-17.

² *Ibid.*, p. 266, 480-485.

³ Cf. *ibid.*, p. 266, 485-90.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 9, pp. 105-106, 224-227: «Deinde cum dicit: *Quoniam autem a fine* etc., diffinit ipsam primam animam, que dicitur anima vegetabilis, que quidem in plantis est anima, in animalibus autem pars anime»; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio nova*, 416b 23-25: «Quoniam autem a fine appellari omnia iustum est, finis autem est generasse quale ipsum, erit utique prima anima generativum quale ipsum».

di questi precedenti nei commenti dei *magistri artium*, è allora ragionevole supporre che l'Aquinate, proprio spiegando il punto in cui il Filosofo formula la *definitio potissima* dell'anima vegetativa, abbia potuto avvertire la necessità di introdurre uno *sciendum*, al fine di precisare l'*ordo* esistente tra le *operationes* secondo la *sententia* di Aristotele («ad cuius diffinitionis intellectum sciendum est quod inter tres operationes anime vegetabilis est *quidam ordo*»)¹:

Tunc enim unumquodque maxime perfectum est, ut in IV Metheororum dicitur, cum potest facere alterum tale quale ipsum est².

Come detto, secondo l'Anonimo di Bazán, l'*ordo* tra le *potentiae* e le *operationes* dell'anima vegetativa si evidenzia sul fondamento del modo in cui l'*alimentum* viene regolato e governato dalle *diversae potentiae*, fino a costituire l'ultima *superfluitas* necessaria alla *potentia generativa*, per formare lo *sperma*, in accordo alla definizione aristotelica riportata nel *De generatione animalium*. Al contrario, per l'Aquinate, l'*ordo* tra le *operationes* si ricava dalla nozione di *completio*, o di *perfectio* che, nel quarto libro dei *Meteorologica*, caratterizza la *pepansis*, ossia la *digestio* dell'*alimentum* non solo nei pericarpri, nel momento in cui i *semina* contenuti nel frutto hanno la capacità di produrre un «alterum tale quale ipsum», ma anche in tutte le altre cose («et enim in aliis perfectum sic dicimus»). Sulla base di quest'ultima asserzione aristotelica, l'Aquinate ordina dunque le *operationes* dell'anima vegetativa dalla *minus* alla *magis perfecta*, per identificare da ultimo la «perfectissima et *finalis* operatio» con la *generatio*, attraverso cui, raggiunta la completezza naturale, qualcosa tramanda a un altro il suo *esse* e la sua *species*.

Nam prima eius operatio est nutritio, per quam salvatur aliquid ut est; secunda autem et *perfectior* est augmentum, quo aliquid *proficit in maiorem perfectionem* (...); tercia autem *perfectissima* et *finalis* est generatio per quam aliquid iam quasi in se ipso *perfectum existens* alteri esse et perfectionem tradit (...)³.

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 9, p. 106, 229-230: «Primo diffinit huiusmodi animam. Ad cuius diffinitionis intellectum sciendum est quod inter tres operationes anime vegetabilis est quidam ordo».

² *Ibid.*, p. 106, 240-241. Il modo in cui l'Aquinate si riferisce a questo *liber* di Aristotele è terminologicamente meglio riferibile alla *Translatio* di Guglielmo che a quella di Enrico Aristippo; cf. ARISTOTELE, *Meteorologica* cit., IV, 3, 380a 10-15, (AL X/2.2), p. 109, 100-105: «Pepansis autem est digestio quedam. Digestio enim alimenti in pericarpis pepansis dicitur. Quoniam autem digestio *perfectio*, tunc pepansis *perfecta* est, quando semina que in pericarpio possunt efficere *tale alterum quale ipsum*. Et enim in aliis perfectum sic dicimus». L'enfasi dell'Aquinate sulla portata universale di questo luogo delle *Meteora* è dunque pienamente giustificato dalla *littera*.

³ *ibid.*, p. 106, 232-239. I corsivi sono miei.

Poiché dunque, spiega l'Aquinate evidenziando *in speciali* le linee 416b 23-24, è giusto che tutte le cose siano definite e denominate in base al *finis*, e il *finis* delle *operationes* dell'anima vegetativa è il generare un «alterum tale quale ipsum est», la *diffinitio* conveniente alla «prima anima» è quella in accordo a cui è generativa di un altro specificamente simile¹.

(-). Sulla base del confronto con il campione di testimoni, è allora ragionevole ipotizzare che, in questo *sciendum*, l'Aquinate stia interpretando *ex homero*, come l'Anonimo di Bazán, per dileguare ogni dubbio sulla *diffinitio potissima* dell'anima vegetativa, la cui competenza e correttezza è stata già interrogata e questionata dalla tradizione commentaria precedente, sulla base della determinazione della funzione e dell'*ordo* di ciascuna delle *operationes* tra loro. È interessante notare la forte preoccupazione scientifica dei *magistri* e dell'Aquinate, nella ricerca delle ragioni biologiche o, per meglio dire, di osservazione della natura, che hanno indotto il Filosofo a identificare l'anima vegetativa con la capacità riproduttiva della *species*.

p) *Homerum ex Aristarcho: perché il sensus è dei singolaria, l'intellectus invece degli universalia?*

44. Sciendum est igitur circa primum quod sensus est virtus in organo corporali, intellectus vero est virtus immaterialis que non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum <ipsius et non per modum> sui (...). Oportet igitur quod sensus corporaliter recipiat similitudinem rei que sentitur, intellectus autem (...) incorporaliter et immaterialiter².

A partire dal capoverso 416b 32, secondo l'interpretazione dei *magistri artium*, il Filosofo comincia ad aggredire la trattazione delle *potentie apprehensivae* dell'anima³, iniziando da quelle esterne, cioè dal *sensus* e dai *sensibilia*. Diversamente da come aveva fatto nella trattazione dell'anima vegetativa, Aristotele non procede però dalla determinazione dell'*obiectum* alla *diffinitio* della *potentia*. Piuttosto, affronta la tematizzazione del *sensus* in generale, evidenziandone lo statuto di *potentia passiva*, e dunque chiarendone la fondamentale relazione in rapporto ai *sensibilia*.

A questo proposito, la *divisio* delle nozioni di *sentire*, di *alterare*, di *potentia* e di *patere* sono di cruciale importanza nella chiarificazione aristotelica della natura del *sensus*, e vengono dunque distinte e spiegate accuratamente, con il ricorso agli esempi dell'*actor* e alle distinzioni del commento

¹ Cf. *ibid.*, p. 106, 242-247.

² *Ibid.*, II, 12, p. 115, 70-80 ss.

³ Si vedano René-Antoine Gauthier e Bernardo Bazán sulla questione della *divisio* della trattazione aristotelica delle *potentie apprehensivae de foris, de intus* e sulla collocazione dell'*incipit* del terzo libro *De anima*; cf. GAUTHIER, *Les notes de la Nova de Guillaume de Moerbeke*, in TOMMASO, *Sententia libri de anima* cit., ed. Leonina, [pp. 210*-217*], in partic. pp. 211*-212*; cf. BAZÁN, *Introduction*, in ANONYMI, *Sententia super II et III de anima* cit., pp. 116*-117*.

averroiano ai *libri della Physica*¹. In dettaglio, è particolarmente la nozione di *potentia*, divisa in *potentia essentiali*, come il *puer* che si dice essere in potenza *sciens*, e in *potentia accidentali*, come lo *sciens* munito della disposizione della *scientia*, - e per conseguenza in grado di considerare in atto quando vuole («quando vult») -, ad essere applicata allo studio dello statuto passivo del *sensus*. Secondo lo Stagirita, infatti, il *sensus* è *in potentia* ai *sensibilia* come lo *sciens* munito della disposizione della *scientia*. Mentre però lo *sciens* può considerare *in actu* quando vuole, senza alcun condizionamento esteriore, il *sentiens* può percepire *in actu* soltanto in presenza dei *sensibilia* che ne attualizzano la disposizione percettiva. Esiste dunque, riconoscono i commentatori, - interpretando con cura la *littera* aristotelica alle linee 417b 19-28² -, una *differentia* fondamentale tra lo statuto di una *potentia* che non è solo *passiva*, ma anche *activa*, come la *scientia*, che concerne gli *universalia* sempre a disposizione della considerazione attuale del soggetto conoscente, e una *potentia* prevalentemente *passiva* come il *sensus*, che necessita invece dei dati sensoriali esterni, per conoscere attualmente i *singularia*³.

Se dunque lo statuto passivo attribuito dalle *translationes* alla *potentia sensitiva* risulta, grazie all'analisi delle nozioni aristoteliche, estremamente chiaro a tutti gli interpreti presi in considerazione⁴, sono invece, come spesso accade, le suggestioni presenti nel *Commentarium* di Averroè a determinare la comparsa di *dubitationes*, e di *quaestiones*, che finiscono per complicarne significativamente la comprensione. Se, infatti, osserva l'Andaluso, in accordo alla teoria fisica

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Physica* cit., VIII, 32, [ff. 370^r-371^v], f. 370^r: «Quia potentia ad motum dicitur duobus modis. Quorum unus est de potentia essentiali, quae est materia, ex qua generata sunt, et ex naturalis. Alius autem est de potentia violenta, quae est accidentalis».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 417b 19-22, p. 281: «Differt autem, quod huius quidem activa operationis extra sunt, ut visibile et audibile, similiter autem et reliqua sensuum. Causa autem est quoniam singularium secundum actum sensus est, scientia autem universalium. Hec autem in ipsa quodam modo sunt in anima. Unde intelligere quidem in ipso est cum velit, sentire autem non est in ipso»; cf. ID., *Translatio nova* cit., p. 114.

³ In dettaglio, i *magistri*, pur concependo il *sensus* come una *potentia* essenzialmente *passiva*, ammettono che, sotto un certo aspetto, vale a dire la *conversio* della *potentia sensitiva* sul suo *obiectum* (*scil.* lo «iudicium»), questa potrebbe essere considerata anche una *potentia activa*; cf. P. BERNARDINI, *La passività del senso nei commenti alla *Vetus del De anima*. Le origini della dottrina del *sensus agens**, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25 (2014), pp. 243-288 e in partic. pp. 254-261.

⁴ Cf. per esempio ANONYMI, *Sententia super II-III de anima*, II, 12, p. 143, 232-234: «[Aristoteles] ideo assignat differentiam inter istas duas potentias dicens quod, ad hoc quod potentia sentiendi ad actum reducat, aliquid extra exigitur, ut sensibile (...); cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 10, p. 270, 88-90: «(...) si potentia sensitiva esset activa, nullo extrinseco indigeret ad hoc ut sentiret; set hoc est falsum, immo ad hoc ut scienciat, extrinseco indiget; manifestum est ergo quod est potentia passiva, non activa».

arabizzante dell'«esse spirituale»¹, non sono propriamente i *sensibilia*, nel modo in cui esistono al di fuori dell'anima, a muovere il *sensus*, ma delle *intentiones*, che esistono soltanto in potenza nella *materia*, - e non si può ragionevolmente sostenere che le *intentiones* derivino al *sensus* semplicemente dalle *formae sensibiles* esistenti in *potentia* nella *materia* -, allora sarà necessario porre un *motor extrinsecus* nei sensi, diverso dai *sensibilia*, che funga da *principium agens* nella ricezione delle *intentiones sensibiles*. Aristotele, infine, avrebbe taciuto la necessità di porre un *motor extrinsecus* nel *sensus*, perché la cosa è latente, ma appare con evidenza nel caso dell'*intellectus*². In breve, si tratta della *dubitatio* relativa alla necessità di porre, analogamente alla dinamica operativa dell'*intellectus*, un principio attualizzatore per la percezione sensibile: la *quaestio* del *sensus agens*³, in voga nella prima metà del secolo XIII, e poi esaurita, secondo la cronologia disegnata da René-Antoine Gauthier, nel decennio successivo⁴. In effetti, mentre i *magistri* e Alberto dedicano alla *quaestio* gran parte della loro attenzione relativamente a queste linee del *De anima*⁵, sebbene sempre con una finalità dichiaratamente illustrativa della *sententia* aristotelica⁶, l'Aquinate sembra non

¹ Sulla dottrina dell'*esse spirituale* si veda specialmente il contributo più recente di Rega Wood; cf. R. WOOD, *Spirituality and Perception in Medieval Aristotelian Natural Philosophy*, in *Medieval Perceptual Puzzles* cit., Leiden - Boston 2020, pp. 153-178.

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in De anima*, II, 60, p. 221, 40-56: «Et potest aliquis dicere quod sensibilia non movent sensus illo modo quo existunt extra animam; movent enim sensus secundum quod sunt intentiones, cum in materia non sint intentiones in actu, sed in potentia. Et non potest aliquis dicere quod ista diversitas accidit per diversitatem subiecti, ita quod fiant intentiones propter materiam spiritualem que est sensus, non propter motorem extrinsecum (...). Et cum ita sit, necesse est ponere motorem extrinsecum in sensibus alium a sensibilibus, sicut fuit necesse in intellectu (...). Sed Aristoteles tacuit hoc in sensu, quia latet, et apparet in intellectu».

³ Sulla *quaestio* del *sensus agens* si vedano i seguenti contributi; cf. A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent au moyen age*, in «Bulletin de philosophie médiévale», 16-17 (1974-75), pp. 100-113; cf. ID., *Pour l'histoire du sens agent. La controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun. Ses antécédents et son évolution. Etudes de textes inédits*, Leuven 1988 (Ancient and Medieval Philosophy, 6), in partic. pp. 1-31; cf. BERNARDINI, *Introduzione*, in ANONYMI, *Quaestiones* cit., Firenze 2009, pp. LXXV-LXXXIII; cf. da ultimo ID., *La passività del senso nei commenti alla Vetus* cit., in «Documenti e studi» 25 (2014), pp. 243-288.

⁴ Per la cronologia di René-Antoine Gauthier, diversa da quella di Adrian Pattin, si vedano i seguenti luoghi dell'introduzione all'*Editio leonina* e l'apparato critico della stessa; cf. GAUTHIER, *Les Commentaires de la Vetus*, in TOMMASO, *Sententia* cit., pp. 253* e 265*-266*; cf. anche ID., *Sententia*, II, 27, p. 186, alla nota 224-228.

⁵ In dettaglio, si vedano l'Anonimo di Gauthier e l'Anonimo di Bernardini, dalle cui determinazioni e risoluzioni dipende la *digressio* albertina; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 10, q. 3, pp. 276-79; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, qq. 64-65, pp. 209-214; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 6, pp. 104-108: «Et est digressio declarans, utrum aliquod movens unum sit in sensibilibus, et de duplici esse sensibilis, quod habet in materia et in abstractione».

⁶ ID., *De anima*, II, 3, 6, p. 107, 38-50: «His habitis oportet nos determinare, qualiter a sensibili fiat huiusmodi actio, quia aliter totum in incerto dimitterimus. Dicimus igitur *sequendo directe Peripateticorum sententiam*, (...) quod

curarsene, liquidando la *quaestio* del *sensum agens* sul versante dell'identificazione con il *sensus communis*, attraverso un brevissimo *notandum*, collocato nel commento alle linee 427a 9-15¹. D'altra parte, ciò che interessa a Tommaso è chiarire, in modo paragonabile all'Anonimo di Bazán e ad Alberto, le ragioni delle dichiarazioni aristoteliche sulla *differentia* tra il *sensus* e la *sciencia*, cioè perché il *sensus*, in accordo al Filosofo, verta sui *singularia*, mentre la *sciencia* sugli *universalia*, e in che modo gli *universalia* siano nell'anima («circa ea vero que hic dicuntur, considerandum est quare sensus sit singularium, sciencia vero universalium, et quomodo universalia sint in anima»)². Del resto, nel prestarsi a queste chiarificazioni, l'Aquinate non sembra neanche discostarsi dalla tradizione commentaria precedente, intenta, specialmente in questo luogo, a determinare i modi dell'*abstractio* delle *potentiae apprensivae* dell'anima attraverso degli autorevoli prestiti aristotelizzanti (*scil.* «Homerum ex Aristarcho»). Infine, è interessante notare che, sebbene Tommaso non risolva direttamente la *quaestio* del *sensus agens*³, come dimostra parallelamente tutta la sua

color et odor et sonus et cetera sensibilia per proprias essentias causa sint sensibilitatis et sensus secundum actum facti; non ergo ad hoc habent motivum aliquod extrinsecum». Il corsivo è mio.

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 27, p. 186, 224-228: «Nec oportet quod per aliquam actionem sensus communis species recepta in organo fiat in ipso, quia omnes potencie partis sensitive sunt passive nec est possibile quod una potencia sit activa et passiva». Sul versante dell'identificazione con il *sensus communis* si veda la spiegazione della Prof.ssa Bernardini; cf. BERNARDINI, *La passività del senso nei commenti alla Vetus* cit., p. 273: «Il coordinamento tra le diverse impressioni sensibili è dovuto al senso comune, che è la facoltà sensibile cui aristotelicamente spetta il loro discernimento. È in ragione del riconoscimento di questa funzione sensoriale attiva che la discussione sul *sensus agens* si struttura, oltre che in apertura della trattazione della facoltà sensitiva (*De anima*, II, 5), anche all'inizio della trattazione sui sensi interni (*De anima*, III, 2), senza però che si giunga mai ad ammettere che il senso comune svolga un ruolo analogo a quello dell'intelletto agente, poiché il senso comune non interviene direttamente nella produzione delle intenzioni sensibili (...)».

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 12, p. 115; cf. soprattutto Anonymi, *Sententia super II-III*, II, 12, pp. 143-144; cf. anche ALBERTO, *De anima* cit., p. 102, 28-45: «Et hoc est quod egregie dicit Aristoteles in secundo libro suo de anima, quod sensus sunt particularium, (...) sicut et intellectus est universalium (...)».

³ Come spiega René-Antoine Gauthier, intorno agli anni 50' del Duecento, la *quaestio* del *sensus agens* è già rivoltata, e non ci si domanda più se, dato che è opportuno porre un *intellectus agens* nel caso della conoscenza intellettuale, sia necessario ammettere l'esistenza di un *sensus agens*, ma se, dato che non occorre ammettere l'esistenza di un *sensus agens*, sia di fatto necessario porre un *intellectus agens*; cf. GAUTHIER, *Les Commentaires de la Vetus* cit., p. 266*. Di conseguenza, l'Aquinate non determina mai direttamente la *quaestio*, ma la eredità già rivoltata, e in qualità di argomentazione contro la posizione dell'*intellectus agens*; cf. per esempio TOMMASO, *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXIV/1, Roma - Paris 1996, q. 4, arg. 5: «Sicut se habet intellectus ad intelligibilia, sic se habet sensus ad sensibilia. Sed sensibilia ad hoc quod moveant sensum non indigent aliquo agente (...). Ergo nec intelligibilia indigent aliquo alio intellectu agente»; cf. anche ALBERTO, *De homine*, 2, 2, q. 1, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. XXVII Pars II, ed. H. Anzulewicz, Münster 2008, p. 400, 10-21.

produzione, ciononostante, spiegando l'enunciazione aristotelica («sensus est singularium, sciencia vero universalium»), beneficia in certa misura delle *solutiones* dei *magistri artium*, troncando di netto la possibilità di ammettere l'esistenza di un *motor extrinsecus* per il *sensus*. Se infatti il *sensus*, differentemente dall'*intellectus*, che necessita di astrarre l'*universale* dalle *condiciones materiales*, riceve corporealmente la *similitudo* della *res* percepita, sarà semplicemente *non petita* la posizione di un *agens* che separi la sua *res cognita* dalle *condiciones* della *materia*. Si capisce dunque anche a livello contenutistico perché, nella concezione dell'Aquinate, come rileva Paola Bernardini nel suo illuminante studio sul tema, la *quaestio* del *sensus agens* sia di così scarso peso¹.

(*Div. text.*). Nel *sillage* del *Commentarium* di Averroè, a partire dalle linee 416b 32-417a 1², tutti i *magistri* ritengono che, dopo aver trattato della *potentia vegetativa*, Aristotele cominci a trattare delle *potentia sensitiva*, iniziando dall'evidenziazione di ciò che è comune a tutti i *sensus* («determinandum est de omni sensu in communi»), e principalmente dallo statuto passivo della *virtus sensitiva* («utrum sensus universaliter passivus sit a sensibilibus aut activus in ipsa»)³. D'altra parte, secondo Riccardo Rufo, artefice di un'influente *divisio textus*, è possibile interpretare la *intentio* del Filosofo in questa sezione come una vera e propria *definitio* della *potentia sensitiva* in generale, in accordo a cui la facoltà sensitiva consiste in una *potentia* perfezionabile dai *sensibilia* o dalle *intentiones sensibiles* («sensitivum est potentia perfectibilis a sensibilibus sive per intentiones sensibilium»). Ora, se la *intentio* del Filosofo consiste in una *definitio*, tutta la sua trattazione del *sensus* in generale, si può leggere come una chiarificazione nozionale delle *partes* della *definitio*,

¹ BERNARDINI, *La passività del senso nei commenti alla Vetus* cit., p. 272, alla nota 111: «Ciò è confermato dalla reazione di Tommaso d'Aquino, che nel suo commento al *De anima* (...) si limita a nominare questa dottrina senza darle alcun particolare valore»; cf. *ibid.*, p. 275, alla nota 127: «Com'è noto, Tommaso liquida il problema sulla necessità di porre un senso agente in una riga (...)».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 416b 32-417a 1, p. 267: «Determinatis autem hiis, dicamus communiter de omni sensu: sensus enim in ipso moveri et pati accidit, sicut dictum est. Videtur enim quedam alteratio esse in sentiente. Dicunt autem quidam simile a simili pati (...)»; cf. ID., *Translatio Michaeli Scoti* cit., p. 208: «Et cum iam determinavimus ista, dicamus iam in omni sensu universaliter. Dicamus igitur quod sentire accidit secundum motum et passionem, sicut diximus; existimatur enim quod est aliqua alteratio. Et quidam dicunt quod simile patitur a suo simili, et dissimile a dissimili (...)»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 51, p. 208, 10-15: «(...) incepit loqui de sensibili, et primo de illo quod commune est omnibus sensibus. Et dixit: *Dicamus igitur quod sentire*, etc. Idest, dicamus igitur quod sentire fit per aliquam passionem et motum in sensibus a sensibilibus, non per actionem sensuum in sensibilia; hoc enim primum consideratum de sensu, scilicet utrum sit numeratus in virtutibus activis aut passivis».

³ Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars quarta, p. 333, 13-15: «In prima autem parte declarat hanc definitionem potentiae sensitivae in communi: Sensitivum est potentia perfectibilis a sensibilibus sive per intentiones sensibilium»; cf. Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 10, p. 269, 42-56: «Intendit actor hanc diffinitionem communem omni sensui, scilicet quod sensus est potentia passiva perfectibilis per intentiones sensibiles».

costituita dalla nozione di *sensus*, di *potentia* e di *passio* o di *patere*¹. Di conseguenza, la chiarificazione delle *partes* della *definitio* porterebbe lo Stagirita a distinguere i significati della nozione di *sentire*, in prossimità del capoverso 417a 9², di *potentia*, corrispondentemente alle linee 417a 21-26³, e di *passio* o *passivum*, all'altezza del capoverso 417b 2⁴. Infine, nelle ultime parti, collocate alle linee 417b 16-417b 32⁵, l'*actor* passerebbe prima ad applicare le nozioni analizzate, e in particolare quella di *potentia*, al *sensus*, evidenziandone lo statuto di *potentia* significativamente *passiva*, attraverso una *comparatio incidentalis* con la *sciencia* e l'*intellectus* (417b 19)⁶; e poi ad analizzare l'ultima particella della *definitio* del *sensus*, cioè quella per cui la *potentia sensitiva*, attraverso la *intentio*, si fa simile in atto nella *species sensibilis* con i *sensibilia*⁷.

¹ Cf. ID., *Lectura*, II, 10, p. 269, 45 ss.: «Et dividitur pars ista in duas: in prima ostendit actor differenciam primam, ostendens quod sensus est potencia passiva; in secunda inquit ultimam differenciam, ibi: *Quoniam autem innominata est* (417b 32). Et pars prima dividitur in duas: in prima ostendit quod est sensus potencia passiva; et, quia illa vocabula: «sensus», «potencia», «passivum», multipliciter dicuntur, propter hoc in secunda parte distinguit illa, ibi: *Quoniam sentire dicitur dupliciter* (417a 9). Et pars ista secunda dividitur in quatuor: in prima distinguit sensum; in secunda potenciam, cum dicit: *Dividendum autem <et> de potencia* (417a 21); in tercia distinguit passionem vel passivum, cum dicit: *Non est simplex hoc neque pati* (417b 2); in quarta divisionem potencie adaptat ad propositum, cum dicit: *Sensitivi autem prima fit* (417b 16)»; cf. RICCARDO, II, Pars quarta, pp. 333-334.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 417a 9-14, p. 267: «Quoniam sentire dicitur dupliciter: potencia enim audiens et videns, audire et videre dicimus, et si forte dormiens aut iam sit operans, dupliciter itaque dicitur et sensus, hic quidem sicut potencia, ille vero sicut actu; similiter autem et sentire potencia est».

³ Id., *Translatio vetus* cit., 417a 21-26, p. 280: «Dividendum autem et de potencia et actu est. Nunc autem simpliciter dicemus de ipsis. Est enim sic sciens aliquis, sicut si dicamus hominem scientem quoniam homo scientium est et habentium scienciam. Ets autem sicut iam dicimus scientem habentem gramaticam».

⁴ *Ibid.*, 417b 2 ss., p. 280: «Non est autem simplex neque pati, set aliud quidem est corruptio quedam a contrario, aliud autem salus magis est eius quod est potencia ab eo quod est actu, et a simili sic sicut potencia se habet ad actum; speculans enim fit habens scienciam, quod vere aut non est alterari: in se ipsum enim est inductio et in actum; aut alterum genus alterationis est (...)».

⁵ *Ibid.*, 417b 16-19, pp. 280-281: «Sensitivi autem prima quidem fit mutatio a generante, cum autem generatum est, habet iam sensum sicut scienciam, et sentire secundum actum. Similiter dicitur considerare».

⁶ Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 11, p. 286, 150-155: «Sequitur pars (...), in qua adaptat actor modos potencie prius positos ad propositum, ut ad sensitivum, ostendens quod sensus vel sensitiva virtus est potencia. Et hec pars dividitur in duas, in principale, in qua facit quod dictum est, et incidens, in qua incidenter assignat differenciam inter habentem virtutem sensitivam in potencia secundo modo et habentem scienciam in potencia secundo modo; et hec pars ibi: *Differt autem* (417b 19)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 417b 19-32, p. 281: «Differt autem, quod huius quidem activa operationis extra sunt, ut visibile et audibile, similiter autem et reliqua sensuum. Causa autem est quoniam singularium secundum actum sensus est, sciencia autem universalium. Hec autem in ipsa quodam modo sunt in anima. Unde intelligere quidem in ipso est cum velit, sentire autem non est in ipso. Necessarium autem est esse sensibile. Similiter autem hoc se habet in scienciis sensibilium, et propter eandem causam, quia sensibilia singularia sunt et exteriorum».

⁷ Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 11, p. 288; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, pp. 344-345.

Questa è, per esempio, la *divisio textus* articolata dall'Anonimo di Gauthier, partendo dalle fondamentali intuizioni interpretative di Riccardo Rufo che di frequente, come quelle di Averroè, costituiscono i primi mattoni da costruzione delle interpretazioni successive del *De anima*.

D'altra parte, Adamo di Buckfield, l'Anonimo di Bazán e Tommaso d'Aquino sembrano seguire un'altra strada nella *divisio textus*, cioè un tipo di comprensione significativamente meno logicizzante, e di carattere più narrativo-trattatistico. Di certo, per questa seconda linea interpretativa del *textus* aristotelico, l'obiettivo fondamentale è lo stesso che si dipana dalle righe del *Commentarium* averroiano: determinare del *sensus* in generale; e questo risulta considerando anche la *Sententia* di Tommaso, che è apparentemente la più distante, come osserva René-Antoine Gauthier, dalla lezione divisoria appena considerata («dicendum est de hiis que pertinent ad *sensum in communi*»)¹. Tuttavia, questo secondo tipo di *divisio* accorda una certa enfasi all'applicazione delle nozioni transcategoriali di *potentia* e di *actus* allo studio aristotelico della *potentia sensitiva*. Infatti, sia secondo Adamo sia secondo Tommaso, per determinare la *veritas* circa la *potentia sensitiva*, Aristotele in primo luogo evidenzerebbe che il *sensus* è una *potentia passiva*, o che è *in potentia*, più o meno in prossimità delle linee 416b 33-417a 7; in secondo luogo, cioè all'altezza del capoverso 417a 9, che il *sensus* è non solo *in potentia*, ma *in potentia* e *in actu*; e in terza battuta, o in quanti modi il *sensus* è *in potentia* e *in actu*, o in che modo il *sensus* è tradotto dalla *potentia* all'*actus*, in corrispondenza del capoverso 417a 21²: teorema, quest'ultimo, evidenziato per mezzo di una *similitudo* con *l'intellectus*, vale a dire mediante l'esempio dello *sciens in potentia essentiali* e dello *sciens in potentia accidentalis*³. Nell'ultima *pars*, infine, e cioè, come sostiene l'Aquinate, dopo aver

¹ Cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 6, f. 37^v, nn. 1-3; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 11, p. 124: «In prima Aristoteles tangit duas proprietates que conveniunt omni sensui, quarum prima est quod sensus est potentia passiva, secunda quod omnis sensus dupliciter est, quia aut potentia aut actu, et sic agit de sensu in generali in prima parte»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 10, p. 107; cf. *ibid.*, p. 107, alla nota 18-19: «Aliam divisionem proposuit Thomas (...)».

² ADAMO, *In De An.*, II, f. 37^v, n. 12: «Consequenter cum dicit, «Quoniam sentire» (417a 9-10), exsequitur secundam partem prius introductam, quae dividitur in tres partes, in quarum prima ostendit quod sensus est potentia et actu. In secunda, ibi, «Primum quidem» (417a 14), ostendit cuiusmodi actu. In tertia, ut ibi, «Dividendum autem» (417a 21), ostendit quot modis est sensus potentia et quot modis actu»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 10, p. 108, 37-44: «Deinde cum dicit: *Habet autem dubitationem* etc. (417a 2), determinat veritatem circa propositum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod sensus sit in potencia; secundo quod quandoque est in actu, ibi: *Quoniam autem sentire* (417a 9); tercio ostendit quomodo sensus educatur de potencia in actum, ut ibi: *Dividendum autem* etc. (417a 21)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova* cit., p. 107 e p. 110.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 11, p. 110, 1-9: «*Dividendum autem* etc. (417a 21). Postquam Philosophus ostendit sensum esse in potencia et in actu, nunc intendit ostendere quomodo educatur de potencia in actum. Et dividitur in partes duas: in prima distinguit potenciam et actum et ostendit quomodo diversimode aliquid educatur de potencia in actum, utens exemplo intellectu; in secunda parte ostendit propositum circa sensum, ibi: *Sensitivi autem* etc. (417b 16)»; cf.

distinto la *potentia* e l'*actus*, e aver evidenziato in che modo qualcosa risulta dalla *potentia* all'*actus* rispetto allo *sciens*, Aristotele applica, o adegua, ciò che aveva detto dello *sciens*, o dell'*intellectus*, al *sensus*, corrispondentemente al capoverso 416b 16¹. Del resto, è qui che le due *divisiones* sembrerebbero ricongiungersi, ma siccome né Adamo né l'Anonimo né Tommaso seguono la comprensione logicizzante della *definitio* del *sensus* in generale, per loro Aristotele, dopo aver adattato ciò che aveva detto dello *sciens* al *sensus*, e dopo aver evidenziato la *differentia* tra il *sensus* e l'*intellectus*, alle linee 417b 19, riepiloga le cose dette relativamente al *sensus* in generale².

(*Sent.*417a 21). Pertanto, secondo l'interpretazione dei *magistri* e di Tommaso, ma anche di Alberto Magno³, dal capoverso 417b 16, Aristotele applica la *divisio* delle nozioni di *potentia* introdotta alle linee 417a 21 allo studio del dinamismo che caratterizza la *potentia sensitiva*⁴. Come detto, per spiegare la *divisio* aristotelica, i *magistri* introducono la distinzione del commento averroiano all'ottavo libro della *Physica*⁵, secondo cui la *potentia* si dice in due modi: 1) ossia come quella che appartiene alla *res* in quanto è *generata*, cioè collocata nel *genus* della *substantia*, e perciò stesso adatta a ricevere gli altri *praedicamenta*; 2) e come quella che appartiene alla *res* a cui

ADAMO, *In De An.*, II, 6, nn. 16-17: «Consequenter cum dicit, «Dividendum autem» (417a 21), determinat quot modis dicitur sensus actus et quot modis potentia (...). In secunda, ut ibi: «Sensitivi quidem» (417b 16), determinat quod similiter est circa sensum»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 12, p. 135; cf. *Translatio nova*, p. 110 e p. 114.

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 12, p. 114, 1-5: «*Sensitivi autem prima* etc. (417b 16). Postquam Philosophus determinavit potentiam et actum et ostendit quomodo aliquid de potencia in actum exeat circa intellectum, quod dixerat de intellectu adaptat ad sensum»; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 37^v, n. 27: «Iam dedit Auctor differentiam actus et potentiae circa scientiam. Hic determinat similiter esse circa sensum (...).»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 12, p. 135, 20-27: «Deinde sequitur pars illa in qua applicat ad propositum, dicens quod sicut potentia dicitur dupliciter, similiter sensus (...), ut ibi: *Sensitivi autem* etc. (417b 16); in secunda assignat differentiam inter potentiam sciendi (...) et potentiam sentiendi (...), ut ibi: *Differt autem* (417b 19-20); in tertia recapitulat, ut ibi: *Nunc autem tantum sit diffinitum* etc. (417b 29)».

² Si noti dunque che, dal punto di vista esegetico, le *divisio textus* attestano sia la presenza di un approccio di carattere teorizzante, e confessionale, come quello paventato da Mauricio Narvàez, sia la presenza di un approccio più attento a quella che si ritiene l'articolazione effettiva del *textus*. Ciononostante, si deve procedere con cautela: quella che propongo è infatti una semplice schematizzazione, perché, considerando la *divisio* di Riccardo da un altro punto di vista, si possono evidenziare degli elementi di forte continuità con la *Vetus*.

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 3, p. 100, 10 ss.: «Volentes autem adaptare ea quae dicta sunt, ad potentiam sensitivam, dicendum, quod *mutatio potentiae sensitivae ad primam perfectionem ipsius est a generante (...)*».

⁴ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 417a 21-30, p. 280: «Dividendum autem et de potencia et actu est. Nunc autem simpliciter dicemus de ipsis. Est enim sic sciens aliquis, sicut si dicamus hominem scientem quoniam homo scientium est et habentium scientiam. Ets autem sicut iam dicimus scientem habentem gramaticam. Uterque autem horum non eodem modo possibilis est. Set hic quidem quoniam genus huiusmodi et materia est. Ille autem quid volens possibilis considerare, nisi aliquid prohibeat exterius; iam autem considerans cum actu sit, et proprie sciens est»; cf. *Translatio nova*, p. 110.

⁵ Cf. AVERROÈ, *Commentarium magnum in Physica* cit., VIII, 32, ff. 370^r-371^v.

ineriscono le *qualitates praedicamentalia*, e può esercitarle *in actu*, a meno che non sussista un qualche impedimento. Ora, la prima, dice l'Andaluso, che inerisce alla *res* in ragione della sua propria *natura*, e che necessita di un *agens extrinsecus* per risultare *in actu*, è la *potentia essentiali*; la seconda, invece, che inerisce alla *res* munita della *qualitas praedicamentalis*, e che non necessita di un *agens extrinsecus* per essere *in actu*, è la *potentia accidentalis*. Dunque, quando Aristotele divide l'*aliquis sciens* in quanto *homo*, e in quanto *grammaticus*, si deve leggere il primo *sciens* in quanto è *in potentia essentiali* (1), e il secondo, in quanto è *in potentia accidentalis* (2)¹.

D'altra parte, alcuni dei *magistri*, e lo stesso Tommaso, non impiegano soltanto la *divisio averroiana* per interpretare la *divisio aristotelica*, ma distinguono una *potentia primo modo* e una *potentia secundo modo*, relazionandole anche ai significati di *actus*². La *potentia primo modo* è dunque la *potentia naturalis* o *potencia pura*, che appartiene a ciò che ha la *natura* adatta per acquisire l'*habitus* della *sciencia* (i), mentre la *potentia secundo modo* è l'*habitus*, che appartiene a ciò che è già *sciens*, ma che non esercita *in actu* la *sciencia* (ii), e che corrisponde dunque all'*actus primus*, introdotto da Aristotele all'inizio del secondo libro *De anima*. Infine, l'*actus secundus*, o anche *actus tantum*, non corrisponde a nessuna delle due *potentiae* divise (iii), ma si rapporta alla prima come alla *potentia remota*, mentre alla seconda come *potencia propinqua*³.

(*Sent.*417b 16-19). Dunque, spiegano gli interpreti, armati dei loro variegati strumenti concettuali, come la *potentia* dello *sciens* è duplice, così anche la *potentia* del *sentiens* è duplice. In

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, p. 340: «Dicit igitur quod potentia quaedam est essentialis sive remota sive prima (...). Quaedam autem est potentia secunda vel propinqua sive accidentalis, ut habens scientiam non actu considerans dicitur esse sciens in potentia»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, 6, n. 18: «Primo dividit potentiam, dicens quod uno modo dicitur potentia sicut puer est in potentia sciens, et haec est potentia essentialis. Alio modo dicitur potentia sicut habens iam scientiam aut grammaticam, non tamen considerans, dicitur sciens, et haec est potentia accidentalis»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 11, p. 282, 20-25: «(...) et dividit scire potentia sive scientem in potentia, dicens quod sciens in potentia est dupliciter: uno modo sicut ille qui est de genere scientium, set non habet adhuc scientiam, ut puer; et hec est potentia prima sive potentia essentialis; alio modo dicitur sciens in potentia sicut ille qui iam habet scientiam in habitu, non tamen in actu considerans (...); et hec est potentia secunda sive accidentalis, quoniam ad hoc ut talis actu considerans <sit>, non oportet nisi remove prohibens (...)».

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 11, p. 111, 30-54: «Manifestum est autem quod *uterque horum* dicitur sciens ex eo quod aliquid potest, sed *non eodem modo* uterque est potens ad sciendum, set primus quidem dicitur potens quia *est genus huiusmodi et materia*, id est quia habet naturalem potentiam ad scientiam, sicut materia ad formam; secundus autem, scilicet qui habet habitum scientie, dicitur potens quia cum vult potest *considerare*, nisi aliquid extrinsecum per accidens impediat (...); tercius autem, qui iam considerat, est in actu et iste est qui proprie et perfecte scit ea quae sunt alicuius artis (...). Horum igitur trium, ultimus est in actum tantum, primus est in potentia tantum, secundus autem in actu respectu primi et in potentia respectu tercii».

³ Divisione, quest'ultima, preferita dall'Anonimo di Bazán; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 136, 30-45.

effetti, il *sentiens*, anteriore alla *mutatio* del *generans* che lo produce, è in *potentia primo modo* all'esercizio attuale del *sensus* (1i), mentre una volta che è *generatus*, il *sentiens* è in *potentia secundo modo* (2ii), ed è già in grado di *sentire*, analogamente allo *sciens* che era in *potentia secundo modo* al *considerare* che, in ultima analisi, coincide con il *sentire in actu* (iii)¹.

Nonostante le analogie, esiste però una *differentia*, secondo Aristotele, tra lo *sciens* e il *sentiens*, e tra il *sentire* e la *sciencia*, e cioè che il *sensus* necessita comunque della presenza dei *sensibilia extrinseca*, per pervenire all'*actus secundus*, mentre l'*intellectus* può passare dall'*actus primus* all'*actus secundus* quando vuole; e questo perché il *sensus* verte sui *singularia*, mentre la *sciencia* sugli *universalia* che, 'in un certo senso', sono presenti nell'anima²:

Causa autem est quoniam singularium qui secundum actum sensus, sciencia autem universalium; hec enim in ipsa quodam modo sunt anima. Unde intelligere in ipsa est cum velit, sentire autem non est in ipsa: necessarium autem est esse sensibile³.

(*Quaest. Not.*). È proprio considerando lo statuto ontologico degli *intelligibilia* e dei *sensibilia* che, in questo punto del suo *Commentarium*⁴, Averroè perviene alla posizione di quella che è interpretata dai *magistri* e da Alberto Magno come la *quaestio* di un *motor extrinsecus*, per l'attuazione del *sensus*, analogo all'*intellectus agens* per l'*intellectus*. Un problema, questo, di cui, come detto, l'Aquinate non

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., II, pp. 342-343; cf. ADAMO, *In De An.* cit., II, f. 37, n. 27; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 12, p. 142, 205-15; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, p. 286, 160-163; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 3, p. 100, 10-34; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 12, p. 114, 11-25.

² Cf. ID., *Sententia*, p. 344, 210-25; cf. ADAMO, *In De An.*, n. 29; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 143, 231-35; cf. ANONYMI, *Lectura*, p. 287, 175-95; cf. ALBERTO, *De anima*, p. 100, 34-40; cf. ID., *Sententia*, p. 115, 38-46.

³ Aristotele, *Translatio nova*, 417b 22-26, p. 114; cf. anche *Translatio Micheli scoti*, p. 219, 1-5: «Et causa in hoc est, quod sensus in actu comprehendit particularia, sciencia autem universalia, quasi essent in ipsa anima. Et ideo homo potest intelligere cum voluerit, sed non sentire, quia indiget sensato».

⁴ L'Andaluso spiega il *quasi* introducendo la nozione di *intentio*; AVERROÈ, *Commentarium*, II, 60, p. 220: «Et dixit: et iste quasi sunt in anima, quia post declarabit quod ea que sunt de prima perfectione in intellectu quasi sensibilia de prima perfectione sensus, scilicet in hoc quod ambo movent, sunt intentiones ymaginabiles, et iste sunt universales potentia, licet non actu». La stessa nozione alla base della posizione della *quaestio* del *sensus agens*; cf. *ibid.*, p. 221, 40-45: «Et potest aliquid dicere quod sensibilia non movent sensus illo modo quo existunt extra animam; movent enim sensus secundum quod sunt intentiones, cum in materia non sint intentiones in actu, sed in potentia»; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 3, p. 101, 29-30 ss.: «Sed forte obiciet aliquis, quod cum sensorum species non moveant sensum secundum esse materiale, quod habent in sensibili re extra, sed potius secundum quod est intentio spiritualis in sensu recepta, oportet, quod habeant motorem unum, qui in omnibus est causa est illius esse spiritualis (...)»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 65, p. 212: «Queritur utrum sit dare aliquid agens unum quod faciat ista sensibilia de esse materiali quod habent sub esse spirituali et intencionali».

sembra preoccuparsi, così come, viceversa, molti dei *magistri* non sembrano invece preoccuparsi della spiegazione dell'enunciazione aristotelica secondo cui il *sensus* verte sui *singularia*, mentre l'*intellectus* sugli *universalia*. In effetti, per loro, questa sezione del *textus*, collocata alle linee 417b 16-19, rappresenta soltanto una *pars incidens*, mentre la vera *intentio* di Aristotele è quella di evidenziare che il *sensus* è una *potentia passiva* in certo modo simile, ma comunque radicalmente diversa, dall'*intellectus*¹. Di conseguenza, per alcuni dei *magistri* è di gran lunga più vitale domandarsi se il *sensus* sia una *potentia passiva*, piuttosto che spiegare l'enunciazione aristotelica²: una questione, quest'ultima, dalla cui *solutio*, come è chiaro all'Anonimo di Gauthier, ma soprattutto all'Anonimo di Bernardini, dipende logicamente anche la *solutio* alla *quaestio* del *sensus agens* sollevata da Averroè, e complicata dai *theologi*, così come dagli altri interpreti di Aristotele, tra cui forse Roberto Grossatesta, e quasi sicuramente Riccardo Rufo, che brandisce le sue argomentazioni di teoria della luce, in seguito rigorosamente confutate, nel suo processo di verifica della «sententia Peripateticorum», da Alberto Magno³.

Di tutta questa vicenda rimangono, come detto, ben poche tracce nella *Sententia* dell'Aquinate. In effetti, Tommaso si colloca al di là della barricata, oltre gli anni 50' del Duecento. Con questo, non ignora assolutamente la *quaestio* del *sensus agens*, ma per lui, in generale, è soltanto uno degli argomenti utili, forse a partire dal modello della *Summa de creaturis* di Alberto, a evidenziare l'ammissione necessaria di un *intellectus agens*⁴. Di conseguenza, in un modo che potremmo paragonare a quello dell'Anonimo di Bazán, o, per altri versi, dello stesso Alberto Magno⁵, l'Aquinate

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, p. 344: «Ne credatur esse omnimoda similitudo inter haec [*scil.* il *sensus* e l'*intellectus*], incidenter subiungit differentiam, dicens quod obiecta sensuum sunt extra»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 11, p. 287, 175: «Set quia non est omnino similitudo, ideo sequitur pars incidens in qua assignat differentiam inter sentiens in potencia et sciens in potencia secundo modo (...)».

² Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 10, q. 3, p. 276: «Hoc habito dubitatur postea utrum sensus sit potentia passiva?»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 64, p. 209: «Quaeritur de virtute sensitiva, et primo in communi, utrum virtus sensitiva sit virtus passiva»; cf. *ibid.*, p. 211, q. 64, ad. 1: «Et hoc solvit questionem sequentem».

³ Sulla trattazione della *quaestio* nei diversi autori e in Alberto; cf. BERNARDINI, *La passività del senso nei commenti alla Vetus* cit., pp. 246-254.

⁴ ALBERTO, *De homine* cit., 2, 2, q. 1, arg. 1, p. 400: «Sicut enim se habet species sensibilis ad sensum in eo quod perficit ipsum, ita se habet species intelligibilis ad intellectum (...); sed species sensibilis seipsam potest facere in sensu sine omni alio agente (...); ergo species intelligibilis seipsam faciet in intellectu possibili sine omni alio agente (...)»; cf. TOMMASO, *Prima pars Summae theologiae* cit., q. 79, a. 3, ad. 1, p. 264: «Sicut enim se habet sensum ad sensibilia, ita se habet intellectus noster ad intelligibilia. Sed quia sensus est in potentia ad sensibilia non ponitur sensum agens (...). Ergo (...) videtur quod non debet poni intellectus agens, sed possibilis tantum».

⁵ ANONYMI, *Super II-III*, II, 12, p. 143, 239-242 e p. 144, 262-271; cf. anche ALBERTO, *De anima*, II, 3, 3, p. 100, 40-45: «Huius autem causa est, quia, (...) singularium secundum actum est sensum, hoc est sensus secundum actum,

ritiene più urgente spiegare le due dichiarazioni aristoteliche considerate sopra, e cioè: a) perché il *sensus* è dei *singularia*, mentre la *sciencia* degli *universalia*; b) e ancora in che modo («quodam modo»), secondo la *vera sententia* di Aristotele, gli *universalia* sono nell'anima.

(b). La seconda *quaestio* viene risolta attingendo a delle *auctoritates* aristotelizzanti, ma più propriamente alle conoscenze che formano parte di un bagaglio consolidato a disposizione dell'interprete. In effetti, come l'Anonimo di Bazán aveva autonomamente distinto una duplice considerazione dell'universale, cioè in quanto *forma* e in quanto *ratio cognoscendi*, e quindi concluso, senza netti riferimenti ai *libri* del Filosofo, che l'universale esiste nell'anima solo come *ratio cognoscendi* e non come *forma*¹, così Tommaso sembrerebbe distinguere i due stati dell'universale, in accordo alla sua formazione personale, e alla sua propria concezione avicennizzante. Infatti, spiega l'Aquinate, la *natura communis*, in quanto soggiace alla *intentio universalitatis*, può essere nella *materia naturalis*, con le *condiciones individuantes*, e in questo senso non è nell'anima, oppure nell'*intellectus*, che applica alla *natura communis* la *intentio universalitatis*, astraendola dalla *materia individualis* (cf. *supra*, 1b)².

(a). Analizzare questa seconda spiegazione tommasiana è allora forse di cruciale importanza anche per capire il tenore, e la modalità, della spiegazione della prima dichiarazione di Aristotele («*sensus est singularium, sciencia universalium*»). In effetti, diversamente dall'Anonimo di Bazán, che aveva aperto il *notandum*, per sciogliere un'apparente contraddizione con ciò che Aristotele aveva sostenuto alla fine del primo libro degli *Analytica posteriora*, cioè che il *sensus* verte sugli *universalia*, Tommaso vuole semplicemente spiegare, senz'altro termine di paragone, o apparente contraddizione autoritativa, la *sententia* di Aristotele³. Se dunque l'Anonimo di Bazán si era limitato a chiarire che, se concepiamo il *sensus* in quanto è una certa *potentia*, cioè in quanto la vista non conosce semplicemente questo *album* e questo *nigrum*, ma il *color simpliciter*, allora secondo una

qui est sentire est singularium, quae singularia sunt per materiam individuata, sine cuius presentia forma sensibilis nullo modo apprehenditur. *Scientia autem* est eorum quae actu *universalia* sunt et haec sunt abstracta non solum a materia praesentia, sed etiam ab omnibus quae accidunt forma secundum quod est in materia individuata»; cf. anche *ibid.*, 50-65.

¹ ANONYMI, *Sententia super II-III* cit., p. 143: «Et notandum est quod universale potest dupliciter considerari: aut in quantum forma, aut in quantum ratio cognoscendi; si in quantum forma, sic non est apud animam; si in quantum ratio cognoscendi, sic est apud animam». Cf. anche *ibid.*, l'apparato delle fonti di Bazán alla nota 239.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 12, p. 115, 97-99: «Universale potest accipere dupliciter: uno modo potest dici universale ipsa natura communis prout subiacet intentioni universalitatis, alio modo secundum se»; cf. AVICENNA, *Liber de Philosophia Prima*, V, I, p. 228; cf. anche *ibid.*, V, 2, pp. 244-245.

³ Cf. ANONYMI, *Sententia super II-III* cit., p. 144, 261-262: «Et quia dixit Aristoteles in fine primi Posteriorum quod *sensus* est *universalium*, hic autem dicit quod *sensus* est *singularium*, ideo notandum quod *sensus* possumus considerare dupliciter, aut quantum ad eius operationes, aut in quantum est quaedam potentia».

certa estensione possiamo dire che il *sensus* conosce gli *universalia*, e quindi che non esiste una reale contraddizione tra le *auctoritates* del Filosofo, Tommaso fa altro, provandosi in una determinazione dello statuto della *cognitio* del *sensus* e dell'*intellectus*, mediante un'argomentazione *propter quid*:

Sensus est virtus in organo corporali, intellectus vero est virtus immaterialis que non est actus alicuius organi corporalis. Unumquodque autem recipitur in aliquo per modum <ipsius et non per modum> sui. Cognitio autem omnis fit per hoc quod cognito est aliquo modo in cognoscente, scilicet secundum similitudinem; nam cognoscens in actu est ipsum cognitum in actu. Oportet igitur quod sensus corporaliter recipiat similitudinem rei que sentitur, intellectus autem recipit similitudinem eius quod intelligitur incorporaliter et immaterialiter¹.

Per capire perché il *sensus* verte sui *singularia* mentre la *sciencia* sugli *universalia*, si deve sapere («sciendum est»), che ciò deriva dallo statuto fisico-ontologico delle due *potentiae* dell'anima. Infatti, il *sensus* è una *virtus* in un organo corporeo, mentre l'*intellectus* è una *virtus immaterialis* che non è *actus* di nessun organo corporeo. E siccome, come sostengono anche i *magistri artium* e Alberto², per distinguere i diversi modi dell'*abstractio* delle *potentiae apprehensivae*, o per chiarire lo statuto ontologico del *sensus*, ciascuna *res* è ricevuta nel *recipiens* al modo del *recipiens*, e non al modo del *receptus*; e ancora, poiché ogni *cognitio* si produce quando il *cognitum* è in certo modo nel *cognoscens*, ossia secondo una *similitudo*, - posizione, questa, necessaria secondo la *sententia* aristotelica, per non incorrere negli *errores* degli *antiqui philosophi* e di Platone, come sostengono specialmente Alberto e Tommaso nell'interpretazione del primo libro del *De anima* (cf. *supra*, 1f) -, è necessario che il *sensus* riceva *corporaliter* la sua *similitudo* della *res* percepita, mentre l'*intellectus* «incorporaliter et immaterialiter».

Ora, con questo l'Aquinate non intende dire che il *sensus* debba ricevere il *sensibilis* con la *materia*, ma che debba ricevere *materialiter* la *similitudo* per essere in atto uno e identico col

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 12, q. 1, p. 115, 70-83.

² Si noti, come rileva Antoine Gauthier, che l'assioma deriva in ultima analisi non solo dal *Liber de causis*, ma anche dalla *Consolatio* boeziana nella sua particolarizzazione alla *cognitio*. Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 4, p. 101, 62-66: «Dicimus igitur, quod omne apprehendere est accipere formam apprehensi, non secundum esse, quod habet in eo quod apprehenditur, sed secundum quod est intentio ipsius et species, sub qua aliqua sensibilis vel intellectualis notitia apprehensi habetur»; cf. tuttavia per chiarire lo statuto della conoscenza sensibile; cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars Undecima, q. 2, pp. 435-436: «(...) quia omne receptum est in recipiente per modum recipientis (...)»; cf. *Les Auctoritates Aristotelis* cit., p. 232, n. 12: «Quicquid recipitur ab alio recipitur per modum rei accipientis et non receptae»; cf. da ultimo TOMMASO, *Sententia* cit., p. 115, alla nota 74-76; cf. BOEZIO, *De consolatione Philosophiae* 5, 4, [PL 63, 579-868], ed. C. Moreschini (*De consolatione philosophiae, Opuscula theologica*), München - Leipzig 2000, p. 145, 25: «Omne enim quod cognoscitur, non secundum sui vim, sed secundum cognoscentium potius comprehenditur facultatem».

*sensibilis*¹. Dunque, ricevere *materialiter* la *similitudo* vuol dire percepire il *sensibilis* non assolto dalle *condiciones individuantes* di cui dispone nella realtà, in linea con ciò che insegnano in particolare l'Anonimo di Bernardini e Alberto Magno sul *modus abstractionis* del *sensus*. In effetti, la *noticia sensibilis*, secondo l'Anonimo *magister*, è quella per cui la *forma* della *res* viene appresa «ad presentiam materie», ma soprattutto che non può mai essere assolta delle condizioni della materia:

Unde sciendum quod uno modo apprehenditur forma ad presenciam materie cum appendicis materie, et sic apprehendit virtus sensitiva particularis, unde non apprehendit nisi presente materia. Alio modo apprehenditur forma sine presenciam materie extra; non tamen absolvitur ab appendicis materie (...), et sic apprehendit virtus ymaginativa. Tercio modo intelligitur aliqua forma intelligibilis que non cadit in sensu, numquam tamen apprehenditur sine sensibus (...), et ista apprehensio non est sine quadam collactione, et debetur virtuti estimative (...). Quarto modo apprehenditur forma denudata ab omnibus appendicis materie, et sic apprehendit intellectus, et ista est suprema apprehensio².

Infatti, tutti i modi dell'*apprehensio* delle *potentiae sensitivae* implicano, in qualche misura, anche minima, come nel caso dell'*aestimativa*, il commercio, o con la *praesentia* della *materia*, o con le appendici e le condizioni individuanti dell'*apprehensus*. Viceversa, l'ultimo *modus abstractionis*, quello dell'*intellectus*, non implica alcun commercio materiale dell'*apprehensus*. L'*intellectus* denuda e assolve completamente la *forma* da qualsiasi condizione e appendice della *materia*, realizzando così quella che l'Anonimo *magister* chiama la «suprema apprehensio».

Quando dunque l'Aquinate richiama la dottrina dell'*individuatio* della *natura communis* si sta certamente muovendo a suo modo e in accordo ai principi alla base della sua ontologia, ma senza far altro che ribadire le interpretazioni già stabilite e consolidate, di fatto, dai *magistri artium*:

Individuatio autem nature communis in rebus corporalibus et materialibus est ex materia corporali sub determinatis dimensionibus contenta; universale autem est per abstractionem ab huiusmodi materia et materialibus condicionibus individuantibus. Manifestum est igitur quod similitudo rei recepta in sensu rapresentat rem secundum quod est singularis, recepta autem in intellectu representat rem secundum rationem universalis nature. Et inde est quod sensus cognoscit singularia, intellectus vero universalialia; et horum sunt sciencie³.

¹ Cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 425b 25-26, p. 177: «Sensibilis autem actus et sensus idem est et unus, esse autem ipsorum non idem; dico autem ut sonus secundum actum et auditus secundum actum (...)».

² ANONYMI, *Quaestiones* cit., q. 64, sol., p. 210, 38-54; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 4, pp. 101-102.

³ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 115, 83-94.

Se dunque il *sensus*, in quanto cioè è affisso a un organo corporeo, e dunque per sua stessa *natura*, deve ricevere la *similitudo* della *res recepta* «corporaliter», e l'«individuatō» della *natura communis* nelle *res corporales e materialis* è contenuta, in ragione della *materia* corporea, «sub determinatis dimensionibus», allora dovrà riceverla in quanto rappresenta la *res* «secundum quod est singularis», ossia, come diceva l'Anonimo di Bernardini, seguito da Alberto, «cum appendicis materie». Viceversa, l'*intellectus* che, per come legge Tommaso *ex circumstantia litterae* le linee 429a 24-27¹, non può esercitare la sua *operatio*, se non in quanto 'non è connesso' a un organo corporeo, assolverà, astraendola, la *natura communis* dalle *condiciones individuantes* della *materia*, rappresentando la *res recepta* «secundum rationem universalis». Ed ecco allora il *sensus* della *sententia* aristotelica, secondo cui il *sensus* conosce i *singularia* e la *sciencia*, che rimonta all'*intellectus*, gli *universalia*.

(-). L'argomentazione dello *sciendum* tommasiano è allora densa e complicata di tanti elementi assiomatici aristotelici e aristotelizzanti. Per onorare lo studio e le ricerche di René-Antoine Gauthier, diremo ragionevolmente che l'Aquinate sta interpretando *ex aristarcho*, servendosi di conoscenze che rimontano alla tradizione tardo-platonizzante di Boezio, o alla tradizione araba, entrambe recettrici dell'*axioma* secondo cui tutto ciò che è ricevuto nel ricevente è ricevuto al modo del ricevente. Eppure, a mio avviso, il procedimento interpretativo dell'Aquinate si iscrive, volente o nolente, in un'altra tradizione: quella dei *magistri artium* e di Alberto, che distinguono i *modus abstractionis* al fine di corrispondere adeguatamente alla *quaestio* del *sensum agens* di Averroè. Di conseguenza, non volendo comunque «dedurre il certo dall'incerto», poiché non sosterrò mai che Tommaso riprenda l'uno o l'altro dei *magistri*, o intenda rispondere ad Alberto Magno (infatti, non esistono prove per formulare una simile ipotesi)², comunque noterò che, non a caso, ma proprio in quanto è immerso nel suo contesto storico, anche senza volerlo, la spiegazione dell'Aquinate tronca alla radice qualsiasi possibilità di porre il problema di un *motor extrinsecus*, sia esso o no la *lux*, piuttosto che una qualche oscura, come nota Alberto Magno, «virtus animae»³. Se infatti, come argomentavano l'Anonimo di Gauthier e l'Anonimo di Bernardini, il *sensus* non deve depurare dalle *condiciones individuantes* della *materia* la sua *similitudo* perché si produca la sensazione, - che è la *conclusio* a cui perviene Tommaso

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 1, p. 204, [190-221], 207-221: «Manifestum est enim quod potencia anime que est actus alicuius organi conformatur illi organo sicut actus susceptibili (...); similiter enim empediretur visio colorum sive potencia visiva haberet colorem determinatum sive pupilla (...). Et ideo subdit quod *nullum est* organum intellective partis, sicut est sensitive»; cf. *Translatio nova* cit., p. 201: «Unde neque misceri est rationabile ipsum corpori: qualis enim aliquis utique fiet aut calidus aut frigidus, si organum aliquod erit, sicut sensitivo; nunc autem nullum est».

² Cf. J. DOIG, *Aquinas' Philosophical Commentary on the Ethics* cit., *passim*.

³ ALBERTO, *De anima*, II, 3, 6, p. 106, 82-85: «Opinio autem secunda est multo probabilior, licet pauci modernorum teneant eam; erat enim illa Platonis et etiam Augustini et multorum aliorum magnorum virorum. Tamen sine praeiudicio aut ego non intelligo eos, aut ipsi falsum dixerunt».

-, allora non occorrerà che si dia un qualche *sensus agens* depurante, come nel caso dell'*apprehensio* dell'*intellectus*¹. Dunque, l'Aquinate è, lo voglia o no, immerso nella sua tradizione commentaria; e lo è tanto che potremmo, per assurdo, completare le sue interpretazioni con quelle dei *magistri* e di Alberto Magno²! D'altra parte, restando a ciò che possiamo osservare con relativa probabilità, è chiaro che la spiegazione tommasiana si serve tanto di conoscenze autoritative, e di suggestioni proprie, che di principi ricavati direttamente dal *De anima* aristotelico. In conclusione, è allora più ragionevole dire che l'esegesi di Tommaso è tanto originale, quanto fedele ad Aristotele, esattamente come dimostra di esserlo quella di Alberto e dei *magistri*.

q) *Homerum ex Aristarcho: la dubitatio averroiana relativa alla comprehensio delle intentiones individuales*

45. Sciendum est igitur quod ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens primo requiritur quod accadat ei quod est per se sensibile (...), secundo requiritur quod sit apprehensum a senciente (...). Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potencia cognoscitiva sencientis, et hec quidem vel est *alius sensus*, vel est *intellectus*, vel *vis cogitativa* aut *vis estimativa*³.

Come è stato osservato in precedenza, non sono soltanto le *translationes* del *textus* aristotelico a determinare la comparsa di *dubia* e di *quaestiones* che finiscono per caratterizzare significativamente l'esegesi dei commentatori del secolo XIII, ma è anche, in special modo, il *Commentarium* di Averroè a sollevare dei problemi che attirano l'attenzione dell'interprete, nonostante la *littera* dell'*auctor* sia di per sé chiara e semplice da spiegare. È il caso dell'interpretazione delle linee 418a 7-26, in cui,

¹ ANONYMI, *Quaestiones*, q. 64, ad. 1, p. 211, 60-70: «Non est simile de intelligibili respectu intellectus et de sensibili respectu sensus (...): non enim debet species sensibilis depurari a condicionibus materialibus, ad hoc ut fiat sensu, et ideo non oportet dare sensum agentem depurantem sicut intellectum agentem. Et hoc solvit questionem sequentem»; cf. BERNARDINI, *Introduzione*, in ID., *Quaestiones* cit., p. LXXXIII: «Dal momento che la *spceis* recepita dall'organo sensoriale non ha natura universale, ma conserva un qualche rapporto con le condizioni materiali di individuazione, non c'è dunque alcuna necessità di porre un 'senso agente'. Il senso è quindi, aristotelicamente, puramente passivo, responsabile della ricezione di una forma che si moltiplica nel mezzo e giunge nella sua natura spirituale, o intenzionale, all'organo»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, q. 4, arg. 4 e ad. 4, p. 279; cf. *ibid.*, III, 2, q. 4, ad. 1 contr., p. 468.

² Si deve dunque negare fermamente l'esistenza degli *stage* di James Doig. Lo *stage* in quanto tale rischia di collocare l'interpretazione di Tommaso in una specie di 'punto di arrivo dottrinale' non meglio identificabile nel materiale empirico, per cui le interpretazioni di Alberto e dei *magistri* sarebbero come 'preparatorie'. Ma non è questo né lo spirito né il metodo di un'analisi comparativa: le relazioni che dobbiamo rintracciare nel materiale hanno un valore di carattere puramente orientativo e funzionale all'obiettivo della nostra analisi.

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 13, p. 120, 160-175 ss.

secondo la comprensione dei *magistri artium* e dell'Aquinate, dopo aver trattato del *sensus* in generale, Aristotele passa a trattarne in maniera contratta e *in speciali*, partendo dagli *obiecta* della *potentia sensitiva*: i *sensibilia*. In effetti, l'esegesi di questa sezione delle *translationes latinae* del *De anima* non desta di per sé alcuna particolare apprensione da parte dei *magistri*. Tutti loro distinguono e specificano, in maniera paragonabile e significativamente in linea con la *littera* del Filosofo, i tre modi in cui si dicono i *sensibilia*, ossia due *per se*, i *sensibilia propria* e i *sensibilia communia*, e uno *per accidens*. Ma le principali aporie e *dubitationes*, ad esclusione del problema della *deceptio* sui *sensibilia propria* sollevato da Rufo sulla base di una serie di fatti di esperienza¹, provengono nuovamente dal *Commentarium* dell'Andaluso. Se, infatti, argomenta Averroè, i *sensibilia per accidens* sono percepiti insieme ai *sensibilia propria*, come i *sensibilia comunia*, in quanto capita di percepire la *figura*, il *numerus*, il *motus* e la *quies* in congiunzione con il sensibile, qualcuno potrà domandare perché mai i *sensibilia per accidens* non siano stati enumerati da Aristotele tra i *sensibilia per se*. E ancora, se i *sensibilia per accidens*, che concernono le proprietà e gli accidenti individuali dei dati della sensibilità, coincidono con i *sensibilia communia*, anche le *intentiones individuales* saranno comuni alla percezione di tutti i *sensus*, e non saranno più percepite *per accidens*².

Sorgono dunque due ordini di problemi tra i commentatori latini: quelli relativi alla chiarificazione dello statuto gnoseologico dei *sensibilia communia*, e alla loro distinzione essenziale dai *sensibilia per accidens*³, e quelli relativi alla *comprehensio* delle *intentiones individuales*, che

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars quinta, p. 347, 281-282: «Dubitatur autem de hoc quod dicit quod non contigit sensum proprium, ut visum, errare circa colorem iudicando»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 68b, p. 220, 10-15: «Queritur utrum sensus particularis erret. Videtur quod sic quia aliquando visus diudicat rubeum esse aurum, cum tamen non sit. Item, febricitans dicit dulce esse amarum. Item, tactus errat circa sensum obiecto (...)»; cf. anche GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.*, 2, in RICCARDO, *Sententia*, II, p. 346, alla nota 175: «Queritur de sensibili proprio. Et dicit Aristoteles quod non contigit errare sensum proprium circa proprium sensibile»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 418a 11-13, p. 294: «Dico autem proprium quod non contigit altero sensu senti, et circa quod non contigit errare».

² Il Commentatore introduce il *dubium*, spiegando le linee 418a 20-25, in cui Aristotele determina i *sensibilia per accidens*; cf. AVERROÈ, *Commentarium* cit., II, 65, p. 227, 15-25: «Et dixit: accidit enim quod album quod sentitur sit istud. Idest, et dicimus quod ista comprehensio est per accidens quia non sentimus per visum quod illud est Socrates nisi secundum quod est coloratum et coloratum illud esse Socratem est per accidens secundum quod est coloratum. Sed potest aliquis dicere quod similiter accidit ei figura numerata ista in eis que sunt sensibilia essentialiter? Quoniam, si fuerunt numerata quia sunt communia, similiter etiam intentiones individuorum sunt communes omni sensibus».

³ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., II, p. 350, 263-365: «Dubitatur autem de hoc quod manifestat sensibilia aliqua esse sensibilia per accidens, eo quod sensus nihil patitur ab his sic. Videtur enim quod eadem ratione sensibilia communia sunt sensibilia per accidens»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 7, f. 38^r, [nn. 11-13], n. 11: «Notanda est consequenter quaedam quaestio quam querit Commentator, quomodo scilicet sensibilia communia non sunt sensibilia per accidens sicut et alia quae sunt subiecta sensibilibus propriis (...)»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 12, [qq. 2-3], pp. 300-302; cf. anche

sono legate alla percezione dei *sensibilia per accidens*¹. Ora, secondo Adamo di Buckfield, solidale con Averroè, i *sensibilia communia* si distinguono dai *sensibilia per accidens* per due motivi: 1) la connessione primaria con i *sensibilia propria*; 2) e il fatto che, in ultima analisi, anche i *sensibilia communia* sono *sensibilia propria*, perché corrispondono alla funzione conoscitiva di un'altra facoltà sensibile che fa capo ai cinque sensi: il *sensus communis*². Nonostante la sicurezza di Adamo nel riprendere la *solutio* averroiana, continua però a rimanere problematica la *comprehensio* dei *sensibilia per accidens* e delle *intentiones individuales* che, talvolta, accompagnano la percezione dei *sensibilia*. Secondo l'Andaluso, infatti, la loro *comprehensio* non si spiega con il ricorso al *sensus communis*, ma necessita di un'azione del *sensus communis*, e anche di tirare in campo il concorso di più *sensus*, come nel caso delle azioni con cui il *medicus* percepisce lo stato di salute e la vita del paziente. Ma in realtà neanche questo sembra essere sufficiente al Commentatore, che deve introdurre un'altra *potentia sensitiva* deputata alla *comprehensio* delle *differentiae* degli *individua* in quanto sono

ANONYMI, *Quaestiones*, II, qq. 66-67b, pp. 215-220: «Queritur de sensibili communi, et primo in communi utrum sensibile commune sciatur a sensu particulari proprio (...). Queritur utrum sensibilia communia sciatur per se vel secundum accidens (...) quaeritur per quam naturam sciatur a sensibus particularibus»; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 5, p. 104: «Ista autem sensata communia dicuntur per-se-sensata, secundum quod per se opponitur ad id quod est per accidens (...)»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, II, 13, p. 119, 73-74: «Dubitatur autem hic de distinctione sensibilium communium a sensibilibus per accidens». Si noti che Alberto Magno è tuttavia abbastanza insofferente e, ricercando la *brevitas*, dopo aver esposto la sua spiegazione, preferisce tralasciare gli errori relativi alla distinzione dei sensibili; cf. *ibid.*, p. 104, 26-28: «Secundum autem hanc doctrinam facile cognoscitur distinctio sensibilium, quae secundum quorundam malam doctrinam valde est immanifesta, sed errores talium transimus brevitatis causa, cui studemus».

¹ Il problema della *comprehensio* delle *intentiones individuales* e dei *sensibilia per accidens*, e in dettaglio quello dell'individuazione delle *potentiae cognitivae* adeguate alla loro conoscenza, è tutto averroiano: dopo aver spiegato che i *sensibilia communia* sono propri del *sensus communis*, l'Andaluso cerca di stabilire a quale facoltà sensibile ricondurre le *intentiones individuales*; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 65, p. 228, 30-50: «Et etiam sensibilia communia (...) sunt propria senui communi (...), et comprehensio intentionis individui non, licet sit actio sensus communis; et ideo pluries indiget in comprehensione intentionis individui ut pluribus uno sensu, ut utuntur Medici, in sciendo vitam eius quod existimatur habere superpositionem venarum, pluribus uno sensu. Tamen videtur quod ista actio est sensus communis non secundum quod est sensus communis, sed secundum quod est sensu alicuius animalis, v. g. animalis intelligentis. Iste igitur est etiam alius modus modorum secundum accidens, scilicet quod accidit sensibus comprehendere differentias individuorum (secundum quod sunt individua) non secundum quod sunt simplices, sed secundum quod sunt sensus humani; et precipuae differentias substantiales; videtur enim quod comprehensio intentionum individualium substantiarum, de quibus intellectus considerat, sit propria sensibus hominis. Et debes scire quod comprehensio intentionis individui est sensuum, et comprehensio intentionis universalis est intellectus (...)»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, 7, f. 38^r, n. 10: «Et est notandum quod vult super hoc Commentator quoniam sensus simul cum suo sensibili comprehendit intentionem individua vel intentionem huiusmodi hominis individualis et huiusmodi equi individualis, et sic de aliis decem praedicamentis, sed hoc videtur esse proprium sensibus hominis»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 13, pp. 120-122.

² Cf. *ibid.*, nn. 12-13.

individua, e in dettaglio delle loro *differentiae substantiales*. In breve, sembra trattarsi dell'introduzione della *vis cogitativa* la quale, da ultimo, non va, specifica l'Andaluso, assolutamente confusa con l'*intellectus* e la *comprehensio* delle *intentiones universales*. Ma Averroè non è granché esplicito e, non avendo escluso un'azione del *sensus communis*, rischia di ridurre i *sensibilia per accidens* ai *sensibilia per se*. Di qui la preoccupazione, in Alberto Magno¹, ma soprattutto in Tommaso, - che, come gli altri *magistri*, non ritengono affatto che i *sensibilia communia* siano percepiti *per se* dal *sensus communis* -, di determinare *qua ratione*, ma soprattutto con quale *potentia cognoscitiva*, siano percepiti i *sensibilia per accidens* e le *intentiones individuales*². Il Teutonico risponde all'incertezza richiamando la dottrina avicenniana dei *gradus abstractionis*³, in accordo a cui sono in particolar modo l'*aestimativa* e la *cogitativa* ad apprendere le *intentiones individuales* legate ai *sensibilia*. Tommaso, viceversa, sente la necessità di chiarire in modo dettagliato il ruolo di ciascuna delle facoltà che rimontano alla *potentia sensitiva* nella ricezione dei *sensibilia per accidens*, ma anche lui, in ultima analisi, ricorre alle fonti autorevoli della dottrina aristotelica in voga nel suo tempo, ossia, come ha evidenziato Bernardo Bazán, essenzialmente Avicenna, rispetto alla tematizzazione della *potentia aestimativa*, e Averroè, nella caratterizzazione delle funzioni deputate alla *vis cogitativa* che appartiene soltanto agli animali intelligenti⁴.

In conclusione, sulla base della comparazione dei testimoni presi in considerazione, il modo in cui Tommaso interpreta Aristotele sembrerebbe essere *ex aristarcho*, benché, dal punto di vista contenutistico, è necessario ricordare che sia i *magistri* sia Alberto sia Tommaso presentano delle dottrine delle facoltà apprensive dei sensi radicalmente diverse da quella di Averroè. In effetti, né per gli uni né per gli altri, la *vis cogitativa* coincide con quell'*intellectus passibilis* che, secondo l'Andaluso, garantisce la *continuatio* con gli *intellectus agens e recipiens* separati, né è, ovviamente, ciò in grazia di cui l'*homo* differisce dagli altri *animalia*⁵: questo, infatti, nella comprensione della dottrina aristotelica dei commentatori latini, è l'*intellectus*, che è la *forma* e la *substantia* dell'*homo*.

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 5, p. 104, 14-23: «*Sed secundum accidens sensibile est, quod propriam essentiam in sensum non imprimit (...), sed cum sensibili proprio et communi accipitur, et non sine aestimatione vel cogitatione, sicut sunt intentiones, de quibus in tertio gradu abstractionis diximus (...)*».

² TOMMASO, *Sententia* cit., p. 120, 170-75: «*Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sencientis, et hec quidem vel est alius sensus, vel est intellectus, vel vis cogitativa aut vis aestimativa*».

³ Sulla dottrina dei *gradus apprehensionis* considerata in precedenza; cf. AVICENNA, *Liber de anima seu sextus de naturalibus I-II-III*, II, 2, ed. Van Riet, pp. 114-130.

⁴ Cf. BAZÁN, *Introduction* cit., in Anonymi, *Sententia super II-III*, pp. 65*-66*.

⁵ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 20, p. 449; cf. anche *ibid.*, p. 454, 313-316: «*Et per istum intellectum quem vocavit Aristoteles passibilem diversantur homines (...). Et per istum intellectum differt homo ab aliis animalibus; et si non, tunc necesse esset ut continuatio intellectus agentis et recipientis cum animalibus esset, eodem modo. Intellectus*

(*Div.text.*). Come detto, non c'è una grande differenza nella comprensione dell'articolazione della *littera* aristotelica. Ma, per tutti i commentatori, dopo aver affrontato la trattazione del *sensus* in generale, e aver soprattutto chiarito lo statuto passivo della *potentia sensitiva*, Aristotele discende alla trattazione speciale del *sensus*¹, in base alla metodologia prestabilita: poiché infatti gli *obiecta*, come dice Tommaso, sono *previa* in relazione alle *potencie*, è necessario determinare in primo luogo i *sensibilia*, per pervenire alla determinazione essenziale delle *potentiae sensitivae* dell'anima. Punto, quest'ultimo, aproblematico e ribadito da quasi tutti i *magistri*, e in special modo da Adamo di Buckfield, costantemente interessato a delineare e a chiarire il *processus Aristotelis*².

La trattazione delle linee 418a7-26, si divide pertanto, da Riccardo Rufo in poi, essenzialmente in due *partes*³. Nella prima, che va dal capoverso 418a 7 al capoverso 418a 11, Aristotele divide i diversi modi in cui si dicono i *sensibilia*, che sono in totale *tres*: cioè due modi *per se* e un modo *per accidens*. Nella seconda *pars*, invece, il Filosofo passa a evidenziare i *membra* della

quidem operativus differt a speculativo per diversitatem preparationis existentis in hoc intellectu. His igitur declaratis revertamur ad nostrum (...); cf. sulla *vis cogitativa* anche lo studio di R. TAYLOR, *Introduction*, in ID., *Long commentary on the De anima of Aristotle*, Yale 2009, pp. liii-lv e lxix-lxxvi.

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, Pars quinta, p. 345, 250: «Dicendum autem secundum unumquemque sensuum» (418a 7). Hic intendit de sensu contracto sive in speciali. Et dividitur haec pars in duas, in quarum prima determinat de sensibilibus (...); cf. ADAMO, *In De An.*, II, 7, f. 38^r, n. 1: «In parte praecedenti determinatum est de sensu in communi. In hac parte intendit de unoquoque sensu in particulari»; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 13, p. 149, 1-5: «In parte precedenti Aristoteles determinavit de sensu in communi assignando proprietates convenientes cuilibet sensui. In hac vero parte Aristoteles exequitur de unoquoque sensu in speciali»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 12, p. 294, cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 13, p. 118, 1-2 e 15-17: «Postquam Philosophus ostendit quomodo se habet sensus ad sensibilia, incipit determinare de sensibili et de sensu (...). Dicit ergo quod ante quam determinetur de sensu quid sit, oportet primo dicere de sensibilibus secundum unumquemque sensum, quia obiecta sunt previa potenciis».

² ADAMO, *In De An.* cit., 7, n. 1: «Et procedit sic: Primo dat intentionem et modum procedendi circa ipsam, dicens quod determinandum est de unoquoque sensu in speciali. Modum procedendi dat, et est quod primo determinandum est de ipsis sensibilibus quae sunt obiecti, sicut habitum est supra, et hoc quia innata est nobis via a notioribus et certioribus nobis ad notiora et certiora naturae, et ipsa sensibilia sunt nobis notiora et certiora quam sint sensus»; cf. ANONYMI, *Lectura* cit., p. 294, 1-5: «Et observat modum procedendi quem superius tetigit, scilicet quod prius de sensibilibus determinat et post de sensibus».

³ RICCARDO, *Sententia*, II, p. 346: «Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima ponit divisionem sensibilis. In secunda declarat membra divisionis, ut ibi: «Dico autem proprium» (418a 11)»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, 7, n. 4: «In prima parte sic procedit: Primo determinat quot modis est sensibile. Secundo unumquemque modum notificat»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, p. 118, 10-15: «Circa primum duo facit: primo ponit divisionem sensibilibus; secundo exponit membra divisionis, ibi: *Dico autem proprium quidem*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 418a 7-11, p. 294: «Dicendum autem est secundum unumquemque sensuum de sensibilibus. Dicitur autem sensibile tripliciter, quorum duo quidem per se dicimus sentire, unum autem secundum accidens; duum autem aliud quidem proprium est uniuscuiusque sensus, aliud vero commune omnium»; cf. ID., *Translatio nova*, p. 118.

divisio, e secondo alcuni dei *magistri*, questa *pars* si può dividere ulteriormente in tre *partes*¹. Nella prima, compresa tra le linee 418a 11-17, lo Stagirita evidenzerebbe il *sensibile per se* che è il *proprium*²; nella seconda, compresa tra le linee 418a 17-20, il *sensibile per se* che è il *commune*³; e nella terza, infine, il *sensibile per accidens*⁴.

(*Sent.*). La *sententia* dei *magistri artium*, di Alberto e di Tommaso è estremamente precisa nella chiarificazione del *textus*⁵. Aristotelicamente, si dicono *sensibilia per se* sia i *sensibilia propria*, ossia quelli a cui non accade che siano percepiti da un altro *sensus*, se non quello innato e adatto a riceverne l'azione, - come per esempio il colore per la vista, il suono per l'udito e l'umore per il gusto -, sia i *sensibilia communia* che, pur non essendo appropriati a un particolare *sensus*, ma essendo invece comuni a tutti, non possono non essere percepiti dal *sensus* che insieme ai *sensibilia propria*; e questi sono il *motus*, la *quies*, il *numerus*, la *figura* e la *magnitudo*, vale a dire le proprietà inseparabili dai *sensibilia propria* e costitutive della loro percezione.

Infine, *sensibilia per accidens* si dicono quelli che capita di percepire con gli altri *sensibilia*, ma che, di per sé, non hanno la capacità di impressionare la potenza ricettiva del *sensus*, come per esempio, spiega Aristotele, se il bianco è figlio di Dario, che sia figlio di Dario è percepito accidentalmente del bianco di cui si ha invece la sensazione *per se*. D'altra parte, nonostante la competenza delle *sententiae* e delle *expositio textus*, l'ultima distinzione, cioè quella relativa ai

¹ Si noti che l'Aquinate non pone esplicitamente questa *divisio* del *textus*, ma la *sententia* evidenzia questo tipo di comprensione del *textus*; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 346, 265-70: «Sequitur pars in qua declarat membra dividenda, et secundum quod sunt tria membra dividitur haec pars in tres partes, in quarum prima declarat sensibile quod est proprium; secundo, sensibile per se quod est commune; in tertia, sensibile per accidens»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 12, p. 295, 20-25: «Et dividitur in tres: primo explanat de per se sensibili proprio; secundo de per se sensibili communi; tercio de sensibili per accidens; secundum facit ibi: *Communia quidem* (418a 17); tercius ibi: *Secundum autem accidens* (418a 20)»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 13, pp. 118-119.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 418a 11-17, p. 294: «Dico autem proprium quod non contigit altero sensu sentiri, et circa quod non contigit errare. Ut visus coloris et auditus soni et gustus humoris; tactus autem plures habet differencias, set in unaquaque iudicat de hiis et non decipitur; quoniam color est, neque quoniam sonus. Set quid est coloratum, aut ubi, aut quid est sonans, aut ubi. Huiusmodi quidem igitur dicuntur propria unuscuiusque»; cf. *Translatio nova*, p. 118.

³ *Ibid.*, 418a 17-20: «Communia quidem sunt motus, quies, numerus, figura, magnitudo; huiusmodi enim neque uni sensui sunt propria, set communia omnibus. Tactus enim motus quidam est sensibilis et visus».

⁴ *Ibid.*, 418a 20-25: «Secundum autem accidens dicitur sensibile, ut si album sit Diarri filius. Secundum accidens enim hoc sentitur, unde nichil patitur, secundum quod huiusmodi est, a sensibili. Sensibilium autem secundum se propria proprie sunt sensibilia et ad que substantia apta nata est unuscuiusque sensus».

⁵ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 346-350; cf. ADAMO, *In De An.* cit., nn. 5-8; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 13, pp. 150-153; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 12, pp. 295-296; cf. ALBERTO, *De anima* cit., pp. 103-104; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 13, pp. 118-119.

sensibilia per accidens, viene fortemente problematizzata da una *quaestio* sollevata da Averroè¹: se infatti i *sensibilia per accidens* sono, come detto, concomitanti alla percezione dei *sensibilia propria* analogamente ai *sensibilia communia*, perché non enumerarli tra i *sensibilia communia*, e dunque tra i *sensibilia per se*? Ma Averroè vede anche il corollario di questa opzione, e cioè che, una volta enumerati i *sensibilia per accidens* tra i *sensibilia communia*, anche le *intentiones individuales* saranno *communes* a tutti i *sensus*. Di conseguenza, dal *Commentarium* di Averroè, derivano almeno due *notanda* o, come nel caso di Tommaso, due *dubitationes* da chiarire: i) la prima concerne i *sensibilia communia* e la loro *distinctio* dai *sensibilia per accidens*; ii) la seconda, invece, riguarda la *comprehensio* delle *intentiones individuales* e, da ultimo, dei *sensibilia per accidens*, se i *sensibilia per accidens* coincidono in larga parte con delle *intentiones* apprese insieme con i *sensibilia*².

(*Dub.i*). L'Aquinate prende anzitutto in considerazione le argomentazioni risolutive di certi *quidam* non specificati. Come ha evidenziato René-Antoine Gauthier, nella *Praefatio* dell'*Editio leonina*, si tratta di Averroè. Una prova ulteriore è rappresentata dal *notandum* relativo alla medesima *quaestio*, collocato nella *Sententia* di Adamo di Buckfield, che risolve *dupliciter* la *quaestio* averroiana, sintetizzando le due *rationes* del *Commentarium*:

Et solvit [*scil.* Commentator] dupliciter. Tum quia sensibilia communia magis necessario sunt coniuncta sensibilibus propriis quam illa intentio individualis. Necesse enim album esse in magnitudine; non autem necesse est eum esse in Diarii filio. Tum quia «sensibilia communia sunt propria sensui communi» sicut propria sensibus propriis, unde sicut sensibilia quamvis primo sentiantur a sensibus propriis et secundario a sensu communi, non propter hoc dicuntur per accidens sentiri a sensu communi (...), similiter nec e converso³.

La *prima ratio* con cui si dimostra che i *sensibilia communia* non coincidono con i *sensibilia per accidens* è che i *sensibilia communia* in realtà sono dei *sensibilia propria*, perché, in ultima analisi,

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 65, p. 227: «Cum declaravit duos modos sensibilium per se, scilicet priorum et communium, incepit delcarare tertium modum, qui est sensibilis per accidens. Et dixit: *Accidentaliter autem dicitur in re quod est sensibilis* (...). Deinde dedit exemplum. Et dixit: *album enim quod est Socrates non sentitur nisi accidentaliter*. Idest, iudicare enim quod illud album est Socrates est sentire per accidens. Deinde dedit causam. Et dixit: *accidit enim quod album quod sentitur sit istud* (...). Sed potest aliquis dicere quod similiter accidit ei figura et numerus et motus et quies. Quomodo igitur fuerunt numerata ista in eis que sunt sensibilia essentialiter?».

² Cf. ADAMO, *In De An.* cit., f. 38, nn. 10-13: «Et est notandum quod vult super hoc Commentator quoniam sensus (...) comprehendit intentionem individuale (...). Notanda est consequenter quedam quaestio quam querit Commentator (...); cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 13, p. 119: «Dubitatur hic de distinctione sensibilium communium a sensibilibus per accidens»; cf. *ibid.*, p. 120: «(...) restat videndum qua ratione dicatur aliquod sensibile per accidens».

³ *Id.*, *In De An.*, nn. 12-13.

sono *propria* del *sensus communis*, analogamente a come i *sensibilia propria* sono *propria* a ciascuno dei cinque *sensus* («quemadmodum ista sunt propria unicuique sensuum»). La *secunda ratio*, invece, è che i *sensibilia propria* non possono essere senza i *sensibilia communia*, mentre possono essere senza i *sensibilia per accidens*¹. In altre parole, i *sensibilia communia* sono connessi con maggiore necessità ai *sensibilia propria* delle *intentiones individuales*, come spiega Adamo.

Ora, per l'Aquinate, come per altri dei *magistri*, ambedue le argomentazioni sono incompetenti. La *prima* perché il *sensus communis* non ha un *obiectum proprium*, ma è la *potentia* in cui terminano le *inmutationes* di tutti i *sensus*; inoltre, ammettere che i *sensibilia communia* siano *propria* del *sensus communis* produce una serie di conseguenze inammissibili, e cioè che i *sensibilia communia* siano identici ai *sensibilia propria*, e quindi che non siano più *communia* a tutti i *sensus*, come mettono in luce i *magistri artium*²; e ancora, come chiarisce Tommaso, che, poiché i *sensus* interni, come il *sensus communis*, percepiscono indirettamente e *per accidens* ciò che percepiscono i singoli *sensus*, i *sensibilia communia* rimarrebbero comunque dei *sensibilia per accidens*, in base alla soluzione di Averroè. D'altra parte, anche la *secunda ratio* è incompetente, perché non qualsiasi differenza del *subiectum* della *qualitas sensibilis* produce una differenza nel *sensus*, ma soltanto le differenze che hanno una relazione *per se* con il *sensus* (cf. *supra*, 2p)³.

Pertanto, secondo l'Aquinate, si deve spiegare la *distinctio* dei *sensibilia communia* in maniera diversa da quella dell'Andaluso, e cioè secondo la dottrina dell'*inmutatio* elaborata da Alberto Magno per spiegare la distinzione fondamentale dei *sensibilia per se* e dei *sensibilia per accidens*. In effetti,

¹ Sulle due *rationes* si vedano anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 65, pp. 227-228, 25-30: «Et possumus dicere in hoc duos sermones, quorum unus est quod ista communicatio magis videtur esse necessaria in esse priorum sensibilium, v. g. quantitatis. Color enim non denudatur ab eo, et similiter calor et frigus, que appropriantur tacuit; color autem non est necesse ut sit in Socrate aut Platone, neque necessitate propinqua neque remota. Et etiam sensibilia communia, ut declarabitur, sunt propria sensui communi (quemadmodum ista sunt propria unicuique sensus)»; e cf. anche TOMMASO, *Sententia*, II, 13, p. 119, 82-90: «Dicuntur igitur quidam quod huiusmodi sensibilia communia non sunt sensibilia per accidens propter duas rationes: primo quidem quia (...) sunt propria sensui communi (...); secundo quia sensibilia propria non possunt esse sine sensibilibus communibus (...)».

² Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 119, 92-95: «Sensus enim communis est quedam potentia ad quam terminantur inmutationes omnium sensuum (...); unde impossibile est quod sensus communis habeat aliquod proprium obiectum quod non sit obiectum sensus proprii (...)»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 12, q. 2, pp. 300-301; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 67b, arg. contr., p. 218: «Si sensus communis esset causa quare visus apprehendit magnitudinem, tunc cum sensus communis apprehendat sensibilia alia diversorum generum sicut sonum et odorem, tunc sensus visus apprehendit sonum et colorem per naturam sensus communis, quod est impossibile. Item, si illa natura communis esset sensus communis, tunc dato quod unus sensus particularis, tantum apprehendat sensibilia communia, ita quod non alius, non lateret diversitas sensibilium communium ad propria, quia per virtutem sensus communis discerneret inter ea, quod est impossibile».

³ Cf. *ibid.*, p. 120, 105-125.

come per Alberto si dicono *per se* i *sensibilia* che, per propria natura ed essenza sono *causa* dell'*inmutatio* del *sensus*, in virtù della *communicatio* della natura tra il *proprium agens* e il *proprium patiens*, oppure in virtù del modo in cui sono immediatamente (*statim*) ricevute dal *sensus*, così, per Tommaso, si dice *sensibile per se* tutto ciò che fa differenza rispetto all'*inmutatio* del *sensus*, o in virtù del fatto che l'*agens* e il *patiens* condividono la medesima *species*, o in virtù del modo dell'azione dell'*agens* sul *patiens*¹. E poiché il modo dell'azione non ha una relazione determinata come quella della *species* dell'*agens* e del *patiens*, i *sensibilia communia* non corrispondono a un *sensus* singolare, ma rimangono comuni a più *sensus*.

(Dub.ii). I *sensibilia communia*, allora, pur non essendo *sensibilia propria*, sono *sensibilia per se* e non *per accidens*. D'altra parte, se i *sensibilia per accidens* e i *sensibilia communia* non coincidono, allora i *sensibilia per accidens* non saranno *communia* a tutti i *sensus*; e dunque, rimane da capire quale *potentia sensitiva* sia in grado di conoscere i *sensibilia per accidens*. Come detto, la soluzione di Averroè non è così trasparente²: è escluso che sia il *sensus communis* a percepire le *intentiones individuales*, ma al contempo non si rinuncia ad ammetterne l'azione. Del resto, l'Andaluso, ricorrendo a un fatto d'esperienza, vale a dire l'atto con cui il *medicus* si accerta della *vita* del paziente, aggiunge che, per la percezione dei *sensibili per accidens*, è necessario il concorso simultaneo di più sensi singolari. Infine, è soltanto il *sensus* dell'uomo, *animal intelligens*, a percepire

¹ Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 103, 1-30: «Quando autem dicimus per se sentiri aliquod sensibile (...), hoc est quod per propriam naturam et essentiam causa est inmutationis sensus, eo quod ipsum est, quod essentialiter habet inferre passionem sensui. Diximus enim, quod sensus generaliter est potentia passiva et sentire generaliter pati; diximus enim (...) quod non quodcumque agens infert passionem cuicumque patienti, sed oportet esse communicationem naturae inter proprium agens et proprium patiens, et tunc dicemus, quod illus est essenziale sensibile, quod suam propriam essentiam vel intentionem essentiae depingit in sensus organo. Haec autem duo. Cum enim omnes formae sensibiles sint etiam formae *situales* et quae habent quantitatem (...), statim perpenditur, quod color in oculo non recipitur sine quantitate et his quae sunt quantitate annexa essentialiter (...); cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 120, 125-55: «Sentire consistit in quodam pati et alterari (...), quicquid igitur facit differentiam in ipsa passione vel alteratione sensus habet per se habitudinem ad sensum dicitur sensibile per se (...). Differentiam autem circa *inmutationem* sensus potest aliquid facere dupliciter. Uno modo quantum ad ipsam speciem agentis, et sic faciunt differentiam circa inmutationem sensus sensibilia per se (...). Quedam vero alia faciunt differentiam in transmutatione sensuum (...) quantum ad modum actionis: qualitates enim sensibiles movent sensum corporaliter et *situalliter* (...); et hoc modo faciunt (...) differentiam sensibilia communia».

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 65, p. 228, 32-47: «Et comprehensio intentionis individui non, licet sit actio sensus communis; et ideo pluries indiget in comprehensione intentionis individui uti pluribus uno sensu, ut utuntur Medici, in sciendo vitam eius quod existimatur habere superpositionem venarum, pluribus uno sensu. Tamen videtur quod ista actio (...) est sensus alicuius animalis, v. g. animalis intelligentis. Iste igitur est etiam alius modus modorum secundum accidens, scilicet quod accidit sensibus comprehendere *differentias individuorum* (*secundum quod sunt individua*) non secundum quod sunt sensus simplices, sed (...) humani; et precipue *differentias substantiales*; videtur enim quod *comprehensio intentionum individualium substantiarum*, de quibus intellectus considerat, *est propria sensibus hominis*».

le *intentiones* degli *individui* in quanto *individui* e le loro *differentiae substantiales*, e questo in virtù di una facoltà che, beninteso, non è *intellectiva* (l'*intellectus*, infatti, comprende le *intentiones universales*), ma *sensitiva*, perché si colloca a livello della percezione della *intentio individualis*¹. Ora, l'unica *potentia sensitiva* che corrisponde a questa descrizione è l'averroiana *vis cogitativa*, deputata alla *distinctio* della *intentio individualis* dalla *forma ymaginata*, e alla separazione (*scil.* «*expoliatio*») da tutte le proprietà congiunte ad esse dai *sensibilia communia* e *propria*². Di conseguenza, il Commentatore ritiene, in ultima analisi, che i *sensibilia per accidens* siano oggetto di più facoltà conoscitive, senza scegliere distintamente quale, e in che caso.

(*Not.*). Lo *sciendum* dell'Aquinate si potrebbe dunque leggere come uno sforzo per stabilire con precisione quale *potentia cognitiva*, tra le tante evocate da Averroè, e secondo quale fattispecie, è deputata alla *cognitio* dei *sensibilia per accidens* e delle *intentiones individuales*. Ora, come ha sottolineato Bernardo Bazán, Aristotele non ha effettivamente mai chiarito quale *potentia cognitiva* conosca *per se* i *sensibilia per accidens*³. D'altro canto, se sono *sensibilia per accidens*, saranno anche percepiti *per accidens* dalle *potentiae sensitivae*; altrimenti, non sarebbero affatto *per accidens*, ma *per se*. Di conseguenza, la soluzione di Tommaso non può, *eo ipso*, che basarsi sulle fonti e sui *commentatores* autorevoli del Filosofo, e in quanto tale non può neanche essere una risposta meramente fedele al dettato aristotelico, ma deve includere una componente confessionale.

Dunque, secondo l'Aquinate, poiché i *sensibilia per accidens* devono essere *per accidens*, e quindi percepiti in concomitanza con qualcosa che è *sensibile per se*, e devono essere *sensibilia*, e

¹ Cf. *ibid.*, p. 228, 45-50: «Et debes scire quod *comprehensio intentionis individui est sensuum*, et *comprehensio intentionis universalis est intellectus*, et universalitas et individualitas comprehenduntur per intellectum, scilicet diffinitio universalis et individui». I corsivi sono miei.

² Cf. *id.*, *Commentarium*, II, 63, p. 225: «Et cum dixit: *sed in colorato quid est et ubi est, et in audito quid est et ubi est*, non intendebat quod sensus comprehendit essentias rerum, sicut quidam existimaverunt; hoc enim est alterius potentie, que dicitur intellectus; sed intebat quod *sensus*, cum hoc quod comprehendunt sua sensibilia propria, *comprehendunt intentiones individuales diversas in generibus et in speciebus; comprehendunt igitur intentionem huius hominis individualis, et intentionem huius equi individualis, et universaliter intentionem uniuscuiusque decem predicamentorum individualium*. Et hoc videtur esse *proprium sensibus hominis* (...). Et ista intentio individualis est illa quam distinguit *virtus cogitativa* a forma ymaginata, et expoliat eam ab eis que fuerunt adiuncta cum ea ex istis sensibilibus communibus et propriis, et reponit in rememorativa». Per le altre caratteristiche della *virtus cogitativa*; cf. *ibid.*, III, 6, p. 415, 50-68; cf. *ibid.*, III, 20, p. 449, 173-175. I corsivi sono miei.

³ In dettaglio, l'Anonymous Bodley edito da Bernardo Bazán non tratta né della *vis cogitativa* né della *vis aestimativa*, e del resto, osserva lo studioso, questo è normale, perché Aristotele non le ha mai menzionate, né attribuito loro le funzioni di cui parlano Averroè e Avicenna, che sono le fonti principali di questa dottrina; cf. BAZÁN, *Introduction* cit., [pp. 64*-66*], p. 64*: «Ces deux sens internes ne retiendront pas beaucoup notre attention, car notre maître, tout en les signalant, ne s'est pas senti dans l'obligation de les expliquer vu qu'ils ne sont pas mentionnées par le texte d'Aristote».

dunque, *eo ipso*, percepiti dal *sentiens*, è necessario che siano conosciuti *per se* da una qualche *potentia cognoscitiva* del *sentiens*, pena il non essere percepiti *per accidens*¹; e quest'ultima *potentia*, aggiunge Tommaso, o è un *alius sensus* [A], o l'*intellectus* [B], o la *virtus cogitativa* [C], o la *virtus aestimativa* [D]. Ora, Averroè non si era deciso su quale delle facoltà tirate in campo puntare, e così neanche Tommaso punta su una sola facoltà. Dal suo punto di vista, infatti, la *potentia cognoscitiva* coinvolta dipende da quale *sensibile per accidens* è appreso dal *sentiens*.

[A] È un *alius sensus*, quando il *sensibile per accidens* è una *qualitas sensibilis* percepita *per accidens* da un *sensus* che percepisce una *qualitas sensibilis per se*. [B] È l'*intellectus*, quando il *sensibile per accidens* è qualcosa di *universale* appreso immediatamente (*scil.* «statim»), in concomitanza alla percezione di un *sensibile per se*. [C] È la *vis cogitativa*, quando il *sensibile per accidens* è appreso nel singolare, in quanto cioè è sussunto sotto la *natura communis*; [D] mentre è, viceversa, l'*aestimativa naturalis*, quando il *sensibile per accidens* è appreso nel singolare, senza che questo sia compreso sotto la *natura communis*².

Differentes tamen circa hoc se habet cogitativa et aestimativa: nam cogitativa apprehendit individuum ut existentem sub natura communi, quod contigit ei in quantum unitur intellective in eodem subiecto, unde cognoscit hominem prout est hic homo (...); aestimativa autem non apprehendit aliquod individuum secundum quod est sub natura communi, set solum secundum quod est terminus aut principium alicuius actionis vel passionis, sicut ovis cognoscit hunc agnum non in quantum est hic agnus, set in quantum est ab ea lactabilis (...): naturalis enim aestimativa datur animalibus ut per eam ordinentur in actiones (...) vel passiones prosequendas vel fugiendas³.

Come ha osservato Bernardo Bazán, l'*Aristoteles latinus* non ha mai parlato di *cogitativa*, né di *aestimativa* in questi termini. Di conseguenza, la tematizzazione dell'Aquinate di queste ultime due *potentiae* deriva per forza di cose da Averroè e da Avicenna. In effetti, come per Averroè la *vis cogitativa* è una *aliqua ratio*, che non distingue qualcosa se non *individualiter*, non *universaliter*, e tuttavia, come detto, carpandone le *differentiae substantiales*⁴, così per Tommaso la *cogitativa*

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 120, 164-175: «Sciendum est igitur quod ad hoc quod aliquid sit sensibile per accidens primo requiritur quod accidat ei quod est per se sensibile, sicut accidit albo esse hominem (...), secundo requiritur quod sit apprehensum a senciente: si enim aliquid accideret sensibili quod lateret sencientem, non diceretur per accidens sentiri. Oportet igitur quod per se cognoscatur ab aliqua alia potentia cognoscitiva sencientis, et hec quidem vel est alius sensus, vel intellectus, vel vis cogitativa aut vis aestimativa».

² Cf. *ibid.*, pp. 120-122, 175-205.

³ *Ibid.*, p. 122, 205-222.

⁴ AVERROÈ, *Commentarium*, III, 20, p. 449, 173-175: «Ista enim virtus est *aliqua ratio*, et actio eius nichil est aliud quam ponere intentionem forme ymaginationis cum suo individuo apud rememorationem, aut distinguere eam ab

apprende l'«individuum» in quanto esiste «sub natura communi». Allo stesso modo, come per Avicenna l'*aestimatio* apprende le *intentiones non sensibiles* delle *res*, e tuttavia non spoglia la *forma* dagli *accidentia* della *materia*, e la apprende quindi *particulariter*, vale a dire «stipatam accidentibus materie»¹, così per l'Aquinate l'*aestimativa* non apprende l'«individuum» in quanto è «sub natura communi», ma solo in quanto è il *terminus* o il *principium* di una certa azione o passione, come la pecora che si rappresenta l'agnello non in quanto è agnello, ma in quanto deve allattarlo. In effetti, secondo Avicenna, il primo modo in cui si produce l'*aestimatio* è attraverso le *cautelae naturales*:

Et per istas cautelas apprehendit aestimatio intentiones quae sunt commixtae cum sensibilibus de eo quod obest vel prodest; unde omnis ovis pavet lupum, etsi numquam viderit illum nec aliquid mali pertulerit ab illo (...)².

Queste *cautelae* fanno apprendere naturalmente all'*aestimatio* dell'animale le *intentiones* di ciò che giova o nuoce, senza che ne abbia mai fatto precedentemente esperienza, come dimostra il fatto che la pecora teme naturalmente il lupo, anche se non l'ha mai visto, e anche se non le ha arrecato alcun male. E allora, l'Aquinate spiega che, per mezzo della *aestimativa naturalis*, gli *animalia* vengono naturalmente ordinati alle azioni e alle passioni che devono naturalmente perseguire o fuggire.

(-). Risulta dunque chiaro che la *potentia cognoscitiva* deputata alla percezione *per se* dei *sensibilia per accidens* non è una sola, ma sono diverse, a seconda di quale *sensibile per accidens* sia appreso dal *senciens*: una *qualitas sensibilis* concomitante richiede un *alius sensus*, una *intentio universalis* irriflessa richiede l'*intellectus*, mentre la *comprehensio* averroiana delle *intentiones individuales* ha bisogno, alternativamente, del ricorso alla *cogitativa*, nell'uomo, e all'*aestimativa*, nell'animale. Ora, ho cercato di evidenziare, attraverso le fonti e la letteratura secondaria, che questa soluzione non può basarsi, come rimarca specialmente Bernardo Bazán, sull'*Aristoteles latinus*; di conseguenza, è ragionevole supporre che il modo in cui procede l'Aquinate sia qui *ex aristarcho*, e, sebbene Aristotele non affronti la *quaestio*, essendo i *sensibilia per accidens* percepiti *per accidens*, non è del tutto inverosimile che siano percepiti da un plesso di facoltà. D'altra parte, e procedendo comparativamente, anche Alberto Magno dimostra di riferirsi al terzo *gradus abstractionis*

eo apud formam et ymaginationem»; cf. anche *ibid.*, III, 6, p. 415: «Virtus enim cogitativa apud Aristotelem est virtus distinctiva individualis, scilicet quod non distinguit aliquid nisi individualiter, non universaliter». Il corsivo è mio.

¹ AVICENNA, *Liber de anima* cit., II, 2, p. 119, 20-25: «Ergo aestimatio apprehendit res materiatas et abstrahit eas a materia, sicut apprehendit etiam intentiones non sensibiles, quamvis sint materiatae. Ergo haec abstractio purior et vicinior est simplicitati quam duae primae, sed cum hoc tamen non exspoliatur formam hanc ab accidentibus materiae, eo quod particulariter apprehendit eius ad illam, et ligatam cum forma sensibili et stipatam accidentibus materiae et cum convenientia imaginationis in illa». I corsivi sono miei.

² ID., *Liber de anima* cit., IV, 3, pp. 38-39, 30-36.

avicenniano per spiegare l'*apprehensio* delle *intentiones individuales*¹; e dunque, è ragionevole concludere che Tommaso proceda in questo modo, e che il suo modo di interpretare la *sententia* aristotelica sia confessionale, ma non per questo totalmente soggettivo e ascientifico.

r) *Homerum ex modernis, Homerum ex argumentatione: la quaestio relativa alla necessitas del lumen nella visio dei colores*

46. Circa tertium vero sciendum est quod quidam dixerunt quod lumen necessarium est ad videndum ex parte ipsius coloris: dicunt enim quod color non habet virtutem ut moveat dyaphanum nisi per lumen, et huius signum dant quod ille qui est in obscuro videt ea que sunt in lumine, set non e converso (...). 47. Set tamen sciendum est quod differencia est inter virtutem perfectam et imperfectam: nam forma que est perfecte virtutis in agendo non solum potest inducere suam similitudinem in susceptibili, set potest etiam disponere paciens ut sit proprium eius susceptivum: quod quidem non potest farece cum fuerit imperfecte virtutis².

Dalle linee 418a 26-418b 26, Aristotele prende a trattare dei *sensibilia propria*, cominciando dal *sensus* della vista, e dal suo *obiectum*, ossia il *color*. A fare problema, per i *magistri*, per Alberto e per Tommaso, sono tanto la determinazione dello stesso, che viene definito dallo Stagirita sia come *visibile per se* sia, in modo apparentemente contrastante, come *non visibile* senza il *lumen*, quanto la determinazione del *diaphanus*, quanto infine la natura della *lux*, che non può coincidere né con quella di un *corpus*, né con quella di un *corpus* che si muove, come aveva sostenuto Empedocle³.

Ora, il primo *dubium*, che riguarda le presenti occorrenze di *sciendum*, viene sollevato, come accade di frequente, da Averroè, che riporta una difficile *expositio* di Avempace, secondo cui, sia su basi sperimentali sia su basi razionali, è possibile evidenziare che Aristotele non può aver sostenuto che il *color* sia *visibile per se*, dal momento che la *lux* è necessaria per vedere i *colores*, che infatti al buio non sono *visibiles* che in potenza. Perché siano attualmente *visibiles* è allora necessaria l'azione

¹ ALBERTO, *De anima*, II, 3, 4, pp. 101-102, 90-10: «Tertius autem gradus apprehensionis est, quo accipimus non tantum sensibilia, sed etiam *quasdam intentiones quae non imprimuntur sensibus*, sed tamen sine sensibilibus numquam nobis innotescunt, sicut esse socialem et amicum et delectabilem in convictu et affabilem et his contraria, quae quidem cum sensibilibus accipimus, et tamen eorum nullum sensibus imprimuntur. Et tale est, quod accipimus hunc esse filium Deonis et esse agnum vel hominem, aliud autem lupum vel leonem, secundum quod substantiales formae mediantibus sensibilibus et non separatae ab ipsis apprehenduntur. Et iste gradus propinquus est cognitioni et numquam est sine aestimatione et collatione»; cf. AVICENNA, *liber de anima* cit., II, 2, pp. 118-119.

² TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 130, 342-348 ss. e 366-375 ss.

³ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 418a 29-418b 3 e 418b 4-418b 26, p. 303; cf. ID., *Translatio nova* cit., p. 123; cf. ID., *Translatio Michaeli Scoti* cit., in Averroè, *Commentarium*, II, 67-69, pp. 230-236.

della *lux*, che muove i *colores* ad agire sul mezzo della *visio*, il *diaphanus*, la cui trasparenza permette alle *species sensibiles* dei *colores* di filtrare, attraverso il mezzo, sino all'organo della vista¹. Già nel *Commentarium* dell'Andaluso la determinazione del problema di Avempace diviene un'occasione cruciale per chiarire la reale *doctrina* di Aristotele sulla *visibilitas per se* del *color*, ma è con i *magistri artium*, e in particolare con Alberto e con Tommaso, che un *dubium*, sollevato di fatto molti secoli dopo la produzione aristotelica, viene a costituire uno strumento euristico irrinunciabile per determinare la *vera sententia* del Filosofo². D'altra parte, sia René-Antoine Gauthier sia Sten Ebbesen hanno già caratterizzato molto bene questo aspetto dell'esegesi dei commentatori medievali: una delle modalità più peculiari con cui si avvicinano ai testi aristotelici, è quella di instaurare dei confronti e delle analogie tra *opinioniones antiquae* e meno *antiquae*, confutando le quali è possibile comunque, e anzi con maggiore verità, conoscere la *sententia* di Aristotele. In quest'ottica, per citare Alberto, è opportuno considerare tutte le *sententiae* espresse su una *doctrina* dei Peripatetici, siano esse *antiquae* o *modernae*, per coglierne con maggiore consapevolezza la *veritas* («oportet autem subtilius intrare ad inquirendum de lumine et accipere sententias, quaecumque dictae sunt de ipso, ut verius sciatur natura eius»)³. Ed è così che l'interpretazione di Aristotele viene notevolmente complicata dalle dottrine di Agostino, dell'*Avicenna latinus*, e in particolar modo dalle teorie della luce sviluppate nella prima metà del secolo da Roberto Grossatesta e da Alessandro di Hales⁴. Risolvendo il problema sulla *visibilitas per se* dei *colores*, Riccardo Rufo è infatti il primo commentatore a leggere risolutamente

¹ AVERROÈ, *Commentarium*, II, 67, p. 231, 20-37: «Et Avempeche dubitavit in hac descriptione (...); lux autem necessaria est in videre quia colores in obscuro sunt in potentia, et ipsa facit eos in actu ut moveant diaffonum secundum quod diaffonum caret luce, aut illo quod fit a luce, scilicet colore. Et ista expositio est valde difficilis, secundum quod sonant eius verba»; cf. anche la risposta di Averroè, *ibid.*, pp. 232-233, 63-80: «Et ista est opinio Avempeche. Sed manifestum est per se quod lux necessaria est in colores essendo visibiles (...) quia dat diaffono formam qua recipit motum a coloribus (...). Aristoteles enim posuit principium quod color est visibilis per se (...)».

² Si noti che la *quaestio* è discussa praticamente da tutti i *magistri*, ad esclusione dell'Anonimo edito da Bernardo Bazán, troppo interessato a spiegare la *littera* di Aristotele, per poter perdere tempo con questioni teoriche; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 14, pp. 157-166. Viceversa; cf. RICCARDO RUFO, *Sententia*, II, Pars 6, pp. 353-54; cf. ADAMO, *In De An.*, Pars 8, f. 83^r, nn. 11-16; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 13, q. 2, p. 310; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, qq. 69-70, pp. 222-225; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 7, pp. 108-110.

³ Cf. ID., *De anima*, II, 3, 9, p. 111. Interessante notare il modo in cui Alberto, come rivendica Ruggero Bacone, si fa *auctor*, parlando, quasi come se fosse lui stesso Aristotele, dei «nostri predecessori»; cf. *ibid.*, II, 11, p. 116: «Haec igitur et similia sunt, quae de luce ab antecessoribus nostris dicta inveniuntur».

⁴ Su questo si veda il significativo contributo di Cecilia Panti; cf. C. PANTI, *I sensi nella luce dell'anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel secolo XIII*, in «Micrologus» 10 (2002), pp. 177-98; cf. anche sulla teoria della luce grossatestiana e il suo influsso; cf. ID., *La dottrina della luce nelle opere di Roberto Grossatesta*, in ROBERTO GROSSATESTA, *La luce*, Pisa 2011, pp. 1-34 e 36-43.

la *littera* aristotelica, attraverso la dottrina halesiana della *lux incorporata*¹. Nonostante l'interpretazione di Riccardo sia circostanziata e ragionevole, sia sul piano della *Translatio vetus*, sia su quello dell'*auctoritas* di Averroè, come ha evidenziato Jennifer Ottman, Adamo di Buckfield ne riconosce viceversa una sostanziale opposizione con l'interpretazione dell'Andaluso², mentre l'Anonimo di Gauthier e l'Anonimo di Bernardini sposano un approccio essenzialmente sincretistico, come quello a cui sembrano fare esito le spiegazioni argomentative del Teutonico e dell'Aquinate, che sintetizzano l'interpretazione averroiana con elementi apparentemente provenienti dalla stessa teoria dell'incorporazione³.

D'altra parte, lo stesso accade nella soluzione del *dubium* sulla natura della *lux* e del *lumen* che, nonostante sia stato già alimentato dai *magistri artium* tra gli anni 40' e 50' del Duecento, conosce con Alberto Magno, che rielabora nel *De anima* una *quaestio* determinata intorno al 1242, nella *Summa de creaturis*, una vera e propria fioritura⁴. In effetti, Alberto non discute soltanto gli *errores* di Empedocle e di Democrito, ma anche quello di alcuni *sectatores* del suo tempo, cioè Roberto Grossatesta e i sostenitori, a vario titolo, della *sententia* per cui la *lux* è un *corpus formalis* e *spiritualis* che si genera e si moltiplica continuamente nel *mundus*, a partire da un originario punto-luce adimensionato, causa della dimensionalità di tutti i *corpora*. E ancora, sono discusse le *sententiae* dei *theologi* che hanno concepito la *lux* come una *forma substantialis* e una *substantia spiritualis*, oltre all'*opinio*, identificata con quella di Avempace, secondo cui la *lux* consiste nell'*evidentia* o nella

¹ Cf. J. OTTMAN, *The light thesis*, in RICCARDO, *Sententia* cit., Oxford 2018, [pp. 141-155], pp. 141-142: «According to the light thesis, light is what enables sensible percepts to prompt apprehension in the senses, and moreover it is light that is responsible for the trasformation of sensibles from natural to spiritual or intentional being (...). Hales account of how incorporated light acquires spiritual actuality in virtue of external, separates light is much like Rufus' account of how colour is released in spiritual being»; cf. anche PANTI., *I sensi nella luce dell'anima* cit., pp. 183-194.

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, pp. 353-355 e in partic., p. 355, 445-46: «Quia illud quod intendit [Aristoteles] sequitur ex proximo dicto quasi illative (...), scilicet quod color est secundum actum lucis exterioris motivum lucidi, patet quod color non est visibile sine lumine exteriori»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, f. 38^r, n. 16: «Hoc tamen non videtur velle Commentator»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 13, q. 2, p. 310; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 69, sol., p. 223.

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 7, p. 111, 5-9: «Color lumen est ligatum materiae, et ideo movere non potest medium, nisi in actu illuminatum (...»); cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 130, 375-77: «Nam color nichil aliud est quam lux quedam *quodam modo* obscurata ex admixtione corporis opaci (...»); cf. ROBERTO GROSSATESTA, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, II, 5, ed. P. Rossi, Firenze 1981 (Corpus Medii Aevi, II), p. 395, 115: «Virtus enim visiva est lumen radians a spiritu visibili lucente, et causa coloris lumen est. Nichil enim est color nisi lumen incorporatum perspicuo»; cf. anche ID., *De colore. The Dimensions of Colour*, a c. di G. Dinkova-Bruun - G. Gasper, Toronto 2013, p. 16: «Color est lux incorporata perspicuo».

⁴ Cf. Adamo, *In De An.*, II, f. 38^v, nn. 32-34; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, qq. 71-73, pp. 227-234; cf. ALBERTO, *De homine* cit., 1.3.1, pp. 153-163; cf. ID., *De anima*, II, 3, capp. 9-12, pp. 111-117.

manifestatio dei *colores*¹. Ora, Tommaso accoglie tutti gli stimoli provenienti dalla *Summa de creaturis* e dal *De anima* del suo maestro, accentuando l'importanza delle *opiniones* più lontane da Aristotele, come quella del *De genesi ad litteram* di Agostino², per determinarne, da ultimo, la reale *sententia* sulla natura della *lux*. E allora, l'*error*, da qualsiasi parte derivi e da chiunque sia stato pronunciato, assume, anche nella *Sententia* dell'Aquinate, un ruolo essenziale nella determinazione della *veritas* e della *vera sententia* aristotelica.

Come è noto, sia per Alberto sia per Tommaso, la *lux* non è dunque né una *substantia corporea* né una *forma substantialis*, né una *substantia spiritualis*, né la semplice *evidentia* del *color*, ma una *qualitas* del *corpus luminosus*³, che procede dai *corpora caelestia*, attualizzando la penetrabilità e la

¹ Cf. ID., *De anima*, II, 9, p. 111, 18-30: «Sententiae autem de lumine valde differentes et multae sunt et reducuntur ad quinque. Quarum una antiqui Democriti fuit (...); qui dixit lumen esse corpus pervium, quod defluit continue a corpore luminoso. Aliam autem sententia est, quae sicut lumen esse formam substantialem (...). Tertia autem dixit lumen esse substantiam spiritualem, non corporalem, quae quasi medium est inter substantiam corporea et incorpoream. Quarta autem dixit lumen omnino nihil esse secundum se, sed potius concomitans coloratum»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 14, pp. 126-128: «Circa naturam igitur luminis diversi diversimode opinati sunt. Quidam enim opinati sunt lumen esse corpus (...). Quidam vero alii dixerunt quod lux est quedam natura spiritualis (...). Quidam vero dixerunt quod lumen non est nisi evidentia coloris (...). Alii vero dixerunt quod lux est forma substantialis solis, et lumen defluens a luce habet esse intentionale (...)». Si veda anche l'apparato delle fonti della Leonina; cf. *ibid.*, p. 126, alla nota 205-206.

² Cf. *ibid.*, pp. 126-127: «Quidam vero alii dixerunt quod lux est quedam natura spiritualis, argumentum sumentes quod in rebus intellectualibus *nomine luminis utimur*: dicimus enim in substantiis intellectualibus esse quoddam lumen intelligibile»; cf. AGOSTINO, *De genesi ad litteram* cit., IV, 28, (CSEL, 28), pp. 126-127: «Nec quisquam arbitretur illud, quod dixi de luce spiritali et conditio die in spiritali et angelica creatura et de contemplatione, quam habet in verbo dei, (...) *non iam proprie, sed quasi figuratae atque allegorice* convenire ad intelligendum diem et vesperam et mane (...)». Secondo l'ipotesi di René-Antoine Gauthier, l'*opinio* è di Bonaventura; cf. BONAVENTURA, *In II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, in ID., *Opera omnia*, t. II, Quaracchi 1885, pp. 311-313. Ciononostante, la preoccupazione di Tommaso sembra anche quella di distinguere al lettore il piano del 'linguaggio filosofico' da quello del 'linguaggio traslato' e 'teologico'; cf. ID., *Sententia* cit., pp. 127, 235-40: «*Si quis autem dicat quod aliud est lumen spirituale ab eo quod sensus percipit, non erit cum eo contendendum*, dummodo hoc habeatur quod lumen quod visus percipit non est natura spiritualis: *nichil enim prohibet unum nomen inponi rebus quantumcunque diversis*». Del resto, non è l'unico caso in cui, nei suoi commenti aristotelici, Tommaso separa i due piani, come fa distinguendo la *fictio*, la *ratio* e l'*auctoritas divina*; cf. ID., *Expositio Physicorum* cit., VIII, 3, p. 374: «(...) sicut dixerunt Empedocles et Anaxagoras: sic enim dicere sicut ipsi posuerunt, assimilatur cuidam *figmento*, quia scilicet *absque ratione* hoc ponebatur; omne enim quod ponitur *absque ratione* vel *auctoritate divina*, *fictitium* esse videtur. *Auctoritas autem divina* praevalet etiam *rationi humanae*, multo magis quam *auctoritas alicuius philosophi* praevaleret alicui *debili rationi* (...). Non ergo assimilantur *figmento* quae per *fidem* tenentur, licet *absque ratione* credantur: credimus enim *divinae auctoritati* (...)».

³ Sulla natura della *lux* e del *lumen*; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 12, p. 116, 35-40: «Nos autem sequentes dicta Peripateticorum, quorum princeps fuit Aristoteles, dicimus lumen et lucem esse qualitatem luminosi corporis, secundum quod est *luminosum*, quae ab ipso procedit generata formaliter tam in *diaphanum pervium* quam (...) *terminatum*»; cf.

trasparenza del *diaphanus*, mezzo indispensabile per la trasmissione della *species visibilis* del *color* all'organo della vista; e questa è la *sententia* del Filosofo, che non ha quindi mai sostenuto che il *lumen* sia necessario alla *visio* dalla parte del *color*, che non potrebbe produrre da sé la sua *forma sensibilis*, ma a causa del *diaphanus*, che non è suscettibile della *species* prodotta dal *color*, se non è attualmente *illuminatus* dalla *lux pura*¹.

Del resto, nel tentativo di spiegare argomentativamente la *sententia* aristotelica sulla relazione tra il *lumen* e il *color*, sia Alberto sia l'Aquinate concepiscono il *color* come *lumen* complessionato e oscurato dalla natura del *corpus opacus*, facendo forse rientrare dalla finestra, come suggerisce Cecilia Panti, la dottrina dell'incorporazione della che avevano messo alla porta². Eppure, è proprio nel momento in cui l'operazione interpretativa si allontana razionalmente dall'immediatezza e dalla nudità della *littera*, che cionondimeno è presente una giustificazione testuale e autoritativamente fondata delle spiegazioni addotte «per argumentationem». E infatti, sia la spiegazione argomentativa di Alberto sia quella di Tommaso possono trovare sostegno sul principio aristotelico del *De sensu et sensato*, in accordo a cui la produzione dei *colores* nei *corpora* dipende dal loro grado di partecipazione alla trasparenza («*perspicuum ergo secundum quod est in corpore colores facit participare; inest etiam plus et minus in omnibus*»)³. In questo senso, sembra allora possibile

TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 128-129, 305-310: «Unde dicimus quod, sicut corpora elementaria habent qualitates activas per quas agunt, ita lux est qualitas activa corporis celestis per quam agit. Set in hoc differt a calore quia lux est qualitas primi corporis alterantis, quod non habet contrarium, unde nec lux contrarium habet; et (...) in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem et propter hoc suum passivum, scilicet dyaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam (...). Ipsa igitur participatio vel effectus lucis in dyaphano vocatur lumen (...)».

¹ Sulla necessità del *lumen* nel *videre* i *colores*; cf. *ibid.*, p. 130, 335-360: «Unde secundum sententiam Aristotilis dicendum est quod *lumen est necessarium ad videndum non ex parte coloris (...), set ex parte dyaphani*, in quantum facit ipsum esse in actu (...)»; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 8, p. 110, 5-13: «Quod autem dicitur de eo quod videtur color medio tenebroso existente, videtur dicendum (...) quod oportet quod sit illuminatum iuxta colorem ad minus ad hoc quod generet intentionem suam in medio. Et huius quidem causa est, quia *color lumen est ligatum materiae, et ideo movere non potest medium, nisi sit in actu illuminatum*, quia per hoc magis ad coloris similitudinem recipiendam disponitur, et ideo proprium medium coloris est diaphanum illuminatum; *et ideo actus lucidi in visu exigitur propter medium, et color per suam substantiam movet*»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 130, 373-380: «Dicendum est igitur quod virtus coloris in agendo est imperfecta respectu virtuti lumini: nam color *nichil aliud est quam lux quedam quodam modo obscurata ex admixtione corporis opaci*, unde non habet virtutem ut faciat medium in illa dispositione qua fit susceptivum coloris; quod tamen potest facere lux pura». I corsivi sono miei.

² Cf. PANTI, *I sensi nella luce dell'anima* cit., pp. 191-198.

³ ARISTOTELE, *De sensu et sensato*, 439a 21-25, in ALBERTO, *De nutrimento et nutrito, De sensu et sensato, De memoria et reminiscencia*, in ID., *Opera omnia*, t. VII Pars IIA, ed. Coloniensis, Münster 2017, p. 55: «Videntur autem et aer et aqua colorata; et enim aurora tale est (...). Manifestum ergo quoniam idem et ibi et hic receptibile coloris esse. Perspicuum ergo secundum quod est in corpore colores facit participari; inest etiam plus et minus in omnibus. Quoniam

attribuire ad Aristotele l'idea che ci siano *corpora* più o meno ricettivi del *lumen* nella loro *natura*¹, e pertanto più o meno capaci muovere i loro passivi, e di realizzare perfettamente la *visio*.

(*Div. text.*). Secondo i commentatori, dopo aver tematizzato in generale i diversi *sensibilia*, Aristotele, dal capoverso 418a 26, prende a trattare dei *sensibilia propria* a ciascun *sensus*, cominciando dai *sensibilia* del *sensus* della vista. Le *divisiones* del *textus* dei *magistri* presentano una grande varietà di partizioni: alcuni, come Riccardo, distinguono due *partes*, altri, come l'Anonimo di Bazán, tre, mentre altri ancora, come l'Anonimo di Gauthier, addirittura otto². Nonostante questa varietà di soluzioni, la comprensione dell'articolazione del *textus* rimane però la stessa, e ruota essenzialmente attorno ai tre nuclei tematici affrontati dal Filosofo: 1) la determinazione del *visibile*, a cominciare dal *color*; 2) la trattazione del modo in cui sia *visibile*, e quindi di ciò mediante cui è percepito dal *sensus*, e cioè il *diaphanus* o *lucidus*³, e la *lux* e/o il *lumen*⁴; 3) e infine la confutazioni di alcuni *errores* degli *antiqui* in merito alla costituzione fisica della *lux*.

autem in extremitate perspicuum, et hoc utique in extremitate erit. Quare color utique erit perspicui extremitas in corpore determinato, et ipsorum perspicuorum, velud aque (...) et in quocumque videtur color proprius inesse, secundum extremitatem similiter omnibus inest. Est ergo inesse perspicuo hoc quod in aere facit lumen, est autem non, sed privari. Quemadmodum ergo ibi hoc quidem lumen est, hoc vero tenebre, ita et in corporibus album et nigrum fit».

¹ Di conseguenza, Alberto, nel *De sensu et sensato*, arriva a sostenere che, in tanto un *corpus* partecipa del *color*, in quanto partecipa del *lumen*, che è dunque, come aveva già sostenuto nella *De homine*, la *hypostasis* dei *colores*; cf. ALBERTO, *De sensu et sensato* cit., I, 2, p. 22, 20-27: «Lumen colorum est hypostasis, et unumquodque corporum in tantum participat colore in quantum participat lumine; participatio autem luminis in omni corpore simplici et mixto invenitur». Analogamente, l'Aquinate, che sia nel *De anima* sia nel *De sensu*, sembra riprendere un'interpretazione proveniente dal *Commentarium* al *De sensu et sensibili* di Alessandro di Afrodisia; cf. TOMMASO, *Sententia libri de anima*, II, 14, p. 129, 327-334: «Nam cum lux sit qualitas primi corpori alterantis, quod est maxime perfectum et formale in corporibus, illa corpora que sunt maxime formalia (...) sunt lucida actu; que autem sunt propinqua (...) sunt receptiva luminis, sicut dyaphana; que autem sunt maxime materialia (...) sunt opaca»; cf. anche ID., *Sententia libri de sensu et sensato*, I, 5, pp. 35-36; cf. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentaire sur le traité d'Aristote De sensu et sensibili*, in *Notices et Extraits de Manuscrits*, t. XXV/II, ed. C. Thurot, Paris 1875, pp. 93-97.

² RICCARDO, *Sententia*, II, Pars 6, p. 351, 395-96: «Hic descendit specialiter ad sensibilia et primo determinat de sensibili sensus visus. Et pars in qua de visibili determinat dividitur in duas partes (...)»; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 14, p. 158, 40: «Secundum quod dividitur hec lectio in tres partes (...)»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 13, p. 305, 40-41: «Si ergo in universo in presenti lectione sunt octo particule».

³ Si noti che *Translationes* presentano molteplici differenze. La *Vetus* ha il termine «lucidus», mentre l'*Arabo-latina* di Michele Scoto «diaphonus». Infine, Guglielmo predilige la traslitterazione «dyafanus»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 418b 4-9, p. 303; cf. ID., *Translatio Michaeli Scoti* cit., 418b 4-5, p. 234; cf. ID., *Translatio nova* cit., p. 123. Generalmente, impiegherò il termine italiano «trasparente» e i termini latini «diaphanus» e «dyaphanus» utilizzati da Alberto Magno e da Tommaso; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 8, p. 110 ss.

⁴ Qui il tema terminologico si fa ancora più complesso. In effetti, per alcuni commentatori, come Adamo di Buckfield, che confronta tra loro la *Vetus* e l'*Arabo-latina*, non c'è differenza tra le due espressioni; cf. ADAMO, *In De*

Secondo Riccardo, per esempio, Aristotele determina quali e quanti siano i *visibilia*, cioè il *color* e le *noctiluca*, dalle linee 418a 26 alle linee 418a 29, concentrandosi poi sulla modalità in cui siano *visibilia* («qualiter sunt visibilia»), e dettagliatamente sulle modalità della visione del *color*¹. Questa parte si divide inizialmente in due: il Filosofo evidenzierebbe prima che il *color* è *visibile per se*, e poi anche il senso in cui è *per se visibile*, all'altezza del capoverso 418b 2². Tuttavia, siccome qui il *color* viene definito come *motivus* del *diaphanus* in atto, e quindi come *non visibile* senza il *lumen*, secondo il *magister*, il *textus* si deve dividere ancora in altre *partes*³: nella prima, Aristotele introdurrebbe una *definitio* del *quid est* del *lumen*, parte in cui prima definisce il *lucidus*, in corrispondenza del capoverso 418b 4, e solo successivamente, dalle linee 418b 9, definisce il *lumen*.

Anche Adamo riconosce una certa importanza a questa sezione del testo aristotelico, e, per segnalarela chiaramente, interrompe il processo partitivo, per spiegare in modo diretto, nella stessa *divisio*, cosa accade nel *textus* di Aristotele:

Et quia ex illa parte habetur quod *color non videtur sine luce illuminante diaphanum*, propter hoc determinat de luce et lucido sive diaphano⁴.

Questa *pars* così distinta si divide in due *partes* ulteriori, riconosciute anche dagli altri *magistri*, e in particolare dall'Anonimo di Gauthier, intento a segnalare la funzione di deferenza operata dal *diaphanus*, e il principio attivo richiesto per la sua attualizzazione: nella prima, Aristotele darebbe la

An., II, Pars 8, f. 38^v, n. 10. Per contro, secondo Alberto, e il suo discepolo Tommaso, la differenza esiste eccome; cf. ID., *De anima* cit., p. 110, 63-65: «Differunt *luminare, lux et lumen et splendor*. *Luminare* enim est corpus, quod in se ut formam habet lucem, sicut sol et luna et stellae. *Lux* autem dicitur forma luminis in luminari sive in eo quod est fons luminis primus. *Lumen* autem est, quod receptum est in alio corpore illuminato»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 129: «*Lumen* autem commune est ad omnem effectum lucis in dyaphano».

¹ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 351, 395-96: «Et pars in qua de visibili determinat dividitur in duas partes, in quarum prima determinat quae et quot sunt visibilia; in secunda qualiter sunt visibilia, scilicet ibi: «Visibile autem color» (418a 29)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 418a 26-b 1, p. 303: «Visibile autem est color quidem, et quod ratione quidem est dicere, innominatum autem contigit esse (...). Visibile enim est color, hoc autem est secundum se visibilium; secundum se ipsum autem non ratione, set quoniam in se ipso habet causam esse visibile: omnis enim color motivuus est secundum actum lucidi, et hoc est ipsius natura».

² RICCARDO, *Sententia* cit., p. 352, 406-08: «Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima ostendit quod color est per se visibile; in secunda, qualiter est per se visibile, scilicet ibi: «Unde quidem non visibile (418b 2)»; cf. *Translatio vetus*, 418b 2-3, p. 303: «Unde quidem non visibile est sine lumine, set omnis cuiuslibet color in lumine videtur».

³ ID., *Sententia* cit., p. 355, 439-42: «Hic intendit ostendere qualiter color est per se visibile. Et dividitur in tres partes, in quarum prima ostendit quod color videtur mediante lumine. In secunda ostendit quid est lumen, ibi: «Ex quo de lumine» (418b 3)»; cf. *Translatio vetus*, 418b 3, p. 303: «Ex quo de lumine dicendum est primum».

⁴ ADAMO, *In De An.*, II, f. 83^v, n. 5.

sua *opinio* sulla natura del *diaphanus* e della *lux*¹, mentre nella seconda, chiarirebbe due *opiniones* erranee su questo punto, e cioè quella secondo cui la *lux* è un *corpus*, collocata alle linee 418b 13-14², e quella secondo cui è un *corpus* in movimento, alle linee 418b 20-26³.

In linea con la sua tradizione commentaria, Tommaso presenta la stessa articolazione del *textus*, e le stesse notazioni sui luoghi significativi della trattazione aristotelica. Il Filosofo evidenzia che cosa è *visibile*, vale a dire il *color* e le *noctiluca*⁴. Tratta in particolare del *color*, e della modalità in cui il *color* sia *visibilis* al *sensus* della vista. Dunque, si concentra sulle cose richieste affinché il *color* sia *visibile*, e chiarisce, sempre all'altezza dei capoversi 418b 4 e 418b 9, che cosa siano il *dyaphanus* e la *lux* che ne costituisce l'*actus*⁵. Infine, nella trattazione della natura della *lux*, l'Aquinate discerne due *partes*: una *prima pars*, in cui Aristotele manifesta la *veritas* sulla *natura* della *lux*, che va dalle linee 418b 9 alle linee 418b 13-14; e una *secunda pars*, in cui esclude gli *errores* contrari alla *veritas*⁶. D'altra parte, in quest'ultima *divisio*, è possibile riconoscere anche il modo in cui procede lui stesso nell'organizzare la sua *Sententia*. A differenza di Riccardo e di Alberto Magno, e in linea, per esempio, con l'Anonimo di Gauthier⁷, anche lui si concentra prima sulla spiegazione del *textus* di

¹ ANONYMI, *Lectura*, II, 13, p. 305, 28-31: «Et hec pars in duas dividitur: in prima determinat actor de lucido, quod est medium per quod defertur species rei in se usque ad organum; in secunda de lumine, per quod sentitur species sive quod requiritur ad visionem, determinat, cum dicit: *Lumen autem* (418b 9)»; cf. *Translatio vetus*, 418b 4-9, p. 303: «Est quidem aliquod lucidum. Lucidum autem dico quod est visibile, non autem secundum se visibile (...), set propter extraneum colorem (...). Lumen autem est huiusmodi actus lucidi secundum quod est lucidum».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 418b 13-14, p. 303: «Quod igitur lumen et quid sit lucidum dictum est, quia neque ignis est neque omnino corpus neque defluxus corporis ullius: esset enim corpus aliquod et sic aut ignis aut huiusmodi alicuius presencia in lucido: neque enim duo corpora simul possibile est in eodem».

³ Cf. *ibid.*, 418b 20-21, p. 303: «Et non recte Empedocles, neque si aliquis alius sic dixit, quod feratur lumen et extendatur in medio terre et continentis, nos autem lateat».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 123, 15-17: «Circa primum duo facit: primo manifestat quid est visibile, distinguens visibile in duo; secundo determinat de utroque visibili, ibi: *Visibile enim est color* etc»; cf. *Translatio nova*, 418a 26-29, p. 123.

⁵ ID., *Sententia*, II, 14, p. 124, 35-39: «Circa primum duo facit: primo ostendit quomodo color se habet ad hoc quod sit visibilis; secundo determinat de hiis que requiruntur ad hoc quod color videatur, ibi: *Est igitur aliquid dyaphanum* etc»; cf. *Translatio nova*, 418b 4-9, p. 123.

⁶ Si tratta sempre degli *errores* di Democrito e di Empedocle; cf. *ibid.*, p. 125, 109-112: «Deinde cum dicit: *Lumen autem <est> huius actus* etc., ostendit quid sit lumen. Et primo manifestat veritatem, secundo excludit errorem, ibi: *Quid quidem igitur* (418b 13)».

⁷ Sia Riccardo che Alberto interrompono il testo, per introdurre *quaestiones* e *digressiones*; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., II, pp. 353-54; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 7-12, p. 108, 40 ss. e in partic. pp. 111-117. Tuttavia, anche in Alberto, rispetto al problema della *lux*, lo schema di ufficio sapienziale è riconoscibile. Si veda anche l'Anonimo di Gauthier e Tommaso; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 14, qq. 1-3, pp. 309-311; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 126, 200-203:

Aristotele, e in seguito sulla considerazione dei *dubia* sollevati dai suoi predecessori sulla *natura* della *lux*, su quella del *dyaphanus*, e sulla *necessitas* del *lumen* nella *visio*.

(*Sent.* 1). I *sensibilia* del *sensus* della vista, per i diversi commentatori latini, sono due, e cioè il *color*, e le *noctiluca*, non nominate da Aristotele, ma incluse nei *visibilia*, in quanto percepibili al buio dalla vista. Si tratta delle alghe, di alcune conchiglie, come apprendono dal *Commentarium* di Averroè, e di alcuni muschi e piante fluorescenti, che l'Aquinate identifica forse con il muschio di quercia («putredines quercuum et huiusmodi»)¹. Ma l'oggetto principale dell'attenzione di Aristotele, e dunque degli interpreti, è il *color* che viene risolutamente definito come *visibile per se*. Nel suo *Commentarium*, per chiarire la dichiarazione aristotelica, Averroè ne aveva specificato il modo²: non si tratta del primo modo di predicare *per se*, in cui la *causa* del *subiectum* viene attribuita dal *praedicatum* (*scil.* «homo est rationalis»), ma del secondo modo, in cui, viceversa, la *causa* del *praedicatum* è inclusa nel concetto del *subiectum* (*scil.* «homo est risibilis»).

Quasi tutti gli interpreti latini riprendono questa spiegazione, specialmente quelli più vincolati alla concezione propugnata dall'Andaluso contro la difficile *expositio* di Avempace, secondo cui, come sostiene Alberto, il *color*, in base alla definizione aristotelica del *De sensu et sensato* (*scil.* «color est extremitas perspicui in corpore terminato»), non ha un'effettiva indipendenza ontologica dal mezzo attraverso cui comunica la sua *species* all'organo della *visio*³. Se infatti il *color* non è nient'altro che l'*extremitas* del mezzo penetrabile e trasparente, il cui *actus*, come detto, è costituito dal *lumen*, allora il *color* non sarà *visibile per se*, se non in quanto è attualizzato, come *extremitas* del mezzo trasparente, dal *lumen* che lo traduce dallo stato potenziale a quello attuale. Proprio per indirizzare una soluzione a questa «difficile» eventualità⁴, che mette notevolmente a repentaglio la coerenza della *definitio* aristotelica, Averroè include la determinazione del *color* nel secondo modo

«Quia vero hic agitur de natura luminis, et dyaphani, et necessitate luminis ad videndum, de hiis tribus *considerandum est*». Si noti che questa analisi verte sugli *sciendum*, e dunque si occupa solo dell'ultimo interrogativo.

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 66, p. 230: «Sunt ea que videntur in obscuro et non videntur in luce, ut conche»; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 124; cf. anche *ibid.*, II, 15, p. 132, alla nota 37.

² Cf. *ibid.*, II, 66, p. 230, 23-30: «Et est dicere *per se* non secundum primam intentionem intentionum de quibus dicitur illud quod est essentialiter (...), sed secundum intentionem secundam (...). Color enim est causa ut res sit visibilis»; cf. ADAMO, *In De An.* cit., f. 38^r, n. 7: «Sed tamquam illud in cuius definitione accipitur color et cuius causa inscripta est in colore sicut causa per se passionis in subiecto, ut causa huius passionis, 'habere-tres-angulos' inscripta est in triangulo, et ita secundo modo per se»; cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 108, 20-30; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 124, 40-60.

³ Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 108, 50-60; cf. ARISTOTELE, *De sensu et sensato*, III, 439b 11-14, in *Id.*, *De nutrimento, De sensu, De memoria* cit., p. 55: «Quare color utique erit perspicui extremitas in corpore determinato».

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 67, p. 231, 21-38: «Et ista expositio est valde difficilis, secundum quod sonant eius verba»; cf. *Translatio Michaeli Scoti*, 418a 29-30, p. 229: «Quoniam visibile est color, et hic est visibile per se».

della predicazione *per se*. Se infatti, nella *definitio* aristotelica, la *causa* del *praedicatum* è precontenuta nel concetto del *subiectum*, allora l'*expositio* di Avempace non può essere quella corretta, ma il *color* deve essere *per se visibile*, mentre ciò che necessita dell'attualizzazione dev'essere, viceversa, il mezzo trasparente, ossia il *diaphanus*¹. E infatti, come ripeterà anche successivamente nel *Commentarium*, il *diaphanus* non si trova sempre *in actu*, al modo del *color*, ma talvolta *in potentia* e *in actu*, nel caso dei *corpora* sublunari, e talvolta continuamente *in actu*, nel caso dei *corpora caelestia*, che sono infatti sempre illuminati, come attesta la natura del cielo².

In dettaglio, è lo stesso Tommaso, introducendo un *intelligendum*, sul modello dei *magistri*, a prevenire l'eventualità che l'*expositio* di Avempace possa inserirsi nella mente del lettore. In effetti, quando il Filosofo dichiara che il *color* è *per se visibile*, «non ratione», intende proprio dire che la *causa* della *visibilitas* del *color* non si trova nella *ratio* del *praedicatum*, ma nella sua («in seipso habet causam ut sit visibile, sicut subiecto in seipso habet causam proprie passionis»). Di conseguenza, quando Aristotele prosegue, dicendo che il *color* è *motivus* del *dyaphanus* secondo l'atto, sta automaticamente dicendo che il *color* è capace di impartire la sua *forma sensibilis* al mezzo trasparente, e che il *color* è dunque *visibile* secondo la sua stessa natura («secundum suam naturam»)³.

(*Sent.*2a). Il *dyaphanus*, secondo la traduzione di Michele Scoto, o *lucidus*, secondo quella di Giacomo Veneto, riveste dunque un ruolo cruciale nella spiegazione della natura dei *visibilia*, come in generale il concetto di 'mezzo' nella spiegazione aristotelica dei fenomeni naturali⁴. Ora, tutti i *magistri*, e specialmente l'Anonimo di Gauthier, hanno interpretato alla perfezione la dottrina delle successive linee 419a 7-15⁵. Se qualcuno, pone il *color* sopra lo stesso organo della vista, non lo vedrà affatto («si enim aliquis ponat habens colorem super ipsum visum, non videbitur»). Di conseguenza, il *color* dovrà muovere qualcosa d'intermedio tra lui e l'organo, il *diaphanus*, che, mosso dalla *species sensibilis*, muove a sua volta l'organo della vista, rendendo possibile la percezione. In breve, come dice

¹ Cf. *ibid.*, p. 232, 85-93: «Visio enim manifestum est quod est aliquid posterius visibili, et quod proportio eius ad colorem non est sicut proportio rationalis ad hominem (...). Et cum ita sit, lux non est necessaria in essendo colorem moventem in actu, nisi secundum quod dat subiecto sibi proprio receptionem motus a se».

² Cf. *ibid.*, II, 69, p. 236, 25-33; cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 24, alla nota 70 di Jennifer Ottman.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 14, p. 124, 60-75.

⁴ Su questo si veda il significativo studio di Monica Ugaglia; cf. M. UGAGLIA, *Modelli idrostatici del moto da Aristotele a Galileo*, Roma 2004, pp. 15-72.

⁵ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 419a 7-15, p. 312: «Nunc autem in tantum manifestum est, quoniam quod in lumine videtur color est. Unde non videtur sine lumine. Hoc enim erat ipsi colori esse, quod est motivum esse secundum actum lucidi; perfectio autem lucidi lumen est. Signum autem huius (...). Si enim aliquis ponat habens colorem super ipsum visum, non videbitur. Set color movet lucidum, ut aerem, ab hoc igitur continuo existente movetur quo sentimus»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 14, p. 314, 40-50.

l'Anonimo, secondo Aristotele, non è possibile vedere il *color* senza un mezzo («et ita patet quod non videtur color sine medio»). Ora, tuttavia, per ricevere e, a sua volta, trasmettere la *species visibilis* del *color*, il mezzo non potrà avere un suo *color* in atto¹. Altrimenti, l'organo della vista sarebbe mosso dalla sua *species*, e non potrebbe ricevere quella del *color* che lo muove. Dunque, il mezzo non può avere un suo *color*, ma dev'essere semplicemente suscettibile di un *color* estraneo. E allora, il *diaphanus*, spiega Alberto nel suo *De anima*, quasi vestendo i panni del Filosofo, non è *visibile* secondo se stesso, per il fatto che non ha nessun *color* («eo quod nullum habeat colorem»):

Et quia nullum habet, ideo omnes potest recipere, et sic medium potest esse in visu. Videtur ergo propter extraneum colorem semper, hoc est extranei colorem, qui in ipso fit in esse spirituali et intentionali (...)².

Ed è proprio per il fatto che non ha alcun *color*, che può riceverli tutti quanti, e può essere, conclude il Teutonico, il «medium in visu». Di conseguenza, il *diaphanus* sarà visibile sempre non per sé, ma per un *color* estraneo, che nello stesso *diaphanus*, in accordo alla comune dottrina dell'«esse spirituale» averroiana, si produce non secondo l'*esse materiale*, ma quello *spirituale e intentionale*.

Tutti i *magistri*, così come l'Aquinate, spiegano con grande competenza questo momento definitorio delle loro *translationes*³. Ma che cos'è il *diaphanus* concretamente? È un *corpus solidus*, spiegano i commentatori evidenziando le esemplificazioni dello Stagirita, come l'*aër*, l'*aqua*, l'*ignis*, e il *caelum*, ma non è l'aria in quanto aria, o l'acqua in quanto acqua: è una qualche *natura communis* che i *corpora inferiora* dividono con i *corpora caelestia*. Secondo Averroè, questa *natura*, come detto, non si trova in tutte le cose allo stesso modo, ma in alcune talvolta in potenza e talvolta in atto, e in altre sempre in atto. Per Alberto, si trova secondo il *prius* e il *posterius* nei *corpora caelestia* e nei *corpora inferiora*⁴. In accordo all'Aquinate, invece, che ha forse, compatibilmente con la cronologia disegnata da René-Antoine Gauthier, già a disposizione il *Commentarium* al *De sensu et sensibili* di Alessandro di Afrodisia dal 1268⁵, la *dyaphaneitas*, o trasparenza, è una proprietà più

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 418b 4-6, p. 303: «Lucidum autem dico quod est visibile, non autem secundum se visibile, ut simpliciter est dicere, set propter extraneum colorem»; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 8, p. 110; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, p. 124, 85-89; cf. *Translatio nova* cit., p. 123.

² ID., *De anima*, II, 8, p. 110, 33-36.

³ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 356, 467-473; cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 20; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 14, pp. 161-162, 120-125; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 13, pp. 306, 77-80.

⁴ Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 110, 43-50.

⁵ Si veda la prefazione dell'*Editio leonina* su questo; cf. GAUTHIER, *La source principale: le Commentaire d'Alexandre d'Aphrodise*, in TOMMASO, *Sententia libri De sensu et sensato*, in *Opera omnia*, t. XLV/2, Ed. Leonina,

comune che rende le diverse *res* più o meno ricettive della *lux*, come chiarisce in uno dei suoi *considerandum*, e in uno *sciendum* parallelo della *Sententia libri De sensu*.

(*Paral.*). Commentando le linee 439a 21-25 del *De sensu*, l'Aquinate si trova di nuovo a fare i conti con il *diaphanus*, che nella sua *translatio*, e in quella di Alberto, è reso come *perspicuum*, cioè, come detto, il trasparente¹. Mentre però nel *De anima*, Aristotele non chiariva ottimamente cosa fosse, ma si riferiva a una *natura* identica «in hiis et in perpetuo *superius* corpore», qui è più esplicito: diciamo trasparente ciò che 'non' è proprio dell'*aër*, dell'*aqua*, o di qualche altro *corpus*, ma una certa *natura communis* e una *virtus*, che non è *separata*, ma che si trova in questi e in altri *corpora*, e in alcuni si trova di più, e in altri di meno. Seguendo Alessandro, come ha evidenziato René-Antoine Gauthier, l'Aquinate, dopo aver chiarito la costituzione ontologica fondamentale di questi *corpora*, - in modo analogo a come fa lo stesso Alberto² -, disegna una 'scala' di *dyaphani* che, dal *corpus* più *luminosus* di tutti, il Sole, discende a quello meno *luminosus*, la terra, corpo grosso, materiale, in cui la *lux* si trova quasi come imprigionata e *obscurata*:

In genere igitur visibilis communiter accepti est quidem *aliquid ut actus, aliquid vero ut potencia*; non autem est in hoc genere *ut actus* aliqua qualitas propria alicuius elementorum, *set ipsum lumen*, quod est quidem primo in corpore celesti, derivatur autem ad inferiora corpora; *ut potencia* autem in hoc genere est id quod est proprium *luminis susceptivum*. Quod quidem in triplici ordine graduum se habet. Primus quidem gradus est cum id quod luminis susceptivum est *totaliter* lumine repletum, quasi perfecte in actu reductu (...). Secundus gradus est eorum que de se non habent lumen in actu, set sunt susceptiva luminis per totum: huiusmodi corpora proprie dicuntur *perspicua sive trasparencia vel dyaphana* (...). Tercius autem et infimus gradus est terre, que maxime distat a corpore celesti, qui minime nata est recipere de lumine (...): exteriores enim partes propter suam grossicionem interiores obumbrant et ad eas non perveniat lumen³.

Nel genere dei visibili presi in senso lato qualcosa è infatti «ut actus», e qualcosa invece «ut potencia». Ciò che si trova nel genere dei visibili come *actus* non è una qualsiasi *qualitas* degli *elementa*, ma lo

Roma - Paris 1985, [pp. 87*-111*], p. 103*; cf. ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentaire sur le traité d'Aristote De sensu et sensibili* cit., pp. 93-97; cf. anche TOMMASO, *Sententia* cit., p. 125, 104-108: «Sic manifestum est quod dyaphanum non est proprietates consequens naturam aeris aut aque, set aliquam communiorem naturam ex cuius proprietate oportet causam dyaphaneitatis assignare, ut post apparebit»; cf. *ibid.*, p. 129, 325-40.

¹ ARISTOTELE, *De sensu et sensato*, 439a 21-25, in ALBERTO, *De sensu* cit., p. 55: «Quod autem dicimus *perspicuum*, non est proprium aeri vel aque, nec alicui sic dictorum corporum, sed quedam est communis natura et virtus, que separata quidem non est, in hiis vero est et in aliis corporibus est, in hiis quoque magis, in hiis vero minus»; cf. ID., *Translatio Guillelmi*, in Tommaso, *Sententia libri de sensu* cit., p. 33.

² Cf. ALBERTO, *De sensu* cit., I, II, 1, p. 56, 25-55.

³ TOMMASO, *Sententia libri de sensu*, I, 5, pp. 35-36, 120-165; cf. ALESSANDRO, *Commentarium* cit., pp. 93-94.

stesso *lumen*, che, prodotto, come sostiene Aristotele nel *De Caelo*, dal movimento circolare perfetto dei *corpora caelestia* deriva ai *corpora inferiora*¹. D'altra parte, ciò che si trova nel genere dei visibili come *potencia* è ciò che, in questo stesso genere, è «*luminis susceptivum*», e cioè il *dyaphanus*, che può dunque predicarsi, osserva Tommaso, non solo dell'acqua, o dell'aria, o del fuoco, ma di tutti i *corpora* nella misura in cui sono nella loro stessa natura suscettibili del *lumen*². E allora, tutte le cose che rientrano nel genere dei visibili, sono come composte di *dyaphanus* e di *lumen*, di ciò che funge da *potentia* e di ciò che funge da *actus*, nello stesso genere. E pertanto, analogamente a come le *res* hanno tanto più *esse* quanto possono parteciparne dall'*Esse subsistens* secondo la capacità della loro *essentia*, quanto avranno di *dyaphaneitas*, tanto potranno brillare di *lumen*.

Il primo grado³ è allora quello di ciò che è suscettibilissimo, capace di essere riempito totalmente di luce, ed è, dice l'Aquinate, certamente il Sole, che non può pertanto essere il mezzo della vista, perché è tanto luminoso, che non potrebbe ricevere e restituire la *forma visibilis*. Il secondo

¹ Si osservi che, poiché i *corpora caelestia* si muovono circolarmente, e sono dunque costituiti del quinto elemento, che non ha contrario, secondo l'Aquinate, la *lux*, che è *virtus activa* procede da quelli, deve muoversi senza ostacoli, e attualizzare immediatamente il suo *susceptivus*, diversamente dalle *qualitates* degli altri *elementa*. Nel suo apparato critico, René-Antoine Gauthier ha evidenziato tutte le criticità legate a questa concezione. L'interpretazione di Tommaso risulta comunque coerente nel tempo; cf. TOMMASO, *Sententia libri De anima* cit., II, 14, p. 129, 309-320 e alla nota 310 dell'apparato: «Lux est qualitas primi corporis alterantis, quod non habet contrarium, unde nec lux contrarium habet (...); et quia luci nichil est contrarium, in suo susceptibili non potest habere contrariam dispositionem et propter hoc suum passivum, scilicet dyaphanum, semper est in ultima dispositione ad formam et propter hoc statim illuminatur»; cf. ID., *Expositio libri De caelo* cit., II, 10, n. 12, p. 194: «(...) lumine, quae est universalis virtus activa caelestium corporum»; cf. ARISTOTELE, *De caelo*, 289a 19-21, in AVERROÈ, *De coelo, de generatione et corruptione, metereologicorum, de plantis libri, cum Averrois commentariis*, Venetiis 1562, V, f. 125^v: «Calor autem ab ispis, et lumen generatur, attrito aere ab illorum latone».

² Cf. TOMMASO, *Sententia libri De sensu*, I, 5, p. 36, 162-167: «Quamvis autem in solis corporibus medii gradus proprie dicatur perspicuum vel dyaphanum secundum nominis proprietatem, communiter tamen loquendo potest dici perspicuum quod est luminis susceptivum qualitercumque. Et ita videtur Philosophus hic de perspicuo loqui»; cf. anche ALBERTO, *De sensu* cit., I, II, 1, p. 56, 30-35: «Perspicuitas non est propria aeris vel aquae vel alicuius corporis sic dicti singulariter vel specialiter, sed est quaedam communis natura et virtus passiva et receptiva in pluribus corporibus inventa ex convenientia cum perpetuis et superioribus corporibus. Et haec quidem natura et virtus (...) etiam secundum magis et minus inest illis quibus inest. Magis enim perspicuum est caelum quam ignis et ignis magis quam aër et aër magis quam aqua et (...) terra; terra enim ad minus in superficie aliquid perspicuitate habet».

³ La scala di *dyaphani* deriva sicuramente all'Aquinate da Alessandro; cf. TOMMASO, *Sententia libri De sensu* cit., I, 5, p. 35, 130-135; cf. anche ALESSANDRO, *Commentaire* cit., p. 96, 1-10: «Non omnia enim (...) habentia dyafaniam similiter sunt dyafana; sed hec quidem magis ipsa participant, hec autem minus. Et sunt hec quidem interminata corporum, quandoque solidum neque terram habent in ispis, alia autem minus, quia hec participant terra in ipsis, que minime dyafana est (...). Maxime quidem enim interminatum et dyafanum corporum est (...) quod est et visibile et aliis videri causa fit».

è invece quello dei *corpora trasparenca*, che non hanno da sé il *lumen in actu*, ma sono comunque suscettibili della *lux* secondo tutta la loro estensione, e sono i *corpora caelestia*, esclusi i *corpora* degli *astra*, l'*ignis*, l'*aër* e l'*aqua*. Il grado infimo è infine quello occupato dalla terra, il *corpus* più distante dai *corpora caelestia*, che non è quasi più capace, se non minimamente, di ricevere il *lumen*, e in cui esso è come *obscuratum* e *obumbratum*¹.

Questa interpretazione di Aristotele, che proviene da Alessandro, ma evidentemente è debitrice anche delle interpretazioni di Alberto, è fondamentale per la nostra analisi di occorrenza. Ci fa capire che non esistono soltanto la teoria grossatestiana o halessiana della luce incorporata, e che quindi l'interpretazione dell'Aquinate non è banalmente sincretistica, ma che è possibile, sotto una certa estensione, parlare di *lumen* incorporato anche in un contesto aristotelizzante.

(Sent.2b). Il *lumen* è allora l'*actus* del *diaphanus* in quanto è *diaphanus* («*lumen est actus lucidi secundum quod est lucidum*»), mentre il *diaphanus* è in potenza nei confronti delle *tenebrae* e della *lux*². Sulla scorta di Averroè, quasi tutti i *magistri*, cercano di spiegare le determinazioni della *lux*, mediante la tematizzazione della proporzione introdotta dal Filosofo: la *lux* sta al *diaphanus* in potenza come il *color* sta al *diaphanus* in atto. Ma è Tommaso che stabilisce le proporzioni più significative: la *lux* e le *tenebrae* stanno al *diaphanus* come la *forma* e la *privatio* stanno alla *materia prima*. Di conseguenza, la *lux* e il *color* si comparano tra loro come l'*actus* e la *forma* dei loro *susceptivi*, ossia il *diaphanus* in potenza per la *lux*, e il *diaphanus* attualizzato per il *color*.

¹ Si osservi che, tanto per Alberto quanto per Tommaso, il *color* rientra in quest'ultimo grado della scala, e in questo senso si può parlare di *lumen* incorporato e legato alla *materia* in una direzione prettamente aristotelizzante; cf. ALBERTO, *De sensu* cit., p. 56, 55-62: «*Quod autem ispius perspicui quod est in corporibus sicut natura et virtus eorum naturalis sit praecipue in superficie natura huius lucis incorporatae et retentae in perspicuo est omnino manifestum. Color namque, qui constituitur ex his duobus sicut ex actu et potentia, aut in extremitate praecipue aut ipsa extremitas est corporis, secundum quod est perfectus color ex his duobus*». Di conseguenza, il *color* non è altro che un *lumen* incorporato in un determinato trasparente, e dunque il *lumen* è l'*hypostasis* dei *colores*; cf. *ibid.*, I, II, 2, p. 63: «*Et ideo adhuc est revertendum ad supra determinatum modum colorum qui est de opinione Aristotelis, quod scilicet lumen in determinato perspicuo incorporatum sit color et quod lumen hoc modo sit hypostasis colorum*»; cf. anche TOMMASO, *Sententia libri de sensu* cit., I, 5, p. 34, 75-80: «*Est autem duplex coloris principium, unum quidem formale, scilicet lumen, aliud autem materiale, scilicet perspicuum*»; cf. ID., *Sententia libri De anima*, II, 14, p. 130: «*Ex quo patet quod (...) lux sit quodam modo substantia coloris*».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 418b 9-13, p. 303; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 69, p. 236, 20-30: «*Et lux in diaffono non terminato est quasi color in diaffono terminato, cum diaffonum fuerit diaffonum in actu a corpore lucido naturaliter, ut ignis, et similia de corporibus altissimis lucidis*»; cf. ADAMO, *In De An.*, n. 23: «*Sicut se habet color ad corpus coloratum in quantum coloratum, sic se habet lux sive lumen ad lucidum in quantum lucidum (...)*»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 14, p. 307, 85-87: «*Id est lumen est actus lucidi sicut color colorati, lucidi, dico, cum est lucidum*»; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., II, 14, p. 125, 117-120; cf. *Translatio nova* cit., p. 123.

(Sent.3). Chiarite le nature del *diaphanus* e della *lux*, Aristotele rimuove gli *errores* degli *antiqui philosophi*. Grazie ad Alberto, l'Aquinate apprende che il primo *error*, di un autore non nominato da Aristotele, come osserva l'Anonimo di Gauthier, è quello di Democrito, secondo cui la *lux* è un *corpus* e la *defluxio* di un *corpus*¹. L'argomento con cui il Filosofo confuta questa *opinio* è enucleato e chiarificato con attenzione da tutti gli interpreti. In un modello fisico come quello aristotelico, due *corpora* non possono occupare lo stesso luogo. Se dunque il *diaphanus*, come tematizzato, è un *corpus*, la *lux* non potrà essere un altro *corpus*, ma dovrà essere l'*habitus*, e cioè la disposizione del *corpus* trasparente a ricevere la trasparenza in atto che gli consente di ricevere e, a sua volta, comunicare la *species visibilis*, impartitagli dai *visibilia* esterni². Il secondo *error*, per i *magistri artium*, è invece quello per cui Empedocle ha identificato la *lux* con un *corpus* in movimento. Tommaso, grazie alla *Translatio nova*, e alle fonti a sua disposizione, concepisce quello di Empedocle come un argomento contro la prima *opinio*³. Ma le differenze di lezione del *textus* contano relativamente, e si collocano a un livello di precisazione, perché tutti i commentatori, nessuno escluso, interpretano correttamente la confutazione aristotelica. Non è possibile, come sostiene Empedocle, che la *lux* sia un *corpus* che si muove velocissimamente, coprendo grandi distanze, procedendo cioè dalla sfera esterna al *mundus*, e, nel *mundus*, da Oriente a Occidente, senza con ciò essere percepibile ai nostri *sensus*. Nessun corpo, infatti, il cui movimento coprisse simili distanze, sfuggirebbe alla nostra vista: è non solo irrazionale, ma al di là delle cose che possiamo verificare empiricamente.

(Not.46). I *notanda* vertono dunque, come detto, sui punti più problematici della trattazione, per esempio su quello della *lux*, con particolare riferimento al suo statuto ontologico, nell'Anonimo di Bernardini, in Alberto e nell'Aquinate, che introducono sia *errores antiqui* sia, più significativamente, *errores moderni*, per pervenire alla chiarificazione della *sententia* dell'*auctor*⁴. Ma è soprattutto il *dubium* di Avempace, riportato da Averroè, a stimolare le criticità e il dibattito dei

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 9, p. 111, 18-20; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 125, 145 ss.

² Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 357, 490-500; cf. ADAMO, *In De An.* cit., f. 38^v, nn. 28-29; ANONYMI, *Lectura*, II, 13, pp. 307-308, 95-110.

³ Cf. *ibid.*, p. 126, 170-175: «Deinde cum dicit: *Et non recte Empedocles* etc. (418b 20), reprobatur quandam responsionem ad rationem quandam que potest fieri contra ponentes lumen esse corpus». Diversa lezione si trova invece nei *magistri*; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 357-358: «Hic tangit secundam opinionem et eam destruit (...), dicens quod Empedocles non bene dixit dicens quod lumen movetur et extenditur a caelo in terram (...), et quod huiusmodi motus nos latet nos, quia est in tempore insensibili»; cf. ADAMO, *In De An.*, cit., n. 31; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 13, p. 308.

⁴ Si noti che Alberto e Tommaso sono già eredi di una significativa tradizione sulla *quaestio de lumine*; cf. ANONYMI, *Quaestiones*, II, qq. 71-73, pp. 227-234: «Queritur tunc utrum lumen sit corpus (...). Queritur de luce in corpore luminato utrum sit forma substancialis eius (...). Queritur tunc utrum lumen in medio sit forma substancialis vel accidentalis»; cf. ALBERTO, *De anima* cit., II, 3, 10-11, pp. 112-116; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 14, pp. 126-129.

magistri: un dibattito che è però, comunque, sempre funzionale a una chiarificazione non parziale di ciò che l'*auctor* ha sentito, e inteso, sia sul *color* sia sulla funzione della *lux*, nella sua visione¹.

Questo è evidente già a partire da Riccardo Rufo, che approfitta del *dubium* sollevato su questo punto, per chiarire la reale risoluzione aristotelica sulla natura del *color* e del *lumen*. A suo avviso, infatti, si deve intendere che la *lux* è necessaria alla *visio* dei *colores* non «ex parte aeris recipientis», e dunque dal lato del mezzo, ma «ex parte coloris»². La ragione è che la *lux incorporata* è la *causa* del *color*. Infatti, la *lux incorporata* non può far sì che il *color* si produca al di fuori di sé, perché è troppo debole. E allora, è necessaria la *praesentia* di una *lux non-incorporata*. In effetti, soltanto una *lux non-incorporata* può far sì che il *color*, la cui *lux* è troppo fioca, in ragione della *alligatio* alla *materia*, impartisca la sua *species* al mezzo, continuando così il *motus* della *species* dal *color* a quello. E questa è la *sententia* del Filosofo, perché successivamente, in modo *illativo*, l'*auctor* dichiara che il *color* non è *visibile*, se non attraverso il *lumen* («color videtur mediante lumine»), ossia che non è visibile se non mediante l'azione del *lumen exterior* («color non est visibile sine lumine exteriori»).

Di conseguenza, non importa che il *dubium* sia stato proferito da un commentatore posteriore ad Aristotele: da qualsiasi parte, come sostiene Alberto, e qualsiasi siano le perplessità, e le teorie, queste risultano comunque vevoli per conoscere con un più alto grado di *veritas* la *sententia* aristotelica. È dunque probabilmente in questo senso che va letto lo *sciendum* di Tommaso: conoscenze posteriori e asincrone rispetto ad Aristotele sono vevoli, e anzi necessarie, a intenderne la *sententia*. D'altra parte, non è proprio il Filosofo a insegnare questo, e cioè che non basta manifestare la *veritas*, ma si deve anche confutare l'*error* a essa contrario³, da qualunque parte provenga? E allora, l'*error* è funzionale alla conoscenza della *veritas*, e si deve sapere (*scil.* «sciendum est»), che alcuni, cioè Avempace, ma, come è stato evidenziato anche Riccardo Rufo,

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 353-354, 420-35; cf. Adamo, *In De An.*, nn. 11-16; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 13, q. 2, p. 310: «Dubitatur postea, cum lumen requiratur ad hoc ut immutet visum, utrum hoc sit per defectum vel propter indigenciam coloris»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, II, q. 69, pp. 222-224; cf. ALBERTO, *De anima* cit., pp. 108-110.

² RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 353-54: «Et intelligendum quod haec indigentia est non ex parte aeris recipientis sed ex parte coloris. Et quia sic est lux illa alligata corpori, non potest color de se facere se extra. Et propterea de se non sufficit movere medium, sed indiget praesentia lucis non sic incorporatae. Et quia huiusmodi lux (...) non potest esse in illo corpore cuius est color - sic enim ligata esset et non potens absolvere se - oportet illam lucem esse contiguatam colori in aere extra, in quo aere non sic potest ligari et terminari»; cf. *ibid.*, p. 355: «[Aristoteles] ostendit quod color videtur mediante lumine (...), quia illud quod intendit sequitur ex proximo dicto quasi illative, dicit quod ob hoc quod dictum est, (...) patet quod color non est visibile sine lumine exteriori (...)».

³ Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 111, 12-15; cf. su questo anche ARISTOTELE, *De sophisticis elenchis. Translatio Boethii*, 165a24-27, ed. B. G. Dod, Leiden 1975, (AL VI/1.3), p. 6, 19-22: «Est autem, ut sit ad unum dicere, in unoquoque opus scientis non mentiri quidem eum de quibus novit, mentientem autem manifestare posse».

hanno sostenuto che il *lumen* è necessario alla visione, e non «ex parte dyaphani», ma «ex parte coloris»¹. Lo hanno fatto impiegando un *experimentum* e una *ratio*, che corrisponde all'*experimentum*, e a una delle *rationes*, introdotte dal Teutonico nella *De homine* e nel *De anima*:

Dicunt enim quod color non habet virtutem ut moveat dyaphanum nisi per lumen, et huius signum dant quod ille qui est in obscuro videt ea que sunt in lumine, set non e converso; rationem etiam ah hoc adducunt, quia oportet quod, cum visus sit unus, quod visibile non sit nisi per rationem unam, quod non esset si color esset per se visibilis, non per virtutem luminis (...)².

L'*experimentum* addotto per sostenere che il *color* non è *visibile per se* senza l'azione esercitata dal *lumen*, è che chi è collocato al buio vede le cose che sono collocate alla luce, ma, viceversa, chi è alla luce, non vede le cose che sono collocate al buio: cosa che dovrebbe invece riuscire a fare, se i *colores* fossero *visibiles per se*, e cioè capaci, da se stessi, di impartire la loro *species*. Dunque, già l'*experimentum* fa vacillare il complesso sistema fisico disegnato da una certa *expositio* del Filosofo. D'altra parte, è anche, come sottolinea Alberto, l'*argumentum* a far emergere una criticità non secondaria: infatti, i *sensibilia propria* di ciascun *sensus* dovrebbero ridursi a unità dinanzi al loro proprio *sensus*. Se però, argomenta Tommaso, il *color* fosse «per se visibilis», e ancora il *lumen* fosse «per se visibile», questa riduzione non sarebbe possibile. Dunque, si deve concludere, secondo i «quidam», che il *color* non è, in ultima analisi, *visibile per se*, ma è la *lux* l'unico *visibile per se*.

«Color est visibilis» rientra tuttavia nel secondo modo di predicare *per se*, come ha spiegato l'Andaluso, e quindi il Filosofo non può aver sostenuto questa posizione:

Et est manifestum quod, quando conservaverimus quod dicit Aristoteles in principio istius sermonis (...), tunc necesse erit ut lux non sit necessaria in essendo colores moventes diaffonum nisi secundum quod dat diaffono formam aliquam quo recipit motum a colore, scilicet illuminationem. Aristoteles enim posuit principium quod color est visibilis per se (...). Et hoc intendebat cum dixit: *sed secundum quod in eo invenitur causa in hoc quod est visibile* (...)³.

In effetti, in accordo ad Averroè, dobbiamo fare attenzione a ciò che Aristotele ha detto del *color* all'inizio della trattazione. In questo modo, risulterà che la *lux* non è necessaria perché i *colores* muovano il *diaphanus*. Infatti, questo i *colores* riescono a farlo da sé. Piuttosto, la *lux* è necessaria al

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, p. 130, 342-345: «Sciendum est quod quidam dixerunt quod lumen est necessarium ad videndum ex parte ipsius coloris».

² *Ibid.*, p. 130, alla nota 342. Secondo René-Antoine Gauthier, Tommaso potrebbe basarsi su Alberto; cf. ALBERTO, *De homine* cit., pp. 153-156; cf. ID., *De anima* cit., pp. 108-109, 75-25.

³ AVERROÈ, *Commentarium*, II, 67, pp. 232-233, 67-80.

diaphanus, e cioè al mezzo, affinché sia disposto a ricevere il «motum a colore», vale a dire la *illuminatio*, che lo traduce dallo stato potenziale a quello attuale. E che questa sia la *intentio* di Aristotele è evidente, perché ha sostenuto che il *color* è ciò che ha in sé la *causa* per cui è *visibile*.

Set hoc est manifeste contra id quod Aristotiles hic dicit quod «habet in se causa essendi visibile». Unde secundum sententiam Aristotilis dicendum est quod lumen est necessarium ad videndum non ex parte coloris, eo quod faciat colores esse actu (...), set ex parte dyaphani, in quantum facit ipsum esse in actu, ut in littera dicitur¹.

La soluzione di Tommaso sembra la stessa, come del resto quella di Adamo e dell'Anonimo di Bernardini, che effettuano delle notazioni pressoché identiche. Secondo la *sententia* di Aristotele, non è il *color* ad essere *inpotens*, a non poter cioè *multiplicare* la sua *species* nel mezzo, ma è il mezzo, il trasparente, il *diaphanus*, a richiedere l'azione della *lux*, come si dice nella *littera*, dove Aristotele afferma anche che il *color* è *motivus* del *diaphanus* secondo l'*actus*.

(Not.47). Del resto, la risposta non è sufficiente a risolvere il *dubium* sollevato da Avempace, sia dal lato sperimentale sia dal lato argomentativo-razionale. Resta infatti da capire perché, se il *color* è *visibile per se*, e motivo secondo se stesso del *diaphanus*, non riusciamo, collocati sotto una fonte di luce, a vedere i *colores* che si trovano al buio. E inoltre, come evitare la *ratio* giudicata efficace dallo stesso Alberto Magno nel suo *De anima*²? Se tanto il *color* quanto la *lux* sono *visibiles per se*, come farà il *visibile* a ridursi unitariamente alla capacità percettiva di un solo *sensus*?

Nel *De anima*, Alberto ha proceduto argomentativamente, per dimostrare che le due prospettive, quella di Avempace, e quella di Averroè, si possono tenere insieme³. Ora, il Teutonico ha introdotto due *sensus* in accordo a cui possiamo intendere il *color*, ossia secondo l'«esse materiale» (i), e secondo l'«esse formale» (ii). L'*esse materiale* è quello prodotto dalle *qualitates activae* che

¹ TOMMASO, *Sententia*, p. 130, 352-362; cf. anche ADAMO, *In De An.*, n. 11: «Intelligendum est etiam secundum Commentatorem de hoc quod dicit, colorem esse visibilem non sine luce, quod hoc non est quia color indigeat luce ad hoc quod sit color - vult enim quod sit color in actu etiam in obscuro - sed indiget luce ad disponendum et praeparandum ipsum medium ad receptionem intentionis ipsius coloris, ut scilicet diaphanum in potentia fiat diaphanum in actu, hoc est, actu lucidum»; cf. anche ANONYMI, *Quaestiones*, q. 69, p. 223: «Set Comentator est in contrarium: dicit enim quod lumen non est propter inpotenciam coloris, set medii, unde medium non est potens respectu talis multiplicacionis coloris sine lumine exteriori depurante medium. Et ideo dicit Aristotiles quod color est motivus visus secundum actum lucidi (...)».

² ALBERTO, *De anima* cit., pp. 108-109, 75-15: «Tertia vero ratio eorum est, quae et magis quam aliae movet, quod omnia obiecta unius sensus necesse est reduci ad unum genus sive ad unam communem naturam (...)».

³ *Ibid.*, p. 109, 45-50: «Nos autem quantum intelligere possumus, utrosque secundum aliquam partem verum dicere arbitramur. Et ut hoc intelligatur, videtur dicendum, quod color habet duplex esse, unum scilicet materiale et alterum formale»; cf. ID., *De homine* cit., p. 161, 40-70.

transmutano la *materia*, determinando la *diversitas* della *superficies* dei *corpora* che causa e determina i diversi *colores*. In base a questo *sensus* (i), i *colores* sono *in actu* anche al buio, ma non muovono il *diaphanus*, perché non possono *multiplicare* la loro *species*, che è una *forma simplex*, nel mezzo. D'altra parte, l'*esse formale* dei *colores* deriva loro dalla *lux*, perché la *lux* è l'*hypostasis* dei *colores*, dal momento che il *lumen* è il principio attivo che influisce sull'*extremitas* del trasparente:

Omne enim corpus est perspicuum (...). Et secundum quod corpus est perspicuum, ita recipit luminis habitum; quod enim in toto est perspicuum, recipit lumen in superficie et in profundo; quod autem non in toto, sed in superficie tantum est perspicuum, non recipit lumen nisi in superficie, et ibi lumen permixtum opacitati corporis causat colorem¹.

Infatti, ogni corpo è trasparente e, nella misura in cui è trasparente, riceve l'*habitus* del *lumen*. In tal modo, ciò che è trasparente secondo il tutto, riceve il *lumen* secondo tutta la sua estensione; ciò che invece non è trasparente secondo il tutto, ma solo superficialmente, non riceve il *lumen* se non nella sua superficie, e qui il *lumen* complessionato e commisto all'opacità del *corpus* causa il *color*. Se è così, allora il *color* avrà bisogno del mezzo che riceve il *lumen* secondo tutta la sua estensione, in superficie e in profondità, e quindi del mezzo attualmente *illuminatus*, per *multiplicare* la sua *species* in quello che, a sua volta, muoverà l'organo della vista. Infatti, il *color* non è nient'altro che *lumen* legato alla *materia* («quia color lumen est ligatum materiae»), e non può disporre da sé il mezzo a riceverne le *species*, senza l'azione della *lux*². Dunque, in base a questo secondo *sensus* (ii), il *color* non è *in actu*, se non nel *lumen*, e non può essere visto se non nel *lumen* («ed secundum hoc esse non est actu color nisi in lumine, et ideo etiam non videtur nisi in lumine»)³.

Le dottrine della composizione di *lumen* e di *perspicuum*, e della *participatio* del *lumen* nel grado di trasparenza della natura del *corpus*, permettono dunque ad Alberto di accogliere l'istanza di Avempace, e, secondo una certa estensione, l'istanza dell'incorporazione della luce, senza per questo rinunciare alla definizione aristotelica di *color*, e quindi all'inclusione averroiana della proposizione nel secondo modo della predicazione *per se*. Tommaso sembra volere ottenere lo stesso risultato, e anche lui, come Alberto, vuole fondarsi sulla dottrina della composizione, nel genere dei *visibilia*, di *lumen* e *dyaphaneitas*: una dottrina che deriva dal *De sensu*, ed è quindi verosimilmente aristotelica.

¹ ID., *De anima*, p. 109, 63-76.

² *Ibid.*, p. 110, 5-13: «Et huius quidem causa est, quia color lumen est ligatum materiae, et ideo movere non potest medium, nisi sit in actu illuminatum, quia per hoc magis ad coloris similitudinem recipiendam disponitur, et ideo proprium medium coloris est diaphanum illuminatum; et ideo actus lucidi in visu exigitur propter medium, et color per suam substantiam movet».

³ Cf. *ibid.*, p. 109, 87-90.

Ora, abbiamo visto che, nel genere dei visibili, c'è qualcosa che è «ut actus», vale a dire il *lumen*, che deriva dal movimento del *corpus caelestis*, ed è quindi assolutamente in atto, perché aristotelicamente la *natura* del *corpus caelestis* non ha contrario, e ciò che non ha contrario non ha impedimenti nell'attualizzazione del suo passivo; e inoltre, c'è qualcosa «ut potentia», cioè la *dyaphaneitas*, quella *natura communis*, condivisa dai *corpora superiora* e dai *corpora inferiora*, che è suscettibile della *lux*, ma che è presente negli uni in modo da riceverla *totaliter*, e negli altri in modo da riceverla soltanto limitatamente alle caratteristiche della loro *materia*. Di conseguenza, per l'Aquinate, in tutti i *visibilia*, troviamo una composizione di *lumen* e di *dyaphaneitas*, e quanto più il *visibilis* è dotato di *dyaphaneitas*, tanto più potente sarà il suo *lumen*, e la sua capacità di produrre la *visio*; quanto meno, invece, la sua *materia* sarà *dyaphana*, tanto meno sarà in grado di provocare la *visio*, e avrà bisogno dell'intermediazione di un altro *corpus* più *dyaphanus*, e dell'azione della *lux*, per produrla.

Set tamen sciendum est quod *differencia* est inter *virtutem perfectam* et *imperfectam*: nam forma que est perfecte virtutis in agendo non solum potest inducere suam similitudinem in susceptibili, set potest etiam disponere paciens ut sit proprium eius susceptivum; quod quidem non potest facere cum fuerit imperfecte virtutis. Dicendum est igitur quod *virtus coloris in agendo est imperfecta respectu virtutis luminis*: nam *color nichil aliud est quam lux quodam modo obscurata ex ammissione corporis opaci*, unde non habet virtutem ut faciat medium in illa dispositione qua fit susceptivum coloris; quod tamen potest facere *lux pura*¹.

Infatti, si deve sapere (*scil.* «sciendum est»), che nei *visibilia* c'è una differenza tra ciò che ha una *virtus perfecta* (i), e può indurre immediatamente la sua *similitudo* nel suo *susceptivus*, disponendo lo stesso *susceptivus* a riceverla; e ciò che ha una *virtus imperfecta* (ii), e può, di per sé, indurre la sua *similitudo*, ma non può far sì che il suo *susceptivus* sia disposto a riceverla. Ora, la *virtus* del *color* è necessariamente *imperfecta*, perché il *color* nella sua natura è un composto di un *lumen* imprigionato e oscurato dalla *materia* di un *corpus opacus*, e non ha dunque la *potentia* di produrre, senza l'intermediazione di un *corpus* più *dyaphanus*, e di più *lumen*, la sua *species visibilis*: potenza che ha invece la *lux pura*, dice Tommaso («quod tamen potest facere lux pura»). E allora, sarà la *lux pura* ad attualizzare il mezzo affinché il *color* impartisca le sue *species* a esso, e questo continui il movimento sino all'organo della vista (ii).

Inoltre, le ultime notazioni dell'Aquinate risultano in linea con quelle del Teutonico: la *lux* è la *substantia* del *color*, e dunque è possibile, come rivendica l'*argumentatio*, ridurre i *visibilia* a una stessa *natura*, ossia quella della *lux*. Per quanto riguarda, invece, l'*experimentum*, è evidente che il

¹ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 130, 366-380.

fatto che vediamo i *colores* illuminati, collocati al buio, e non viceversa, dipende in buona parte dal mezzo, che dev'essere anch'esso illuminato perché sia possibile la *visio*¹.

(-). In base all'analisi comparativa, sembrerebbe dunque possibile classificare il primo *sciendum* (46), nell'alveo della generalizzazione *ex modernis*, in quanto cioè, come detto, l'Aquinate sembra pervenire a una migliore chiarificazione della *sententia* di Aristotele, vagliando un'*opinio* asincrona, come del resto è già osservabile in Riccardo Rufo, nei *magistri*, e soprattutto in Alberto. D'altra parte, il secondo (47), potrebbe verosimilmente essere un caso argomentativo, in cui l'Aquinate, sul modello di Alberto, introduce più sensi, per poter interpretare più comprensivamente la *sententia* aristotelica. In questo senso, ho cercato di suggerire che, tanto l'interpretazione di Alberto, quanto quella di Tommaso, non sono semplicemente originali e autonome, ma hanno una componente fondazionale sul *textus* del *De sensu*, e su una sua interpretazione che ho ricostruito sotto il nome di «dottrina della composizione luminosa», o «dottrina della *participatio* della luce». Questa dottrina ci consentirebbe di vedere che la teoria della luce, così come la teoria dell'incorporazione, non sono soltanto appannaggio di alcuni autori a dispetto di altri, ma di tutti gli autori, e più significativamente di quelli che si rifanno direttamente ad Aristotele.

s) *Homerum ex Homero, Homerum ex modernis: la corrispondenza tra le species dell'odor e le species del sapor e la dubitatio sulla diffusio dell'odor*

48. *Set sciendum est quod quedam habet proportionaliter odorem et saporem, scilicet dulcem odorem et dulcem saporem, quedam vero per contrarium, id est suavem saporem et non suavem odorem vel e converso.* 49. *Sciendum itaque est quosdam posuisse omnem sensum quodam perfici tactu: dicebant enim quod sensus et sensibile se tangant ad hoc quod sentiatur (...); circa olfactum etiam idem esse dicebant, ponebant enim quod a corpore odorabili resolvebatur quedam fumalis evaporatio que est subiectum odoris et perveniebat usque ad sensum olfactum².*

Dal capoverso 421a 7 alle linee 422a 6-7, Aristotele tratta dell'*odorabilis* e del *sensus* dell'*olfactus*, avvertendo che, a differenza del *visibilis* e dell'*audibilis*, la sua ricerca non potrà avere lo stesso grado di certezza, dal momento che l'*odor* è meno noto all'uomo del *lumen* e del *sonus*. In effetti, tra tutti gli animali, l'essere umano ha l'*olfactus* peggiore: odora male (*scil.* «prave odorat»), e per giunta soffermandosi soltanto sulle qualità estreme, la *laetitia* e la *tristitia*, provocate dalla percezione dei

¹ Cf. *ibid.*, p. 130, 380-385: «Ex quo patet quod, cum lux sit quodam modo substancia coloris, ad eandem naturam reducitur omne visibile, nec oportet quod color per lumen extrinsecum fiat actu visibile. Quod autem colores illuminati videntur ab eo qui est in obscuro, contigit ex hoc quod etiam medium illuminatur (...).»

² TOMMASO, *Sententia*, II, 19-20, pp. 150, 129-133 e 152, 26-43 ss.

corpi odoranti. Nonostante ciò, il *sensus* dell'*olfactus* sembra avere una certa *analogia* con quello del *gustus*, prova ne è il fatto che le *species* degli *humores* sono analoghe alle *species* degli *odores*; e dunque, è forse possibile stabilire qualcosa sull'*odor* per analogia con gli altri *sensus*, e in particolare con il *sensus* di cui l'uomo dispone in misura migliore e più nobile di tutti gli altri animali, vale a dire il *tactus*, e in dettaglio il *gustus* che ne è una sottospecie.

A determinare la maggior parte delle perplessità, nei commenti degli interpreti latini del secolo XIII, sono evidentemente le *causae* dell'*insufficiencia* dell'*olfactus* nell'uomo¹. Ma la fisiologia e l'anatomia arabo-galeniche², che individuano in prossimità del cervello la collocazione dell'organo olfattivo, offrono loro degli importanti strumenti esplicativi delle osservazioni del Filosofo, insieme alle informazioni reperibili nel *De sensu et sensato* e nel resto del *corpus aristotelicum*³. In effetti, le cause della costitutiva debolezza dell'*olfactus* dell'uomo si trovano nel cervello, le cui qualità complessionali sono contrarie alle qualità corporee di cui sono costituiti e in cui si trovano gli *odores*.

¹ RICCARDO, *Sententia*, II, Pars octava, p. 383, 30-35: «Sed dubitatur, cum sensitiva in hominis perficiatur per intellectivam ipsius, qualiter dicat hominem peius odorare quam alia animalia, cum eorum sensitiva non si compleatur»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 10, f. 41^r, n. 6: «De quo dubitatur: cum sensitiva in homine quodammodo perficiatur virtute intellectiva, et aliis animalibus non, (...) multo meliorem debet homo habere unumquemque sensum (...), et ita olfactus»; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 18, q. 3, p. 372, 310-12: «Set quia dicit actor quod hunc sensum, scilicet olfactum, habemus minus certum aliis animalibus, ideo queritur causa huius»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 19, p. 228, 79-89; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 23, p. 132, 26-35: «Est enim causa huius, quod homo inter omnia animalia maius habet cerebrum (...); cerebrum autem humidum et frigidum est, id autem connaturale est odori, siccum et calidum esse oportet»; cf. la stessa spiegazione in TOMMASO, *Sententia*, II, 19, pp. 147-148, 25-35.

² Sull'anatomia e la fisiologia dell'olfatto si veda il recente contributo di Katelynn Robinson, di grande utilità perché raccoglie finalmente molte informazioni che erano prima sparse e difficilmente reperibili; cf. K. ROBINSON, *The anatomy and physiology of olfaction*, in ID., *The sense of smell in the Middle Ages*, London - New York 2020, [pp. 13-69], in partic. p. 36: «By the time Aristotle's text became available in the twelfth and thirteenth centuries, medieval scholars had already accepted the Galenic-Arabic location of the sense organ in the brain and Galenic understanding of the nature of odor as they found it in Arabic works».

³ Si noti che i *libri* più citati a questo riguardo, specialmente da Alberto Magno, sono il *De sensu et sensato* e il *De animalibus*, in cui i medievali trovano una conferma importante delle notizie pervenutegli attraverso le *auctoritates* arabe; cf. ARISTOTELE, *De sensu et sensato*, 444a 22-25, in ALBERTO, *De sensu* cit., I, II, 12, p. 85, 50-53: «Ascendentibus namque odoribus ad cerebrum propter levitatem caloris qui circa illos, sanius se habere facit circa locum hunc; odoris namque virtus natura calida est»; cf. *ibid.*, 438b 25-30, p. 53, 45-47: «Odor vero fumalis evaporatio est, fumalis autem evaporatio ab igne. Quare instrumentum odoratus proprium est loci qui est circa cerebrum; virtute enim calidum est materia frigidum»; cf. ID., *De generatione animalium. Translatio Michaeli Scoti* cit., XIX, 781b 6-10, (ASL, V), p. 222: «(...) et sensus olfactus rerum remotarum habentium odorem, omnia ergo ista habent illam causam quam diximus in visu. Quoniam quando instrumentum auditus et olfactus habuerit coopertorium extrinsecum sentient remote, quoniam isti sensus exeunt ab instrumentis sicut aqua exit a canalibus. Et propter hoc leverarii longi nasi sunt boni olfactus»; cf. anche ALBERTO, *De homine* cit., 3.1.1, pp. 223-226.

D'altra parte, sono anche i fenomeni della corrispondenza e della difformità delle *species* dei *sapores* e degli *odores* a costituire un momento di riflessione e di spiegazione della *sententia* aristotelica, specialmente per Alberto e per Tommaso¹, che attingono direttamente alle ragioni elaborate dal Filosofo nel *De sensu*, per chiarificare che le cause della corrispondenza e della difformità dei *sapores* e degli *odores* vanno rintracciate nella *proportio* della *commixtio* delle loro qualità corporee.

Ma è in particolare un *dubium*, sollevato inizialmente da Aristotele nel *De sensu*, poi ripreso e complicato da Avicenna e da Averroè, a occupare l'attività di commento degli interpreti latini². Che cos'è l'odor? È la *evaporatio fumalis* di un *corpus*³, e dunque una *substantia corporea*, costituita da *minutissimae partes*, come avevano suggerito Eraclito e gli *antiqui philosophi*? Oppure una *qualitas* e uno *spiritus* esistente nel mezzo, come sembrano invece suggerire Aristotele e Averroè? Alcuni *experimenta* condotti in Grecia, ma riportati in realtà dai *commentatores* arabi, determinano significativamente la concezione dell'odor dei *magistri*, di Alberto e di Tommaso, facendo loro supporre che l'odor agisca a distanza, e che dunque non possa essere, - come di fatto è, e aveva intuito

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 24, pp. 133-134, 3-20: «*Quedam enim proportionaliter habent odorem et saporem, verbi gratia dulcem habens saporem dulcem habet odorem. Alia autem non ita, sed contrarie habent sapores et odores. Et hoc contigit per accidens (...) ex caliditate inequaliter terminateumidum complexionale*»; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., II, 19, p. 150, oggetto dello *sciendum* n. 48; cf. anche ARISTOTELE, *De sensu*, 442a 13-17, in ALBERTO, *De sensu* cit., p. 75, 64-66: «*Et secundum proportionem in eo quod magis et minus unusquisque est, sive secundum numeros quosdam commixtionis et motus, sive et indeterminate. Qui autem delectationem faciunt commixti, hii in numeris*».

² Cf. ID., *De sensu* cit., 443a 21-23, p. 82, 50-53: «*Videtur autem quibusdam fumalis evaporatio esse odor, communis existens terre et aeri. Et omnes dicunt super hoc de odore. Quare et Eraclitus sic dicit: si omnia entia fumus fiant, quod nares utique discernent. Quoniam autem odorem omnes asserunt hii quidem sicut exalationem, hii vero sicut evaporationem, hii autem utraque hec*»; cf. AVICENNA, *Liber de anima* cit., II, 4, [pp. 148-154], in partic. p. 148, 45: «*Iam enim dissenserunt homines in odoratu. Quidam enim dixerunt quod odor redditur propter permutationem medii ex resolutione partium corporis sensati. Quidam vero (...) nisi propter permutatione medii (...). Quidam autem (...) sine permixtione alicuius de corpore eius et sine permutatione medii, scilicet quia corpus odoriferus operatur in corpus non odoriferum (...), sed medium est deferens actionem istius in illud, sicut dicitur in principiis sonorum et colorum*»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 97, p. 277, 34-38: «*Et existimaverunt quod odor non separatur a corpore odorabili, et quod non habet nisi unum esse tantum, dixerunt quod a corpore odorabili dissolvitur corpus odorosum, habens corpus subtile et odorem subtilem, et quod movetur in aere donec perveniat ad sensum odoratus*».

³ Scientificamente interessante è il modo in cui, per esempio, l'Anonimo di Gauthier ha formulato la *quaestio*; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 18, q. 1, p. 370: «*Hic primo dubitatur de odore, utrum sit corpus vel non?*»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, II, Pars 10, n. 46: «*Notandum quod reprehendit Commentator opinionem quorundam ponentium odorem esse corpus subtile resolutum ab odorabili*»; cf. anche ALBERTO, *De anima*, II, 3, 25: «*odor sit fumalis evaporatio rei odorabilis*». Laddove invece Tommaso, ahimè, la formula dando già per scontato che l'odore agisca a distanza; cf. Id., *Sententia*, II, 20, p. 152, 24-25: «*Quomodo autem odor ad tam remotum spacium diffundatur, dubitationem habet*». Questo ci indica che l'Aquinate è già completamente averroizzato e averroizzante.

genialmente Avicenna¹ -, un *corpus*. Dunque, l'*odor* deve essere la *qualitas* del corpo odorante comunicata al mezzo (*scil.* aria e acqua), in grado di effonderlo egualmente in tutte le direzioni. Solo così i grandi rapaci, ossia gli *aves tigrides*, sorta di aquile che volano altissime, spiega succintamente il Dottore universale, potranno raggiungere le loro prede, fiutandole a cinquecento miglia di distanza (ca. 740 km)². E a nulla valgono, molto spesso, i numerosi *experimenta* corretti, a partire da quello della *camphora* di Avicenna e dell'*incensum* dei *magistri artium*, a far cambiare direzione alla teoria, assolutamente complicata di Aristotele, sulla costituzione fisica dell'*odor*.

D'altra parte, la metodologia impiegata dallo Stagirita nella determinazione dell'*odorabilis* è analogica, e come gli altri *sensibilia* non possono raggiungere i loro propri organi di *sensus*, senza la funzione intermediaria svolta dal mezzo, così l'*odor* non potrà *permutare* direttamente l'*olfactus*, ma dovrà farlo attraverso i suoi propri mezzi, dotati di una *natura communis*, in cui l'*odor* si fonda e viene poi trasmesso all'organo sensorio, secondo l'*esse spirituale e intentionale*: questo pensa Averroè, in pieno accordo con il sistema teorico disegnato dallo Stagirita nel *De anima*³. Essendo dunque pienamente conforme alla teoria che emerge dai *verba* e dalla *littera* di Aristotele, l'interpretazione dell'Andaluso è quella che avrà la meglio sulla corporalizzazione dell'odore, impropriamente effettuata dagli *antiqui philosophi*, da Platone, Avicenna e, osserva in ultima analisi

¹ Significativamente, Avicenna, chiarendo che gli *experimenta* non corroborano la teoria dell'azione a distanza dell'*odor*, perché i grandi rapaci possono usare la vista e non l'olfatto, ha accettato come possibile l'*opinio* dei *philosophi* che concepivano l'*odor* come un *corpus* costituito di *partes subtiles* che, risolte nell'aria per evaporazione, sono in grado di diffondersi sino all'organo di *sensus* permutandolo direttamente: una teoria, questa, non lontana da quella attuale; cf. L. TURIN, *The secret of scent. Adventures in perfume and the science of smell*, New York - London 2007, pp. 28-29: «Smells, unlike sounds and light, do not act a distance: if you smell something, it is because pieces of the smelly stuff are evaporating from whatever it is you are smelling - wheter it is Rose de Nuit or fryng bacon - flyng through the air and ending up to your nose. The fact that they are colourless makes it look like a mysterious agency is at work, but if you were to add perfume to coloured smoke you would soon realize that you only smell the stuff when the colour reaches you»; cf. AVICENNA, *Liber de anima* cit., II, 4, pp. 150-151: «Nos autem dicimus possibile esse ut odoratum sit vapor, et possibile est ut vapor permutetur propter odoriferum et fiat odor (...), quia quicquid habet partes subtiles et solet diffundi, cum attingerit insrtumentum odorandi et offenderit in illud (...), permutabitur in odorem et per ipsum sentietur odor».

² Gli *experimenta* condotti in Grecia, riportati da Avicenna, ma soprattutto da Averroè, hanno una forte presa sulla concezione dei medievali relativamente al grado di certezza della teoria dell'azione a distanza, e a nulla sembrano servire le precisazioni avicenniane; cf. AVERROÈ, *Commentarium* cit., II, 97, p. 277, 40-43: «Videmus enim quod multa animalia moventur ad suum nutrimentum per spatium multarum dietarum, sicut apparet in vulturibus (...), que venerunt ad locum prelii quod accidit in terra Grecorum a remotis regionibus»; cf. AVICENNA, *Liber de anima* cit., p. 153: «Ergo potest esse quod aves illae elevatae fuerint in aere quousque apparuit illis longitudo illius spatii et viderunt cadavera». Del resto, le *auctoritates* aristoteliche del *De generatione animalium* caldeggiavano ampiamente la soluzione averroiana; cf. ARISTOTELE, *De generatione animalium* cit., 781b 1: «et sensus olfactus rerum remotarum habentium odorem».

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium* cit., p. 278.

Alberto Magno, da alcuni nostri predecessori (*scil.* «quidam antecessorum nostrorum»), che, identificando l'*odor* con un *corpus* di natura fumosa, dimostrano di non aver capito niente della *vera sententia* di Aristotele e dei Peripatetici¹.

L'*error* degli *antiqui* diviene allora nuovamente un espediente per evidenziare la *sententia* aristotelica, vincendo le incomprensioni e le menzogne contrarie alla *veritas* pronunciate dagli avversari. In Alberto Magno, l'ufficio sapienziale descritto da René-Antoine Gauthier risulta quasi evidente, mentre Tommaso, come al solito, ricollega semplicemente l'*error* alla sua origine storica, evidenziando la *veritas* e la *sententia* del Filosofo in base all'interpretazione averroiana, senza colpo ferire². Si tratta dunque di un altro caso di *officium sapientis*? Oppure quella dell'Aquinate è soltanto una *destructio errorum*, tesa a far comprendere al suo lettore le *rationes* su cui si fonda la *veritas* scientifica proposta da Aristotele³? E ancora, l'esegesi dell'Aquinate è scientifica, o confessionale? L'unica risposta valida sembra essere, ancora una volta, quella di René-Antoine Gauthier: «ex datis optimam sententiam eruere». Con ciò che ha a disposizione, Tommaso cerca di corrispondere tanto all'esigenza di spiegare Aristotele per come gli viene rappresentato dalle sue *translationes* (48), quanto alla necessità di offrire al suo lettore degli strumenti conoscitivi e teorici validi con cui capirne il pensiero al di là delle parole (49). E allora, per Tommaso, non si tratta davvero, come suggeriva un secolo fa Martin Grabmann, soltanto di avere a che fare con dei *verba*, ma di stabilire anche, per quanto possibile, come stiano le cose: che non è nient'altro, nella stragrande maggioranza degli ambiti disciplinari del suo tempo, che il riflesso di ciò che ha sentito il Filosofo.

(*Div. text.*). Le *divisiones* del *textus* sono diversificate tra loro. Tuttavia, in linea generale, alcuni dei *magistri* e Tommaso riconoscono la presenza di due blocchi tematici: 1) la determinazione dell'*odorabilis* e del suo *quid est*, compresa tra le linee 421a 7-421b 3-8; 2) e la determinazione dell'*odorabilis* in quanto trasmuta l'organo dell'*olfactus*, collocata alle linee 421b 3-27⁴. La prima

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 25, pp. 135-136.

² Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., II, 20, pp. 152-153.

³ Sulla linea delle *Quaestiones de quodlibet*, per esempio; cf. ID., *Quaestiones de quodlibet* cit., IV, q. 9, a. 3, p. 340, 37-45: «Quedam disputatio est magistralis in scholis, non ad removendum errorem, set ad instruendum auditores ut inducantur ad intellectum veritatis quam credunt, et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritates radicem, et facientibus scire quo modo sit verum quod dicitur. Alioquin, si nudis auctoritatibus magister questionem determinet, (...) nichil sciencie vel intellectus acquirat, set vacuus abscedet». Dove si deve ricordare che ci stiamo riferendo, cambiando collocazione epistemica, al piano delle *veritates* conseguibili sul piano filosofico.

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia*, II, Pars octava, p. 382, 1-8: «Hic intendit determinare de odorabili (421a7). Et dividitur haec pars (...) in duas, in quarum prima ostendit sive determinat quae sunt odorabilia. In secunda qualiter sunt odorabilia, ut ibi: «Est autem et olfactus per medium» (421b 8-9)»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 10, f. 41^r, n. 1 e n. 22: «In hac parte est intentio determinare de obiecto olfactus, scilicet de odore (...). Consequenter cum dicit, «Est autem sicut

pars è ulteriormente suddivisa in modo vario e articolato. Secondo la stragrande maggioranza dei commentatori¹, a partire da Riccardo Rufo, Aristotele evidenzia dapprima che non può trattare dell'*odorabilis* e dell'*olfactus* in modo certo come degli altri *sensus*, e ne manifesta la *causa*, in corrispondenza delle linee 421a 7-15; di conseguenza, lo determina per analogia con gli altri *sensus*, in particolare con il *sensus* migliore e più sviluppato dall'uomo, cioè attraverso il *gustus* che, per lo Stagirita, è una certa specie di *tactus*, a partire dal capoverso 421a 16². La seconda *pars* è ulteriormente divisa in due, in particolare dall'Aquinate³. Nella prima parte, il Filosofo evidenzia che

auditus» (421b 3-4), intendit de odore secundum sui immutationem. Et dividitur in duas, in quarum prima determinat de odoribus quantum ad illud quod immutatur, scilicet quantum ad sensum et ad medium»; cf. anche interessante in relazione alla *divisio* di Tommaso la *Glossa Paris*, 2, in RICCARDO, *Sententia*, p. 382, alla nota 274: «Primo enim determinat de sensibili olfactus quantum ad eius generationem. Secundo quantum ad eius immutationem, ibi, *Est autem sicut auditus* (...); cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 19, p. 147, 1-5: «Postquam Philosophus determinavit de visibile et audibili, nunc tercio determinat de odorabili: in prima ostendit de odorabili quid sit; in secunda determinat de odorabili secundum quod inmutat sensum olfactus, ibi: *Est autem olfactus* etc. (421b 8); cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 421b 8-13, p. 362: «Est autem olfactus per medium, ut aerem et aquam: et namque aquatica videntur odorem sentire, similiter et que cum sanguine et sine sanguine, sicut que sunt in aere. Et horum enim quedam a longe occurrunt ad alimentum, que ab odore moventur»; cf. ID., *Translatio nova* cit., p. 151.

¹ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 382, 10-15: «Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima ostendit quod difficile est aliquid secundum certitudinem determinare de odore. In secunda determinat quod tamen aliquo modo est determinare de odore; et quomodo determinat, simul determinans que sunt odorabilia: «Videtur enim analogiam» (421a 16-17)»; cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 1; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 19, p. 225, 10 ss.; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 18, p. 363, 5-10: «Ostendit quod de isto obiecto minus bene potest determinare quam de aliis; in secunda de ipso determinat secundum quod potest (421a 16)»; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., II, 19, p. 147, 11-15: «primo ostendit difficultatem determinandi de odorabili; in secunda ostendit quomodo accipiatur cognitio odorabilium, ibi: *Videtur enim et analogiam*; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 421a 16-26, p. 361: «De odore autem et olfatu minus bene determinabile est dictis: non enim manifestum est quale quid sit odor, sicut sonus aut color. - Causa autem est quoniam hunc sensum non habemus certum, set peiorem multis animalibus. Prave enim odorat homo, et nichil odorat odorabilium sine leticia et tristitia, sicut non existente certo eo quo sentimus (...). Videtur autem analogiam habere ad gustum et similiter species humorum cum hiis que sunt odoribus»; cf. *Translatio nova*, p. 147.

² Cf. *ibid.*, 421a 18-26, p. 361: «Sed certiore habemus gustum, propter id quod ipse quidam tactus est, hunc autem habet sensum homo certissimum. In aliis enim deficit multo ab animali, secundum autem tactum multo ab animalibus differenter certificat, unde et prudentissimum animalium».

³ Cf. ID., *Sententia*, II, 19, p. 148, 47-53: «Deinde cum dicit: *Videtur enim et analogiam* etc., ostendit quomodo innotescant nobis differentie odorum. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod differentie odorum nobis innotescunt per comparisonem ad differentias saporum; secundo ostendit quomodo respondeant differentie odorum differentiis saporum: *Est autem sicut humor* etc. (421a 26); cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 385: «Et dividitur haec pars in duas, in quarum prima determinat istam similitudinem odoribus ad saporem in communi; in secunda de differentiis odorum secundum istam similitudinem ad species saporum specialiter determinat, scilicet ibi: «Est autem sicut humor».

le *differentiae* degli *odores* ci sono note per analogia a quelle dei *sapores*. Nella seconda, invece, chiarisce in che modo si corrispondono le *differentiae* degli *odores* e dei *sapores*, all'altezza del capoverso 421a 26¹.

(*Sent.*1). Le *sententiae* dei *magistri* si rivelano solidali nella tematizzazione e nella chiarificazione della particolare situazione metodologica in cui si trova il Filosofo nel trattare dell'*odor*². Questo *sensibilis* non è determinabile con la stessa facilità degli altri, essenzialmente perché la sua *natura* non è evidente come quella del *visibile*, e cioè il *color*, nella *translatio* di Giacomo Veneto, ma anche la *lux*, nella *translatio* di Michele Scoto³.

Nella sua spiegazione della *causa* di questa situazione, Averroè fa leva principalmente sul *sensus* dell'*olfactus*, che non è in grado di restituirci le *differentiae specificae* degli *odores*, ma soltanto le *differentiae* più comuni, senza ricercarne ulteriori motivazioni. Al contrario, a partire da Riccardo Rufo, tutti i *magistri* integrano e consolidano le cause addotte dalla *vetus* e dall'Andaluso, con le loro conoscenze scientifiche. La debolezza del *sensus* dell'*olfactus* dell'uomo e la sua *difficultas* nel recepire le proprietà specifiche degli *odores* stanno nell'*instrumentum* corporeo dell'*olfactus*, che si trova in prossimità del cervello⁴, le cui qualità complessionali sono opposte a quelle in cui si trova, e di cui è costituito, l'*odor*. In effetti, l'*odor* si diffonde attraverso un *vapor humidum* sollevato dal *calor* sino al cervello, e qui la *frigidity* costitutiva dell'organo frena il movimento ascensionale del *vapor humidum*, facendo discendere i *vapores* che trasportano con sé l'informazione sensibile. Ora, lo *instrumentum* dell'*olfactus* si trova in prossimità del cervello, ed è dotato di alcuni *poros*, cavità che vengono ostruite dal *vapor humidum*, costretto alla *descensio* dalla complessione contraria del cervello. Ecco la causa, conclude il filosofo cornico, del fatto che l'uomo non riesce ad apprendere

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 421a 26-b 3, p. 361: «Est autem sicut humor hic quidem dulcis, ille vero amarus, sic et odores sunt, set alia quidem habent proportionaliter odorem et humorem (...), alia vero contrarium. Similiter autem et acer et austerus et acutus et pinguis est odor. Set sicut diximus, propter id quod non multum permanifesti sunt odores sicut humores, ab hiis acceperunt nomina secundum similitudinem rerum: dulcis enim quidem a croco et melle, acer autem a thimo et huiusmodi (...)».

² Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 383: «Odor non accipitur in sensu secundum magnam certitudinem; ergo difficile est determinare et cognoscere de odore»; cf. ANONYMI, *Super II-III* cit., p. 226: «Et primo proponit dicens quod de odore et de olfactu non contigit certitudinaliter tractare sicut de aliis sensibus»; cf. ANONYMI, *Lectura* cit., p. 363.

³ Cf. ARISTOTELE, *Translatio Michaeli Scoti* cit., 421a 8-10, p. 270: «Odor enim non declaratur quid sit, sicut de voce aut dulce aut colore. Et causa in hoc est quod iste sensus non est in nobis verus (...)»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 92, p. 270, 15-25: «Id est, et causa propter quam non intelligimus differentias odoris est quia iste sensus debilius est in nobis quam in multis animalibus. Et intendebat per hoc demonstrare causam propter quam intellectus difficile comprehendit differentias odoribus sensibiles».

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 383-384; cf. anche ADAMO, *In De An.* cit., [nn. 7-8], n. 7: «Et quia instrumentum olfactus est situs prope cerebrum, in suo descensu obstruunt poros et vias illius instrumenti».

sufficientemente le *species* degli *odores* («propter hoc sensus olfactus non sufficienter potest apprehendere species odorum»)¹.

Ovviamente la fisica aristotelica è scienza morta, e anche la spiegazione dei *magistri* non ha valore, ma è la ricerca delle *causae* nella fisiologia e nell'anatomia dell'*olfactus* a costituire un elemento epistemologicamente significativo. I medievali sembrano non accontentarsi di un Aristotele preconfezionato da Averroè: loro vogliono conoscere il 'perché', e un perché che sia riconducibile a cause fisiche concrete. Dunque, dopo Riccardo, Adamo di Buckfield, l'Anonimo di Gauthier, e specialmente l'Anonimo di Bazán, ne seguiranno l'esempio, e così Alberto Magno e Tommaso². Tutti condividono questo paradigma esplicativo. E poco conta che, per esempio, Alberto e Tommaso impieghino un passaggio del *De animalibus* per addurre questa spiegazione: anche loro sono influenzati dalla ricerca di 'cause fisiologiche' e, in ultima analisi, riconducibili alla complessione fisica del corpo. Per chiarire la significatività di questo approccio epistemologico, si pensi che Jean Claude Ellena, ancora oggi, nel suo saggio, compie un'operazione analoga³.

Dunque, per via delle qualità complessionali dell'organo di senso, l'uomo odora male (*scil.* «prave odorat») e nulla percepisce con chiarezza degli *odorabilia*, se non le qualità più estreme ed eccellenti. La successiva *analogia* aristotelica trattiene abbastanza l'interesse dei commentatori latini. Come il *genus humanus* sta al percepire gli *odores*, così gli *alia animalia* stanno al percepire i *visibilia*, per esempio gli *animalia* dagli occhi duri, che i medievali identificano con i pesci e alcuni insetti. L'Anonimo di Gauthier si spinge in un'analogia ancora più immediata⁴: il *genus humanus* sta alla percezione dell'*odor*, come chi non vede di notte, camminando per i vicoli della città, sta alla

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 384.

² Cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 228: «Et notandum est, secundum quod dicitur in De sensu et sensato, et cerebrum homini valde est humidum et valde frigidum (...). Odores autem fundantur in sicco, et ideo humiditas et frigiditas cerebri contrariantur nature odorum»; cf. ANONYMI, *Lectura* cit., p. 373; cf. Alberto, *De anima* cit., p. 132: «Et enim causa huius, quod homo inter omnia animalia habet maius cerebrum et maius caput proportionem sui corporis; cerebrum autem humidum et frigidum est (...); cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 147: «Homo autem habet cerebrum, in cuius vicino positum est instrumentum olfactus, maius aliis animalibus secundum proportionem, ut Philosophus dicit in libro De animalibus...»; cf. ARISTOTELE, *De sensu et sensato*, 438b 25-30, in ALBERTO, *De sensu* cit., p. 53, 45-47: «Quare instrumentum odoratus proprium est loci qui est circa cerebrum; virtute enim calidum est materia frigidum»; cf. ID., *De generatione animalium* cit., XII, 653a 27-28, (ASL, V), p. 99: «Et hoc accidit hominibus proprie quoniam habent cerebrum magnum et humidum et maius cerebris aliorum animalium (...).».

³ Cf. J.-C. ELLENA, *Le nez et l'odeur*, in *Le Parfum*, Paris 2007, pp. 17-26.

⁴ ANONYMI, *Lectura*, p. 364: «Unde, sicut illi qui habent fortes oculos, ut pisces, non sentiunt colores nisi extremos et non per manifestas eius differencias, et non sentiunt sine terrore et non terrore (sicut illi qui ambulant de nocte non vident sine terrore, quoniam de lapide credunt esse latronem latentem aut aliquod terribile, propter hoc quod tunc non sentiunt certitudinaliter)».

percezione delle rientranze delle strade, o delle pietre, che scambia per *latrones* o altri pericoli, atterrito dapprima, e sollevato poi dallo scoprire che non c'era alcun ladro nascosto nel buio.

D'altra parte, secondo i *magistri*, il Filosofo non si ferma alla scarsa capacità dell'uomo di percepire gli *odores*, e cerca di determinarli per come può (*scil.* «quantum potest»), vale a dire *per similitudinem*, ossia per *analogia* con i *sensibilia* degli altri *sensus*, e in particolar modo con quelli di cui è maggiormente dotato, cioè il *gustus*¹. Questo è inevitabile, osserva Averroè, perché nelle *disciplinae naturales*, dobbiamo procedere da ciò che è più comprensibile *apud nos*, a ciò che è più comprensibile *apud naturam*. E il *sensus* in cui eccediamo più di tutti gli altri *animalia* è il *tactus*, e dunque non potremmo capire l'*odor* senza il *sapor*². L'Aquinate annota con maggiore precisione queste osservazioni averroiane³: tutto ciò che è *ignotus* viene conosciuto attraverso ciò che è maggiormente *manifestus*. Ora, le *species* dei *sapores* sono per noi molto più *manifestae* delle *species* degli *odores*; dunque, conosciamo le *species* degli *odores* sotto la *similitudo*, prodotta anche dalla loro *affinitas*, delle *species* dei *sapores*. Del resto, i *sapores* ci sono evidentissimi, perché l'uomo ha un migliore *sensus* del *gustus*, essendo il *gustus* una forma di *tactus*, che l'uomo ha *certissimus* tra tutti gli altri *animalia*. Segno di ciò è che, spiegano tutti gli interpreti⁴, anche tra gli uomini, chi è meglio dotato di *tactus* è anche maggiormente *prudens* e *intelligens*.

(Not.48). Il Filosofo, secondo le *sententiae*, passa dunque a evidenziare questa *similitudo* tra i *sapores* e gli *odores*, pervenendo contemporaneamente alla determinazione delle *differentiae* degli *odores*, e quindi alla enucleazione delle loro proprietà⁵. Così come un *sapor* è *dulcis*, e un *sapor* è *amarus*, analogamente distinguiamo tra loro gli *odores*. In effetti, in alcune cose, è rilevabile una proporzione diretta tra l'*odor* e il *sapor*, ossia, spiegano i *magistri*, lo stesso sensibile ha un *sapor dulcis* e un *odor dulcis*; altre volte, invece, una proporzione inversa, ossia il sensibile ha un *odor*

¹ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 385: «Hic determinat quod aliquo modo est possibile de odore determinare (...), scilicet quia secundum similitudinem odoris ad saporem (...); gustum autem habemus nos certum, quia gustus est quidam tactus, et tactum habemus nos certissimum omnium animalium (...); cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 230: «Aristotiles ostendit quod (...) tractandum est de eo secundum analogiam quam habet ad gustum; gustus autem in homine est sensus certus»; cf. ANONYMI, *Lectura* cit., pp. 364-365.

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 93, p. 272: «Sed differentie saporum apud nos sunt comprehensibiles, et ille non, cum in hoc sensu excedimus omnia animalia, quia quoquo modo est tactus».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 140, 58-63.

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 385-386; cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 230; cf. ANONYMI, *Lectura*, p. 365.

⁵ Cf. ID., *Super II-III*, p. 232: «Aristotiles exequitur de odore et de speciebus odoris, et hoc secundum analogiam quam habet ad gustum, dicens quod, sicut sapor quidam est dulcis, quidam amarus, similiter quidam est odor dulcis et quidam amarus»; cf. ANONYMI, *Lectura*, p. 366: «Set rerum quedam habent proportionaliter odorem et saporem, id est utrumque dulce vel utrumque amarum, alia autem e contrario modo (...)».

dulcis e un *sapor amarus*. Quasi nessuno spiega il perché di questa diversa *proportio* segnalata da Aristotele, tranne Alberto, che riconduce il fenomeno a una *causa per accidens*:

Et hoc contingit per accidens; est enim aliquid dulcem habens saporem, quod cum exsiccatur a calido adurente faciente ipsum evaporare odorem, accipit amarum odorem. Et fit hoc multis modis; aliquando enim ipsum calidum complexionale terminando (...) umidum facit dulcem saporem (...). Aliquando autem fit e converso, quod dulcem habens odorem acrem habet saporem; hoc autem contingit ex caliditate inaequaliter terminante umidum complexionale¹.

Il risultato sembra essere provocato *per accidens* dalla ineguale *commixtio* delle proprietà corporee dei *sensibilia* tra loro. Così accade che qualcosa che, originariamente, aveva un «dulcem saporem», a causa dell'essiccazione del calore che fa evaporare il corpo saporoso in «odorem», acquista un «amarum odorem». In generale, è allora la giusta, o eguale, terminazione e/o attualizzazione dell'«umidum» da parte del «calidum», a causare la proporzione e la disproporzione degli *odores* e dei *sapores* tra loro. E questo non riguarda soltanto, prosegue Alberto, il *dulcis* e l'*amarus*, ma anche l'*acer*, ossia l'acre, l'*acutus*, o astringente, l'*austerus*, che è il contrario dell'*acutus*, e il *pinguis*, cioè il grasso e l'oleoso: tutte proprietà dei *sapores* che si attribuiscono agli *odores*, secondo Aristotele, e che sono analogamente soggetti ai fenomeni della proporzionalità diretta e inversa. In tal modo, l'*acer* è causato dal *frigus* che espelle il *calidus* dalla complessione del sensibile, l'*acutus* invece deriva da una vittoria del *calidus* sul *frigus*, e ancora il *pinguis* da una totale terminazione del *calidus*.

La spiegazione di Alberto è una rielaborazione di ciò che Aristotele aveva sostenuto nel *De sensu et sensato*, e cioè che, così come i *colores* si diversificano tra loro a causa di una *diversa commixtio* di *album* e *nigrum*, così i *sapores* si diversificano tra loro a causa della diversa *commixtio* di *dulcis* e *amarus* e, in ultima analisi, a causa della loro diversa composizione di *calidus*, *frigidus*, *humidum* e *siccum*². Anche l'Aquinate, analogamente ad Alberto, cerca di spiegare la *ratio* della proporzione e della disproporzione attraverso questo luogo del *De sensu*, ma per lui sembra essere

¹ ALBERTO, *De anima* cit., p. 134, 5-20.

² Cf. ARISTOTELE, *De sensu* cit., 442a 12-20 p. 75, 65-70: «Quemadmodum autem colores ab albi et nigri commixtione sunt, ita et sapores a dulci et amato. Et secundum proportionem in eo quod magis et minus unusquisque est, sive secundum numeros quosdam commixtionis et motus, sive et indeterminate. Qui autem delectationem faciunt commixti, hii in numeris. Solus ergo pinguis est dulcis sapor; amarum autem et salsum fere idem sunt; ponticus autem et acetosus et stipticus et acutus in medio. Fere enim equales et humorum species et colorum sunt (...). Et quemadmodum nigrum privatio est in perspicuo albi, ita amarum et salsum dulcis in nutrimenti humido. Quare et cinis combustorum amarissimus omnium; exalatum enim est ex ipsis potabile»; cf. anche ALBERTO, *De sensu*, I, II, 7, pp. 75-78.

più rilevante ciò che il Filosofo afferma sulla *delectatio* dei *sapores*, e cioè che i *sapores* più *delectabiles* sono quelli la cui composizione segue il *numerus*, e dunque la *debita proportio*:

Cuius ratio est quia sapor consistit in humido aqueo aliquo aliter digesto, odor autem consistit in sicco aereo aliquo aliter temperato; contigit autem quandoque utramque substantiam, scilicet subtilem aream et aqueam grossiorem, *secundum debitam proportionem commixtam esse*, et sic est *suavitas odoris et saporis*; si vero sit debita proportio in uno et non in altero, erit in uno suavitas et in alia non¹.

Il *sapor* consiste di «humido aqueo», mentre l'*odor* di «sicco aereo». Quando la *substantia* dei due è commista secondo la *debita proportio*, - quel *numerus* di cui parla Aristotele nel *De sensu* -, si avrà una perfetta corrispondenza di *suavitas* nell'*odor* e nel *sapor*; se invece si verifica una disproporzione nella *commixtio substantialis* dei due, allora in uno si avrà la *suavitas*, e nell'altro no. E così come accade nel *dulcis* e nell'*amarus*, così tutte le altre *differentiae intermediae* tra i due apparterranno agli *odores*, e saranno giustificabili in termini di una *diversa commixtio* delle *substantie*. E allora, come aveva spieghato il Teutonico, anche degli *odores* si diranno l'*acetosus* e l'*austerus*, lo *stipticus*, vale a dire il salato, e il *ponticus*, ossia l'insipido, l'*acutus* e il *pinguis*.

Di conseguenza, i *nomina* dei *sapores* derivano, per analogia, ai *nomina* degli *odores*, e attraverso questa 'consimiglianza', è possibile determinare qualcosa sulla *natura* dell'*odor*. Ma ciò vale soltanto *ut frequenter*, avvertono Alberto e Tommaso², che hanno allora semplicemente impiegato un *textus* più chiaro, per spiegarne un altro meno chiaro.

(Sent.2). Se dunque il Filosofo riconosce come possibile la determinazione dell'*odor* per analogia con gli *altri sensibilia*, e tutti gli *altri sensibilia* necessitano di un intermediario per raggiungere il loro proprio organo sensorio, ciò dovrà valere anche per l'*olfactus*, che è pertanto *immutatus* dal suo *sensibilis* attraverso un mezzo, alla pari del *sensus visus*. Ora, come ha dimostrato Katelynn Robinson³, i medievali sono molto ben informati sulla natura di questo mezzo: è, spiegano

¹ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 150, 133-142.

² ALBERTO, *De anima* cit., p. 134, 42-50; cf. anche ID., *Sententia*, p. 150, 150-153: «ut in pluribus odores respondent saporibus»; cf. Aristotele, *Translatio nova*, 421b 1-3, p. 147.

³ ROBINSON, *The Sense of smell* cit., p. 20: «According to *De sensu* 4, flavor and odor both arise from the same quality. Modern scholars term this quality the «flavored» dry, but medieval texts usually describe it as «anchymous» or moistened, dryness»; cf. ARISTOTELE, *De sensu*, 442b 27-29, in ALBERTO, *De sensu* cit., p. 80, 48-52: «Hunc vero modum oportet intelligere et de odoribus; quod enim facit in humido siccum, hoc facit in alio genere enchimum humidum, in aere et in aqua similiter»; cf. anche ID., *Translatio Guillelmi*, 442b 29-443a 2, in TOMMASO, *Sententia libri De sensu* cit., p. 63: «Eodem vero modo oportet intelligere et circa odores: quod enim facit in humido siccum, hoc facit in genere alio enchimum humidum (...); est autem odorabile (...) secundum quod lavabile vel mundabile enchyme siccitatis».

leggendo il *De anima*, sempre l'*aer* e l'*aqua*, ma in quanto condividono una *natura communis*, quella che le *translationes* del *De sensu* rendono, per translitterazione, con l'espressione «enchymum siccum»¹, vale a dire il saporoso secco. Questa è la *sententia* di Aristotele, pensano i commentatori del XIII secolo, trovando, al termine della trattazione dell'*odorabilis*, una dichiarazione esplicita, secondo cui, come il *sapor* si fonda sull'«humor humidus», così l'*odor* sul «sicco»². E dobbiamo supporre come verosimile che sia la stessa *littera* del Filosofo a indurli a ricostruirne in questi termini il complicato pensiero. Ma, come se non fosse sufficiente il generale imbarazzo metodologico manifestato da Aristotele, i *magistri* sono preoccupati da un difficile *dubium*, sollevato da Avicenna, e ripreso poi, verosimilmente, da Averroè³.

(*Quaest.*). Sul mezzo dell'*odor* è già, osserva il filosofo persiano, stato detto tutto e il contrario di tutto. Alcuni hanno sostenuto che l'*odor* è restituito dalla *resolutio* delle *partes* del *corpus odoriferus*; altri hanno argomentato che l'*odor* non può essere restituito che attraverso la *permutatio* del *medium*, negando che qualcosa del *corpus odoriferus* si dissolva nel mezzo, mescolandosi ad esso; e altri ancora hanno concluso che l'*odor* è restituito senza la mescolanza delle *partes* del *corpus odoriferus* e senza la *permutatio* del *medium*, dal momento che ci dev'essere un mezzo, e *corpus non odoriferus*, che differisca l'azione del *sensibilis*, come nel caso del *color* e degli altri *sensibilia*⁴.

In realtà, Avicenna non dà torto propriamente a nessuno degli *usurpantes*, ma dice che tutte le *sententiae* hanno una qualche ragione⁵. In effetti, chi dice che l'*odor* è un *vapor* che si risolve dal *corpus odoriferus*, non dice il falso, perché è chiaro che l'*odor* non perviene all'*odoratus*, se non attraverso il *vapor* che emana dal *corpus* e che si mescola all'aria per poi diffondersi attraverso il mezzo. Al contrario, è tanto vero che, se odorassimo una mela, dopo un certo tempo ci accorgeremmo che è marcita, proprio a causa della *resolutio* delle sue *partes*. D'altra parte, per quanto riguarda i

¹ ALBERTO, *De sensu* cit., I, II, 9, p. 80: «'Enchymum' autem vocamus in Latino intrinsecum sive complexionale humidum, quod est radicale et nutrimentale in rebus physicis complexionatis. Chymus enim succositas cibi est sive alimenti; et ideo 'enchymum' intrinsecum humidum alimenti vocatur (...). Et tunc convertentes sermonem dicemus quod primum subiectum odorum in re odorabili est siccum passum et alteratum a tali humido saporoso»; cf. TOMMASO, *Sententia libri De sensu* cit., I, 11, p. 64: «In generatione autem odoris est activum *humidum enchymum* (et dicitur enchymum ab en, quod est in, et chimus, quod est humor, quasi humore existente inbibito et incorporat alicui sicco)».

² ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 422a 6-7, p. 363: «Est autem odor sicci, sicut humor humidus; olfatus autem quo sentimus potentia huiusmodi est»; cf. *Translatio nova*, p. 151.

³ In dettaglio, come osserva Katelynn Robinson, non possiamo avere la certezza che Averroè si rivolga ad Avicenna; cf. ROBINSON, *The Sense of smell* cit., p. 23: «Averroes seems to have been familiar with Avicenna's discussion of olfaction in general. Unfortunately (...) it is difficult to say whether Averroes was quoting from Avicenna (...)».

⁴ Cf. AVICENNA, *Liber de anima* cit., II, p. 148, 45-55; cf. anche su tutta la trattazione ROBINSON, *The Sense of smell*, pp. 26-27 in partic. p. 26.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 148, 55-56: «Sed unusquisque usurpantium aliquam harum sententiarum rationem habet».

sostenitori della *permutatio*, senza *resolutio* e *permixtio* delle *partes* del *corpus odoriferus*, questi, prosegue il filosofo persiano, argomentano che, poiché l'*odor* è in grado di riempire grandi spazi, sarebbe necessario che le dimensioni quantitative di quelle *partes* fossero molto piccole.

E infine, gli *usurpantes* che negano entrambe le soluzioni, adducono degli esperimenti, per dimostrare che è impossibile che qualcosa di corporeo raggiunga l'organo sensorio, ma che dev'essere necessariamente soltanto il mezzo *non odoriferus* a diffondere l'*odor*. Se infatti nella terra dei Greci e degli Occidentali non erano mai stati visti gli *aves tigrides*, finché l'*odor* dei *cadavera*, dopo una grande battaglia, non li ha condotti in quel luogo, allora l'*odor* riesce ad agire a grandi distanze; e poiché i *vapores* dissolti nell'aria non possono avere una simile estensione, si deve concludere che l'*odor* è restituito soltanto dal mezzo *non odoriferus*¹.

Di conseguenza, la questione è più complicata di come sembra, ma Avicenna continua a sostenere che tutti gli *usurpantes* dicono, in certo modo, la verità. Intanto, perché è possibile che l'*odor* sia un *vapor* che deriva dalla *resolutio* delle *partes* del *corpus odoriferus*. In effetti, tutto ciò che è dotato di *partes subtiles* e suole diffondersi, avendo raggiunto l'organo di senso e avendolo urtato, sia esso *vapor* o no, lo cambierà in *odor* e, attraverso quello, l'*odor* verrà percepito.

Iam autem nosti quod omne medium ex permutatione apprehenditur: sensatum etenim, si posset occurrere sentienti, sentiretur etiam sine medio. Quod autem indicat permutationem contineri sub hoc modo, hoc est quod, si nos, exempli gratia, evaporaremus camphoram ita ut tota eius substantia resolveretur et proveniret (...) usque ad aliquem terminum, possibile esset etiam odorem illum diffundi in duplum illiud loci propter mutationem et positionem singularium partium eius in singulis partibus illius totius loci, ita ut ex illa redolerent singulae partes illius dupli odore qualis ille fuerat².

Il testo del *liber de anima* è denso e significativo. E, se Alberto Magno, Katelynn Robinson e io non sbagliamo³, Avicenna sta ammettendo la possibilità che l'*odor* pervenga «sine medio», e dunque direttamente, alla percezione del *sentiens*. Ciò che indica che la *permutatio* si verifichi in accordo a questa modalità è l'*exemplum* della *camphora*: se facessimo evaporare la *camphora* in modo tale che tutta la sua *substantia* si risolvesse nelle sue singole *partes*, questa non solo potrebbe raggiungere un certo termine, ma diffondersi e profumare nel doppio dello spazio che occupava prima, a causa della

¹ Cf. *ibid.*, pp. 149-150, 60-83.

² *Ibid.*, p. 151, 89-98.

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 25, p. 135: «Avicenna tamen sequens Platonem dicit odorem non sine evaporatione diffundi, et concedit medium sensus non esse necessarium ad hoc quod sit sensus secundum actum, sed ad bene esse ipsius»; cf. ROBINSON, *The Sense* cit., p. 27.

nuova *positio* occupata dalle *partes* nelle singole *partes* di tutto quel luogo. In breve, si tratta di una risposta ai partigiani della teoria della *permutatio*, ma costituisce allo stesso tempo una vera e propria confessione di atomismo, potenzialmente deflagrante per la teoria della percezione aristotelica. Tuttavia, anche se il testo della risposta di Avicenna è parzialmente corrotto, il filosofo sembra ribadire la sua ferma convinzione: la *permutatio* non esclude questa possibilità («*permutatio non excluditur ab hoc*»), come non esclude neanche la presenza del mezzo, e che l'*odor* risolto dalla *camphora* rimanga nell'aria. Infine, per quanto riguarda gli *aves tigrides*, Avicenna aveva visto bene, come osserva René-Antoine Gauthier: l'esperimento degli Occidentali non dimostra nulla sull'*odor*. Le leggi della *geometria* applicata, ci insegnano che, come noi siamo in grado di vedere oggetti a grande distanza, se occupiamo una posizione elevata, così anche questi *vultures circumvolantes*, possono aver visto i *cadavera* a distanza, senza impiegare l'*olfactus*¹.

Nonostante la ragionevolezza degli argomenti e degli esperimenti condotti da Avicenna, Averroè sembra non voler accettare l'eventualità che l'*odor* sia un *corpus*. È in gioco l'*auctoritas* di Aristotele? O forse, l'Andaluso ha intuito che, ammettendo un paradigma esplicativo tanto diverso da quello dello Stagirita, si rischia di rompere dall'interno la teoria percettiva aristotelica? Si tratta di illazioni, ovviamente. In realtà, non sappiamo neanche se Averroè abbia veramente letto il *liber de anima* di Avicenna su questo punto. Tuttavia, i suoi argomenti non lasciano spazio al dubbio: l'Andaluso è convinto che l'*odor*, così come il *sonus* e la *lux*, non esiste corporalmente nel mezzo, ma solo secondo l'«*esse spirituale et intentionale*», e cioè secondo una qualità spiritualizzata del *sensibilis* esistente nel mezzo, ovvero una *forma* della *materia*, adeguata alle capacità percettive, e allo statuto onto-gnoseologico, del *sentiens*.

Et quod dixit [Aristoteles] de visione, quod natura media que servit visui non est aer secundum quod est aer (...), sed natura communis, ita est intelligendum hic de natura que est media (...); et quod odores sunt extranei in ista natura, et quod ista natura caret odoribus sicut diaffonum coloribus, ita quod, sicut color habet duplex esse, scilicet esse in corpore (et hoc est esse corporale) et esse in diaffono (et hoc est esse spirituale), ita odor habet duplex esse, scilicet esse in corpore odorabili et esse in medio; et illud est esse corporale et hoc spirituale (...)².

Nella sua ferma opposizione alla soluzione di alcuni «quidam», che non sappiamo se corrispondano a Eraclito, o ad Avicenna, l'Andaluso richiama le linee 418b 4-8 del *De anima*. La teoria aristotelica funziona così: se un corpo A agisce a distanza su un corpo C, c'è necessariamente un corpo B, che trasmette l'azione del corpo A al corpo C. Come dunque la *visio* del *color* non era possibile, se non

¹ Cf. *ibid.*, pp. 152-153; cf. l'apparato critico dell'*Editio leonina* in Tommaso, *Sententia*, p. 152, alla nota 23.

² AVERROÈ, *Commentarium*, II, 97, pp. 276-277, 22-33.

ammettendo l'esistenza del *diaphanus*, una «natura comunis» condivisa dall'*aer* e dall'*aqua*, in grado di ricevere e di trasmettere il *color* al *sentiens*, allora, perché sia possibile l'*olfactio*, è necessario intendere l'esistenza di una «natura que est media» anche nella trasmissione degli *odores*, e che gli *odores* sono «extranei» a questa *natura*. Altrimenti, B non potrà mai ricevere A e trasmetterlo a C. Da questo teorema fermissimo, l'Andaluso ricava immediatamente, al modo di un corollario, la sua teoria dell'«esse spirituale»¹. Se B può ricevere A e trasmetterlo a C, è perché A non è sempre allo stesso modo, ma prima è A_A , ossia è nel *corpus*, e ha un *esse corporale*, e poi è A_B , cioè ha l'*esse* nel mezzo, e questo è un *esse spirituale*. Così accade per il *color*, e così deve verificarsi per l'*odor*. Non c'è un'altra possibilità: o siamo aristotelici, o siamo destinati a sostenere delle assurdità².

E infatti, se i *vultures* e le *tigres* sono arrivate nella terra dei Greci da regioni lontane, attraversando lo spazio di molte diete, spinte dal solo *odor*, come farà la *materia* del *corpus odoriferus* a raggiungere una simile estensione? È impossibile che un *corpus* così piccolo si estenda fino a ricevere simili dimensioni. Il massimo dell'estensione che la materia può ricevere è sotto le dimensioni del corpo elementare del fuoco, e poi dell'aria. E allora, l'unica spiegazione possibile è quella del Filosofo³: l'*odor* è nel suo mezzo come il *color* nel *diaphanus*, solo così può agire a distanza, e cioè in quanto esiste secondo l'*esse spirituale*.

(Not. 49). I *magistri*, Alberto e Tommaso hanno davvero avuto la possibilità, in qualità di commentatori di Aristotele, di fronte a questi argomenti, tratti direttamente dal *textus*, e dalle dottrine riconosciute come aristoteliche, di allontanarsi dall'interpretazione averroiana? La risposta è no⁴, perché si basano sulle loro *translationes*, e riconoscono la coerenza e la fondatezza delle *rationes* dell'Andaluso; e questo, significativamente, dimostra che il loro metodo esegetico è necessariamente scientifico e confessionale, autoritativo e teorico-dottrinale. Se fossero stati uomini esperti nell'arte critica, avrebbero messo in crisi le loro *translationes* e la loro formazione. Ma non l'hanno fatto. E allora, dobbiamo forse concludere che opporre oggettività e soggettività nella loro esegesi è privo di

¹ Si veda Rega Wood su questo; cf. WOOD, *Spirituality and Perception* cit., pp. 153-178.

² In dettaglio, Averroè potrebbe avere in mente anche la sola disputa che Aristotele ingaggia nel *De sensu* con Eraclito; cf. ARISTOTELE, *De sensu* cit., 443a 21-23, p. 82, 50-52: «Videtur autem quibusdam fumalis evaporatio esse odor, communis existens terre et aeri. Et omnes dicunt super hoc de odore. Quare et Eraclitus sic dicit: si omnia entia fumus fiant, quod nares utique discernent». Viceversa, Alberto nel *De anima* se la prende con Platone; cf. ID., *De anima*, p. 135: «Et hanc Platonis opinionem ponit et improbat Aristoteles in libro De sensu et sensato». Il Padre Gauthier se la prende dunque con Alberto Magno, per aver confuso i due; cf. TOMMASO, *Sententia*, p. 152, alla nota 23.

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 97, pp. 277-278, *passim*.

⁴ In dettaglio, si osservi che tutti i nostri testimoni su questo punto riprendono Averroè, castigando Avicenna; cf. ADAMO, *In De An.*, II, 10, f. 41^v, nn. 46-48; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 18, q. 1, pp. 370-371; cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 25, pp. 135-136; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 20, pp. 152-153.

senso, come attesta la *solutio*, per esempio, dell'Anonimo di Gauthier che, dopo aver sollevato la *quaestio*, replicando agli argomenti degli *usurpantes* di Avicenna¹, concede sobriamente che, in accordo al settimo *liber* della *Physica* di Aristotele, l'*odor* deve rientrare nella categoria della *qualitas*, e quindi non può essere un *corpus*:

Probatum est in VII Phisicorum quod omnia obiecta sensuum particularium sunt in tercia specie qualitatis, et sunt passio vel passibilis qualitas; quare odor (...) non est corpus. Quod concedo².

Ma la prova, se possibile, ulteriore di questo approccio interpretativo, è il modo di fare di Alberto Magno che, sollevando il problema nel suo *De anima* («utrum odor sit evaporatio fumalis»), identifica l'*error* degli *antiqui philosophi* con quello di alcuni dei suoi predecessori («quidam antecessorum nostrorum»), ed è come meravigliato dal fatto che, avendo Aristotele confutato l'*opinio* degli *antiqui* nel *De sensu et sensato*, qualcuno abbia sostenuto indefessamente che l'*odor* sia una *fumalis evaporatio*. È chiaro, sottolinea, che questi non hanno capito nulla del pensiero del Filosofo («unde non est dubium illos Aristotelem non intellexisse»)³. Tuttavia, il Teutonico non risponde con l'argomento del *De sensu* di Aristotele, ma con la *reductio ad absurdum* dell'Andaluso, enfatizzata dal modo di argomentare che aveva già impiegato nel 1242 ca., lavorando alla *De homine*.

Si igitur esset fumalis evaporatio, oporteret, quod fumosa pars rarefieret spatio mille leucarum non lineariter, sed sphaerice in longum latum et profundum. Tanta autem materia non habet tantam extensionem nec etiam sub forma ignis, ergo fumosa pars incomparabiliter rarior esset igne; quod est impossibile. Falsum est igitur, quod odor sit fumalis evaporatio⁴.

Poniamo per assurdo che l'*odor* sia una *evaporatio fumalis*, ne seguirebbe che la *pars fumosa* del *corpus* si rarefacesse per lo spazio di mille leghe non linearmente, ma sfericamente in lungo e in largo e in profondità secondo le dimensioni di una *sphaera*. Ma una simile *materia* non ha tanta estensione,

¹ Il *magister* attualizza leggermente gli *experimenta* avicenniani per i suoi ragazzi, quindi marcisce non la mela, ma la *rosa*, fragranza di cui i latini sono particolarmente innamorati, e che associano all'aroma dei *Sancti*; e non viene bruciata la *camphora*, ma l'*incensum*, ossia la mistura di franchincenso-olibano che si impiega nella liturgia; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 18, q. 1, p. 370: «et etiam apparet in *rosa* secundum quod ponitur supra nasum (...) secundum quod comburitur *incensum* (...)»; cf. ROBINSON, *The Sense* cit., pp. 157 ss.

² Cf. *ibid.*, p. 371, 268-271.

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 25, p. 135; cf. ID., *De sensu* cit., I, II, 10, pp. 82-83. Dove Alberto chiarisce che nel *De anima* sono state usate delle *rationes probabiles*, nel *De sensu* invece una *demonstratio*; cf. *ibid.*, p. 82: «Et hoc quidem in libro De anima probabiliter improbatum est, hic autem adhuc volumus inducere demonstrationem».

⁴ Id., *De anima*, p. 135, 38-45; cf. anche *De homine* cit., 3.3, p. 236.

neanche sotto la forma del fuoco, che è il più sottile e raro dei *corpora elementaria*; e allora, l'*odor* dovrebbe essere incomparabilmente più raro del fuoco, che è impossibile.

L'argomento di Alberto è dunque puramente teorico, basato sul modello dell'Andaluso; e ancora, il consenso alla posizione di Averroè è ammesso esplicitamente, non a causa degli *experimenta*, ma a causa delle *rationes* addotte.

Et ideo nobis videtur Aristoteli et Averroi esse consentiendum, *non propter experimenta*, sed *propter rationes inductas*, et quod Plato et Avicenna in hac parte non verum dixerunt (...). Quoniam autem evaporatio sit spirituali sicut et medium, ideo aliquando est loco medii et defertur ad instrumentum odorandi in odoratu (...); cum autem venit ad olfactum, non agit in ipsum per esse materiale, sed per esse intentionale, quod habet in eo, in quantum est medium et non subiectum eius secundum esse materiale¹.

E infatti, il sistema assiomatico in cui si muoveva Averroè, per risolvere la questione, è ripreso in blocco, senza aggiungere nulla. Se A agisce a distanza su C, è necessario che A sia differita a C da B, e che il suo stato evaporativo sia quello spirituale A_B , non quello materiale A_A . In effetti, quest'ultimo non può agire direttamente su C, ma solo mediatamente, e attraverso il suo «esse intentionale». Di conseguenza, Avicenna non ha detto il vero, e non può essere seguito, così come non può essere seguita l'*opinio* di alcuni *quidam* (*scil.* i «quidam antecessorum»), i quali, volendo soddisfare entrambe le posizioni, verosimilmente quella di Avicenna e di Averroè, hanno sostenuto che l'*evaporatio* può avere un *duplex esse*, e cioè *materialis* e *spiritualis*. Qui c'è un'incomprensione, osserva infatti Alberto, perché «in physica», lo *spiritus* è il *corpus subtilis* e *aereus* che esiste nel mezzo². Se dunque affermano che l'*odor* è una *evaporatio spiritualis*, non salvano Platone, perché stanno semplicemente ribadendo la posizione di Averroè, e cioè che A_B e non A_A perviene a C.

E allora, da ultimo, la *refutatio* degli *errores* consente di evidenziare la *veritas*, e mostra quale interpretazione di Aristotele è quella *vera* e la sua *sententia*. Questo procedimento non esula dalle *auctoritates* aristoteliche, perché Alberto ha richiamato all'inizio il *De sensu et sensato*, senza però usarne gli argomenti, a beneficio dell'evidenziazione della componente teorico-dottrinale che emerge dall'*auctoritas* di Aristotele. Pertanto, come detto, il modo di procedere di Alberto sembrerebbe tanto autoritativo, quanto, più significativamente, legato a far capire razionalmente la dottrina peripatetica.

¹ *Ibid.*, p. 136, 27-40.

² Cf. *ibid.*, p. 136, 15-25: «Quidam autem utrisque volentes satisfacere opinionibus dicunt, quod duplex est evaporatio; quedam spiritualis et quedam materialis, et quod odor est evaporatio spiritualis et non materialis (...), tunc non salvant Platonem, quia ipse negat hoc, et insuper improprie loquuntur, quia spiritus in physica corpus est subtile (...).»

D'altra parte, Tommaso, introducendo la *dubitatio*, non fa nomi, e non parla di *usurpantes*, non parla di *moderni*, o dei suoi predecessori, criticandoli aspramente, come fa il maestro. La sua strategia sembra invece consistere nell'individuare la radice dell'*error*, estirpando la quale, si proclama perentoriamente la *veritas* - perché gli *errores* degli *antiqui* sono ancora quelli dei *moderni*¹:

Sciendum itaque est quosdam posuisse omnem sensum quodam perfici tactu: dicebant enim oportere quod sensus et sensibile se tangant ad hoc quod sciatur. Aliter tamen estimabant hoc accidere in visu et in aliis sensibus: dicebant enim quod ex visu egrediebantur linee visuales progredientes usque ad rem visam et ex earum contactu visibile videbatur; in aliis autem sensibus (...) quod e converso sensibile perveniebat ad sensum (...); circa olfactum etiam idem esse dicebant, ponebant enim quod a corpore odorabili resolvebatur quedam fumalis evaporatio que est subiectum odoris et perveniebat usque ad sensum olfactus².

In effetti, si deve sapere (*scil.* «sciendum est»), che alcuni hanno concepito l'azione di tutti i *sensus* sul modello del *tactus*: occorre cioè che il *sensus* e il *sensibilis* si tocchino direttamente perché avvenga la percezione, e quindi A deve toccare C. Di conseguenza, per spiegare la percezione del *visus*, che è un'azione a distanza, hanno sostenuto che delle «linee visuales» devono uscire da C e colpire A, mentre negli altri *sensus*, in cui l'azione non avviene a distanza, A perviene a C senza alcuna intermediazione, come risulta dal *tactus* e dal *gustus*, in cui il *sensus* è a diretto contatto con i suoi *sensibilia*. E siccome l'*olfactus* rientra tra questi ultimi *sensus*, avevano posto che dal corpo odorante dovesse risolversi una «fumalis evaporatio» che pervenisse direttamente all'organo di senso.

La *causa* dell'*error* è sempre la stessa (cf. *supra*, 1f), vale a dire che gli *antiqui philosophi* non ammettevano altri generi di *causae* oltre a quella *materialis*, e dunque non avevano potuto capire nulla dell'*inmutatio spiritualis* del mezzo, ma soltanto dell'*inmutatio naturalis*. Per conseguenza, non hanno percepito l'*inmutatio* con cui il mezzo è informato dal *sensibilis*, e differisce poi al *sensus* il *sensibilis* soltanto secondo l'«esse spirituale», e non secondo l'«esse materiale»³. Ma è chiaro,

¹ Tommaso sembra richiamare la teoria della visione per estromissione, dottrina *antiqua*, come ha dimostrato René-Antoine Gauthier, ma condivisa, sotto una certa estensione, anche da Agostino e da autori più vicini nel tempo all'Aquinate, come dimostra l'analisi di Cecilia Panti, ma soprattutto Alberto; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 15, alla nota 122-125: «Vetustissima de extramissione vel intussusceptione iam Thomae taedium adfert videtur (...); cf. PANTI, *I sensi nella luce dell'anima* cit., pp. 178-182; cf. anche ALBERTO, *De homine* cit., p. 198: «Sunt autem quidam modernorum, qui dicunt quod visus fit et intus suscipiendo et extra mittendo radios et lumen».

² ID., *Sententia libri de anima*, II, 20, p. 152, 26-43. Oggetto del nostro *sciendum*.

³ Cf. *ibid.*, p. 152, 45-60: «Causa autem (...) esse videtur, quia Antiqui non percipiebant aliquid de inmutatione spirituali medii, set solum de inmutatione naturali (...). Et ideo, non percipientes inmutatione qua medium inmutatur a visibili, posuerunt quod visus defferetur usque ad rem visam (...)».

prosegue l'Aquinate, che nell'*olfactio*, che è un'azione a distanza, non può verificarsi una simile *immutatio naturalis*. Infatti, l'*odor* di un cadavere viene sentito dai rapaci da cinquecento miglia e anche di più, ed è impossibile che una «*evaporatio corporalis*» possa occupare un simile spazio, neanche rarefacendosi completamente sino alle dimensioni del fuoco: eventualità preclusa all'*odor* effuso dal cadavere¹. Di conseguenza, l'*odor* deve per necessità *immutare* spiritualmente il mezzo per raggiungere il suo organo di senso:

Et ideo dicendum est quod ab odorabili resolvi quidem potest fumali evaporatio, que tamen non pertingit usque ad terminum unde odor percipitur, set immutatur medium spiritualiter ultra quam predicta evaporatio pertingere possit².

(-). Dunque, Tommaso, confutando l'*error* alla radice, sembrerebbe ristabilire la *veritas* e il pensiero di Aristotele sulla *natura* dell'*odor* e sulla sua percezione sensibile: l'*odorabilis* si può anche risolvere in una *evaporatio*, la quale tuttavia non può raggiungere l'organo di senso che attraverso una *immutatio spiritualis* del mezzo. E dunque, analogamente ai *magistri*, e ad Alberto, l'Aquinate sembra riproporre l'interpretazione averroiana, che è per tutti loro, come ho cercato di suggerire, la più adeguatamente fondata sulle *translationes* del Filosofo, e la più coerente dal punto di vista teorico. Assicurare questa comprensione teorica è importante tanto quanto garantire l'intendimento della componente autoritativa del *textus* aristotelico. Questo potrebbe evidenziare, in ultima analisi, nuovamente il carattere duale dell'esegesi tommasiana e, se non questo, la considerazione delle due occorrenze nel loro complesso. Da un lato, infatti, l'Aquinate, in modo paragonabile ad Alberto, e diversamente dai *magistri*, spiegherebbe la corrispondenza dei *sapores* e degli *odores* mediante un passaggio più chiaro del *De sensu*, in cui lo stesso Filosofo sembra indirizzare una *ratio* al fenomeno di proporzione e disproporzione delle qualità sensibili (48); dall'altro, in modo simile ai *magistri*, Tommaso riprodurrebbe la dottrina dell'«esse spirituale» come strumento illustrativo della *sententia* di Aristotele (49). E allora, anche secondo questo ulteriore punto di vista, potremmo suggerire la presenza tanto di una componente scientifica quanto teorica, razionale e, da ultimo, confessionale.

¹ Cf. *ibid.*, p. 152, 65-75.

² *Ibid.*, pp. 152-153, 77-81; cf. ADAMO, *In De An.* cit., nn. 46-48; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 18, q. 1, p. 371.

t) *Homerum ex Homero: la carne come mezzo del senso del tactus*

50. Circa primum sciendum est quod posset alicui videri quod caro esset organum sciendi secundum tactum, hac ratione quia statim ad tactum carnis sentimus tangibilia; dicit ergo ad excludendum hanc rationem quod ad diiudicandum *utrum* organum tactus sit *intus, aut non, set* statim *caro* sit organum tactus, non *videtur esse* sufficiens *signum* hoc quod *simul cum* caro tangitur fit sensus tangibilis, id est sentitur¹.

A partire dal capoverso 422b 17, Aristotele comincia a trattare del senso del *tactus*, sollevando due questioni fondamentali: se il *tactus* consista in un'unica *virtus*, o in più *virtutes*; e, se lo *instrumentum* del *tactus* sia la *caro*, e dunque si collochi all'esterno del *corpus* fisico degli animali, oppure la *caro* sia soltanto il mezzo del senso del *tactus*, mentre l'*instrumentum*, che coincide con il suo proprio organo di senso, si trovi all'interno del *corpus* fisico. Nell'interpretare la posizione assunta dal Filosofo di fronte a entrambe le difficoltà, i commentatori del XIII secolo si rivelano fortemente influenzati da Averroè, che li informa non solo delle oscillazioni manifestate dallo Stagirita nell'individuazione dell'organo del *tactus* rispetto al *De animalibus*, ma anche della verità delle cose dal punto di vista della disciplina anatomica, secondo cui l'organo del *tactus* consiste nelle terminazioni nervose che penetrano in profondità il *corpus*, mentre la *caro* è soltanto un intermediario esterno della percezione tattile, analoga all'*aer* e all'*aqua* degli altri *sensus*². Del resto, a preoccupare l'Andaluso sono anche i pareri discordanti degli altri *philosophi* su questo tema: Alessandro e Temistio sembrano aver interpretato in maniera abbastanza adeguata la posizione di Aristotele, ma allo stesso tempo dimostrano di non aver compreso il *sermo* su cui il Filosofo ha fondato la pluralità delle *virtutes* del *tactus*, e cioè che non esiste un unico *genus subiectum* a cui possano essere ricondotte tutte le variegate *contrarietates* che ineriscono ai suoi *sensibilia*, che appartengono dunque a categorie diverse³, come quella della *qualitas* certamente, ma anche del *motus*. I *magistri artium*

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 22, p. 161, 135-142 ss.

² AVERROÈ, *Commentarium*, II, 108, p. 298, 65-75: «Et ideo oportet opinari quod velit Aristoteles quod sensus tactus est plus quam unus, et quod caro est quasi ei medium. Licet iste sermo sit contrarius sermoni in libro de Animalibus; sed tamen forte ille sermo fuit secundum quod apparuit illic, scilicet quod scivit de membris animalium in illo tempore; tunc enim adhuc nesciebat nervos, et dixit quod instrumentum istius sensus est caro. Et iste sermo dat instrumenta esse illis animalibus tangibilibus intra carnem, et hoc convenit ei quod post apparuit per anatomiam, scilicet quod nervi habet introitum in tactu et motu. Quod igitur scivit Aristoteles ratione apparuit post sensu».

³ Cf. *ibid.*, p. 299, 15 -20: «Sed isti non videntur scire rationem super quam sustentabatur Aristoteles in hoc, et est quod, quia sensibilia tactus non communicant in eodem genere quod de eis dicatur univoce, necesse est ut sit plus uno».

accolgono abbastanza docilmente le informazioni del *Commentarium* di Averroè, convinti che rappresentino adeguatamente la *sententia* aristotelica sulla base delle loro *translationes*. Alberto invece coglie la problematicità delle notazioni averroiane, contrapponendo l'interpretazione corretta dell'Andaluso alle esposizioni di Alessandro, Temistio e Avicenna, di cui cerca di ricostruire le argomentazioni, la confutazione delle quali lo condurrà a evidenziare l'effettiva *sententia peripatetica*¹. D'altra parte, nel commento dell'Aquinate non c'è traccia di alcuna *destructio errorum*, o di opposizione tra uno o più membri della *secta* dei Peripatetici. Al contrario, Tommaso si limita a leggere silenziosamente il *textus* della *Nova* con in mente l'interpretazione *standard*, condivisa da tutti i *magistri* contemporanei: quella di Averroè. Del resto, come molti dei suoi immediati predecessori, neanche lui si prende la briga di nominarlo direttamente, o forse neanche se ne ricorda. Con tutta probabilità, ai suoi occhi, ormai il *textus* del Filosofo vuol dire quello che ha spiegato l'Andaluso, e non c'è alcuna ragione valida per metterlo in discussione. Nonostante ciò, l'Aquinate ha voluto inserire uno *sciendum*, forse per attirare l'attenzione del suo lettore su un capoverso che dev'essere comunque inteso non equivocamente, e dunque seguendo da vicino la stessa articolazione della *littera* aristotelica.

(*Div. text.*). La *divisio textus* più influente è quella formulata da Riccardo Rufo che, con qualche lieve differenza, caratterizza non solo le *divisiones* articolate dai *magistri* successivi, in particolare da Adamo di Buckfield e dall'Anonimo di Gauthier, ma anche quella di Goffredo di Aspall e di Tommaso². Per Riccardo, e per i suoi seguaci, Aristotele, al fine di determinare il senso del *tactus*, pone due *quaestiones*: 1) la prima relativa al numero delle sue *virtutes*, e cioè se sia un unico *sensus*, oppure più di uno; 2) la seconda, invece, relativa al suo proprio *instrumentum*, vale a dire se sia la *caro*, come hanno sostenuto alcuni *philosophi*, le cui vedute lo Stagirita intende correggere a più riprese, o se sia qualcosa di interno al *corpus*, di cui la componente carnale costituisce soltanto il mezzo. Il *textus* si divide dunque in due macro-sezioni, e nella prima il Filosofo affronta la prima

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 30, p. 143, [10-30], 10-15: «Et propter istas rationes tres magni viri in Peripateticorum secta, dixerunt carnem nervosam esse organum tangendi, Alexander scilicet et Themistius et posterior ei Avicenna. Sed quia Aristotelis opinio his non concordat (...)».

² RICCARDO, *Sententia*, II, Pars decima, p. 404: «Hic intendit determinare de tangibili (...). Et dividitur hec pars in duas, in quarum prima tangit duas quaestiones de tactu et de tangibili, quas intendit hic determinare. In secunda illas quaestiones determinat, scilicet ibi: «Omnis enim sensus» (422b 23)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 422b 17-b 23, p. 386: «De eo autem quod potest tangi et tactu, eadem ratio: si enim tactus non est unus sensus, set plures, necessarium est et que possunt tangi sensibilia plura esse. Habet autem dubitationem utrum plures sint aut unus. Et quid est quo sentimus et quid est sensitivum, utrum caro et in aliis simile sit, aut non. Set hoc quidem est medium, set primum quo sentimus aliud quoddam est intus». Cf. anche GOFFREDO DI ASPALL, *In De An.*, 2, in ID., *Sententia* cit., p. 404, alla nota 328: «Capitulum de tangibili, in quo primo movet Aristotiles duas quaestiones»

quaestio, dimostrando da subito che il *sensus* del *tactus* non può essere uno soltanto, come nel caso degli altri *sensus*, mentre nella seconda, risolve la seconda *quaestio*, evidenziando che l'argomentazione su cui si fondavano i fautori della posizione carne-organo di senso è fallace¹, e non dimostra nulla che non provi che l'organo del *tactus* sia molteplice, come attesta da ultimo il fatto che il gusto è una specie di *tactus*, ma non per questo tutte le parti del corpo percepiscono i *sapores*. Analogamente a Riccardo, Adamo concepisce le linee 422b 17-423a 17, come quelle in cui Aristotele muove fundamentalmente due *quaestiones*, e le risolve². Inoltre, anche per lui, il Filosofo persegue questi interrogativi, occupandosi prima dell'uno, e poi dell'altro. La prima *pars* si suddivide ulteriormente, e nella prima l'*auctor* pone la sua *solutio*, mentre nella seconda, in prossimità delle linee 422b 27-28, pone una *solutio* alternativa alla sua e la confuta. Conseguentemente, all'altezza del capoverso 422b 34, Aristotele continua con la seconda *quaestio*, e anche questa parte si divide in due: nella prima risolve le argomentazioni dei *philosophi* che identificavano la *caro* come l'organo di senso del *tactus*, mentre nella seconda dà un'argomentazione efficace che dimostra che la componente-carne non può essere lo *instrumentum* del *tactus*, ma soltanto il suo mezzo³, come l'*aer* e l'*aqua* sono

¹ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 405: «Sequitur pars intendens terminare iam dictas quaestiones, et dividitur haec pars in duas, in quarum prima determinat quaestionem primam; in secunda autem secundam (...)»; cf. *Translatio vetus*, 422b 23-423a 6, p. 386: «Omnis enim sensus unius contrarietatis esse videtur, ut visus albi et nigri, auditus gravis et acuti, gustus amari et dulcis; in eo autem quod tangi postest, multe sunt contrarietates, calidum frigidum, siccum humidum, durum molle, et aliorum quocumque sunt huiusmodi (...). Utrum autem hoc quo sentimus intus sit, aut non, set mox caro, nullum videtur esse signum fieri sensum simul cum hiis que tanguntur. Et enim nunc si aliquis circa carnem extenderit ut pellem faciens similiter sensum, mox tangens unum significat, et tamen constat quod non est in hoc id quo sentimus. Si autem et connaturale, fiat certius et demonstrabitur utique sensus propter huiusmodi partem corporis».

² ADAMO, *In De An.*, II, Pars 12, f. 42^v, n. 7: «In prima parte movet duas quaestiones et eas exsequitur, ex quarum executione patet quid intendit in prima parte. Circa quas quaestiones sic procedit: Primo movet eas. Secundo exsequitur de illis»; cf. *ibid.*, nn. 9-10: «Has quaestiones prosequitur cum dicit, «Omnis quidem enim» (422b 23). Et primo primam. Secundo, ut ibi, «Utrum autem hic» (422b 34), prosequitur secundam». In prosequendo primam sic procedit: Primo dat unam rationem per quam ostendit tactum esse sensus plures. Secundo, ut ibi, «Habet autem quandam solutionem» (422b 27-28), ponit quandam solutionem quae possit dari ad illam rationem et illam destruit»; cf. *Translatio vetus*, 422b 27-32, p. 386: «Habet autem solutionem quandam ad hanc dubitationem, quoniam et in aliis sensibus sunt contrarietates plures, ut in voce non solum acutio et gravitas, set et magnitudo et parvitas et levitas et asperitas vocis et similia (...). Set quid sit unum subiectum, sicut auditui sonus, sic tactui, non unum esse manifestum est».

³ *Ibid.*, f. 43, n. 14: «Consequenter cum dicit, «Utrum autem» (422b 34), prosequitur secundam dubitationem. Et dividitur illa pars in duas, in quarum prima dissolvit rationes nitentes ad hoc quod caro sit instrumentum in tactu. In secunda, ut ibi, «Demonstrant autem» (423a 17), dat unam rationem ostendentem quod caro non est instrumentum ion tactum, sed tantum medium»; cf. *Translatio vetus* cit., 423a 17 ss., p. 387: «Demonstrat autem quod plures sint in lingua tactus: omnia enim que tangi possunt sentit secundum eandem partem et humorem. Si quidem igitur et alia caro sentiret humorem, videretur unus et idem esse sensus gustus et tactus (...)».

il mezzo della *visio* e dell'*olfactus* (cf. *supra*, occorrenze 47-49). L'articolazione del *textus* dell'Aquinata non sembra essere diversa da quella dei suoi predecessori. Anche per lui il Filosofo solleva due *dubitationes* relative al *sensus* del *tactus*, e anche dal suo punto di vista in primo luogo muove le *quaestiones*, e poi le risolve, all'altezza del capoverso 422b 23¹. Come nell'impostazione di Riccardo e di Adamo, determina qui la prima e la seconda *quaestio*, evidenziando che il senso del *tactus* non è uno, ma sono molti, risolvendo la *solutio* contraria di alcuni, e confutandola². D'altra parte, in prossimità delle linee 422b 34-423a 17, Aristotele affronta la seconda³, determinando la verità e chiarendola attraverso altre argomentazioni, e cioè l'esperimento mentale dell'*homo aereus*, attraverso cui evidenzia che la *caro* sta al *tactus* come l'*aer* sta ai *sensus* di cui funge da intermediario, e l'argomento della *lingua*, con cui mette in luce che il *tactus* ha una molteplicità di *virtutes*.

(*Sent.* 1). Averroè interpreta unitariamente le *dubitationes* affrontate da Aristotele. Nella sua concezione, il problema è essenzialmente uno: se il senso del *tactus* sia uno o molteplice. In effetti, se negli altri *sensus* era evidente che il *genus subiectum* dei corrispondenti *sensibilia* fosse uno, e dunque che le *virtutes* fossero uniche in relazione ai loro *obiecta*, nel caso del *sensus* del *tactus* i *sensibilia* appartengono a diversi *genus*, e per conseguenza è necessario che le *virtutes* del *sensus* del *tactus* siano molte e non una sola. Un punto, questo, su cui sono stati sollevati dei *sermones dubitabiles*, tra cui quello che prevede che l'organo di senso del *tactus* sia nella carne⁴. In effetti, secondo l'Andaluso, dimostrare la verità della proporzione 'la carne sta al tatto come l'occhio alla

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 22, p. 159: «Dividitur autem pars ista in partes duas: in prima determinat quasdam dubitationes circa sensum tactus (...). Circa primum duo facit: primo movet questiones; secundo determinet eas, ibi: *Omnis et enim sensus* etc. (422b 23); cf. *Translatio nova*, p. 159.

² Cf. *ibid.*, p. 160, 41-45: «Deinde cum dicit: *Omnis et enim sensus* etc., determinat premissas dubitationes. Et primo primam; secundo secundam, ibi: *Utrum autem* etc. Circa primum tria facit: primo ostendit quod non est unus sensus tactus, set plures; secundo solvit positam rationem, ibi: *Habet autem solutionem* (422b 27); tercio, improbat solutionem, ibi: *Set quid sit* (422b 32)».

³ Cf. *ibid.*, p. 161: «Deinde cum dicit: *Utrum autem est sensitivum* etc., pertractat secundam questionem. Et circa hoc duo facit: primo determinat veritatem; secundo manifestat eam, ibi: *Propter quod talis pars* etc. (423a 6)»; cf. *Translatio nova*, 423a 6-8, p. 159: «Propter quod talis pars corporis videtur sic se habere sicut si circulariter nobis aptus natus esset aer: videremur enim uno quodam sentire et sonum et odorem et colorem, et unus quidam sensus esse auditus et visus et olfactus»

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 107, p. 294: «Cum narravit quod dubium est utrum sensus tactus sit eadem virtus aut plures, incepit dicere sermones dubitabiles in hoc. Et dixit: *Sensus autem tactus*, etc. Idest, et principium considerationis in hoc est utrum sensus tactus sit in carne (...), aut sensus tactus non est in carne, sed caro est quasi medium. Et dixit hoc quia, si fuerit declaratum quod sensus tactus est in carne, ita quod proportio carnis ad ipsum sit sicut proportio oculi ad visum, manifestum est quod sensus tactus est una virtus, quoniam unum instrumentum non est nisi unius virtutis».

vista' equivale a dimostrare che il senso del *tactus* è uno, e non molti, analogamente a come la *virtus* del *sensus visus* è una e non molte. Di conseguenza, si ha una significativa unità teorica nel *Commentarium* averroiano, unità che i *magistri* in parte dividono, per assicurare una comprensione più precisa e ordinata della *sententia* aristotelica. Del resto, al di là di questo differente approccio, - che, come detto, consegue ai procedimenti legati alla *divisio textus*, e alla procedura della *raseratio* ordinata di ogni singolo capoverso della *translatio* -, la spiegazione della *sententia* e l'*expositio textus* sono fortemente debitorici dell'interpretazione di Averroè:

Manifestum est quod idem sensus non comprehendit nisi eandem contrarietatem, et eius media; visus enim comprehendit album et nigrum et media, et gustus dulce et amarum et media; tactus autem multa contraria, v.g. calidum et frigidum, et humidum et siccum, et asperum et lene, et durum et molle, et alia contraria; unde necesse est ut ista virtus sit plures una, et quod caro sit quasi medium. Et hoc quod dixit manifestum est; quoniam, si una virtus est que comprehendit unam contrarietatem, contigit oppositum converti cum opposito, scilicet ut que non comprehendit unam contrarietatem, sed plura, non sit una virtus, sed plures¹.

Lo stesso *sensus* non percepisce se non la stessa *contrarietas* e le sue *contrarietates* intermedie. In effetti, la vista non percepisce che il bianco e il nero, mentre il gusto il dolce e l'amaro. Ma il *tactus* dimostra invece di avere «multa contraria» irriducibili a un solo *genus subiectum*, come il caldo e il freddo, l'umido e il secco, l'acuto e il liscio, il duro e il molle, e il grave e il leggero (*scil.* che secondo Averroè appartengono ad altri *praedicamenta*)². Di conseguenza, è necessario che la *virtus* del *tactus*, contrariamente a quelle degli altri *sensus*, sia molteplice e non una, e che la «caro» sia «quasi medium», cioè stia nella proporzione opposta a quella di chi ha sostenuto che è analoga all'organo degli altri *sensus*. E ciò che sostiene Aristotele è manifesto di per sé, perché se è unica la *virtus* che si relaziona a un'unica *contrarietas*, l'opposto dovrà logicamente converirsi con l'opposto, e dunque, se ci sono più *contrarietates*, dovranno necessariamente corrispondere loro più *virtutes*. E infatti, non è uno il *genus subiectum* a cui appartengono i *sensibilia* del *sensus* del *tactus*. Altrimenti, la moltitudine delle sue *contrarietates* si ridurrebbe a qualcosa di comune a quella moltitudine³:

¹ AVERROÈ, *Commentarium*, II, 107, p. 295, 35-47.

² Cf. *ibid.*, p. 297, 50-57: «Sed contraria tactus non videntur habere genus quod dicatur de eis nisi equivoce. *Quale* enim quod dicitur de calido et frigido et gravi et levi non dicitur nisi pure equivocum et, illud quod dictum est, de equivocatione in hoc nomine *quale* quod dicitur de sapore et de calore et frigore et colore et odore; omnia enim hec nominata sunt in predicamento *quale*, et grave et leve in predicamento substantie».

³ Cf. *ibid.*, p. 297, 35-38: «Necesse est enim, si posuerimus quod unus sensus comprehendit multos modos contrarietatis, ut genus subiectum illis modis sit unum; quoniam necesse est aliquid esse commune illi multitudini quod

condizione che i *tangibilia* non soddisfano, dato che appartengono non solo alla categoria della qualità, ma anche ad altre categorie. E allora, è necessario sia che le *virtutes* del *tactus* siano molte e non una, sia che l'organo del *tactus* non sia analogo all'organo degli altri *sensus*, e pertanto che non coincida con la *caro*¹.

Sia i *magistri* sia Alberto sia Tommaso non riescono a staccarsi da questa comprensione del *textus* aristotelico. L'interpretazione di Averroè costituisce la loro base formativa principale, e le sue argomentazioni, insieme agli assiomi da cui si dipanano, sono troppo radicate nelle loro menti per poter essere messe in discussione. Permeano dunque la loro *sententia*, a partire da Riccardo Rufo, che riporta l'interpretazione averroiana in modo tanto rigoroso e sistematico da sembrare quasi auto-evidente che il Filosofo non possa pensarla diversamente:

Et est prima quaestio utrum sensus tactus sit sensus unus simpliciter et tangibilia reducta ad aliquid unum, aut non. Quia si sensus tactus est unus, et tangibilia omnia sunt reducibilia ad unum; si autem non sint ad unum reducibilia, non erit tactus sensus unus, sed plures (...). Ratio principalis talis est: Omnis sensus unus est unius contrarietatis, et subiungit exemplum; sed sensus tactus non est unius contrarietatis, sed plurium; ergo sensus tactus non est unus sensus².

La prima *quaestio* è allora se il *sensus* del *tactus* sia «unus simpliciter» e i *tangibilia* siano ridotti a qualcosa di uno, oppure no. Perché, osserva Riccardo, se il *sensus tactus* è uno, ciò implica materialmente che anche i *tangibilia* sono riducibili a qualcosa di uno; se invece non sono riducibili a qualcosa di uno, allora il *sensus tactus* non sarà un unico *sensus*, ma molti. E l'argomentazione principale di Aristotele è questa: ogni «sensus unus» corrisponde a una e a una sola *contrarietas*; ma il *sensus tactus* non corrisponde a una e a una sola *contrarietas*, ma a molte; dunque, il *sensus tactus* non è uno. La forma logica della *sententia* aristotelica non consente altre conclusioni, se non quelle tratte rigorosamente da Averroè.

La stessa interpretazione si ritrova significativamente in Alberto Magno, che fa leva sull'impossibilità di percepire le *contrarietates* dei *tangibilia* reciprocamente, ossia una attraverso l'altra, o una mediante l'altra³. Se questa condizione non viene soddisfatta, come accade invece negli

comprehendatur ab illo uno sensu; et si non, non erit illic aliquid per quod ille sensus poterit dici unus, quoniam unus sensus non est unus nisi per unam intentionem».

¹ Cf. *ibid.*, pp. 296-297.

² RICCARDO, *Sententia* cit., II, Pars decima, pp. 404-405, 425-50.

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, II, 3, 30, p. 141: «Quod enim non sit unus sensus, sed plures, videtur probari ex hoc, quod (...) omnis unus sensus unius contrarietatis esse videtur (...); in eo autem quod potest tangi, quod speciem suam generat in tactu, multae insunt contrarietates, quarum nulla sentitur per alteram, sicut calidum et frigidum, et humidum et

altri *sensus*, è impossibile che il *sensus* del *tactus* sia uno; e dunque, è necessario che sia molteplice. In effetti, se l'*activus* corrispondente al *passivus* non è uno né secondo la specie, né secondo il numero, né secondo il *genus generalissimus*, il *passivus* non potrà essere uno. Altrimenti, in linea teorica, tutti i *sensibilia* dovrebbero corrispondere a un solo *sensus*. Il che è assurdo¹.

Per quanto riguarda la possibile *solutio* delle linee 422b 27-28, è poi, osserva il Teutonico, evidente che si tratti di una *ratio sophistica*². Cosa vorrebbe dire che anche gli altri *sensus* percepiscono molte *contrarietates*? E che cosa significa che della *vox* percepita dall'*auditus* si dica anche che è grave o acuta, grande o piccola, lieve o aspra? Tutte queste *contrarietates* ineriscono infatti a un unico *subiectum* comune, che è il loro primo *genus*. O forse, si vorrà dire che non sono tutte qualità che appartengono alla *vox*? Dunque, è necessario che, per Aristotele, il *sensus tactus* consista in molteplici *virtutes*; e così è stata determinata la prima *quaestio*. Non c'è un'altra interpretazione possibile: o è questa, o non possiamo capire Aristotele.

Tommaso rivela la stessa fermezza, e un rigore argomentativo che lo avvicina più alle scarse argomentazioni di Riccardo Rufo che alle ontologicamente dettagliate *rationes* del suo maestro. In effetti, secondo l'Aquinate, la *ratio principalis* di Aristotele è una: ogni *sensus* che è uno verte su una e una sola *contrarietas*; ma nel *tangibilis*, che è l'*obiectum tactus* ci sono molte *contrarietates*; dunque, il *tactus* non è un solo *sensus*, ma molti³. E a nulla vale la *solutio* dei sofisti, perché la *distinctio* delle *potencie* e degli *obiecta* è *proportionalis*; quindi, se a un *sensus* corrisponde una *potencia*, occorre che il *sensibilis* ad esso corrispondente sia *unus* nel *genus*. Aristotele lo spiega chiaramente nella *Metaphysica*, e anche qui, dove dice che a un *sensus* corrisponde una e una sola *contrarietas*⁴. Dunque, il *sensus* del *tactus* non è uno, ma molti, mentre l'unico punto di vista da cui

siccum, quarum neutra per alteram sentitur. Est autem etiam talis grave et leve, quae tactu sentimus et non per aliam aliquam contrarietatem».

¹ Cf. *ibid.*, p. 142, 16-20: «Haec autem omnia tangibilia plurium generum sunt non subalternatim positorum. Et ideo videtur passivum his activis respondens plures esse sensus et non unus specie vel numero vel genere; non enim sufficit, quod haec omnia in uno sint genere generalissimo, quia sic omnia sensibilia essent unius sensus».

² Cf. *ibid.*, p. 142, 23 ss.

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 22, p. 160, 48-55: «Ratio ergo quam ponit primo talis est: *omnis unus sensus videtur esse unius contrarietatis* (...); set in *tangibili*, quod est obiectum tactus, sunt *multae contrarietates* (...); ergo tactus non est unus sensus»; cf. *ibid.*, 58-80: «Et dicit quod aliquis potest habere *solutionem* ad predictam *dubitationem* (...), set non potest inveniri *quid* sit commune subiectum omnium contrarietatum que sunt circa tangibilia. Et propter hoc non videtur esse unum genus tangibilium, unde nec unus tactus».

⁴ Cf. *ibid.*, p. 160, 81-91: «Ad evidenciam autem eorum quae hic dicuntur, considerare oportet quod distinctio potenciarum et obiectorum proportionalis est, unde, cum unus sensus sit una potencia, oportet quod sensibile ei correspondens sit unum genus. Ostensum est autem in IX Metaphysice (...); et ideo hic dicit Philosophus quod unus sensus sit unius contrarietatis»

possiamo dire che il *sensus* del *tactus* ha qualcosa di unitario è in relazione al *corpus* in quanto *corpus*, che subisce le *qualitates tangibiles*, ma comunque attraverso diverse *vires*. Altrimenti, dettaglio che non sfugge all'Aquinate, dovremmo percepire le stesse *qualitates tangibiles* in ogni parte del *corpus*¹.

(*Sent.2*). La seconda *quaestio*, se ciò con cui abbiamo una percezione tattile, come organo di senso, sia la *caro*, o qualcosa di interno al *corpus*, è dunque concepita dai *magistri* come 'altra' rispetto alla prima, diversamente dall'approccio teorico unificazionista di Averroè. Nonostante questa differenza, anche qui l'interpretazione averroiana influenza significativamente le *sententiae* dei *magistri*, che collocano l'organo di senso del *tactus* all'interno del *corpus*, identificandolo con i *nervi*, e quindi in linea con i suggerimenti anatomici di Averroè². Ma è soprattutto Alberto a fare tesoro delle indicazioni dell'Andaluso, e, sebbene Temistio non abbia, come confessa lo stesso *Commentarium*, identificato la carne con l'organo di senso del *tactus*³, il Teutonico lo mette tra i seguaci della *secta* dei Peripatetici che hanno ritenuto che la *caro* non fosse il mezzo del *tactus*, ma il suo organo, dal momento che, posizionando il *tangibilis* sulla carne, si produce immediatamente la sensazione tattile:

Quod autem organum tactivum sit exterius et sit *caro*, quae mox occurrit tangibilibus, sicut quidam dixerunt, *nullum est signum*, quod inducunt ad hoc probandum, quod *fit* scilicet statim *sensus* secundum actum, *quando tangunt* carnem tangibilia. Haec fuit causa, quod dixerunt carnem esse organum tactus; viderunt enim in aliis sensibus, quod non sit *sensus* secundum actum, nisi quando species sensibilis est in sensu; et arguebant ex hoc quod, cum *sensus* sit secundum actum, quod tunc habet speciem sensibilem in organo⁴.

Non c'è alcuna prova che, per il fatto che apposto direttamente sulla carne il *tangibilis*, si produce subito la sensazione tattile, l'organo di senso del *tactus* debba essere la carne. Tuttavia, dei «quidam»,

¹ Cf. *ibid.*, pp. 161-162.

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 108, p. 298: «Et iste sermo dat instrumenta esse (...) intra carnem, et hoc convenit ei quod post apparuit per anatomiam, scilicet quod nervi habent introitum in tactu et motu»; cf. ADAMO, *In De An.*, II, Pars 12, f. 43^r, n. 16: «Omnes qui fuerunt illius opinionis opinabantur carnem esse instrumentum et tactum secundum actum per ipsam sensum unum, cuius opinionis, ut vult Commentator, fuit Aristoteles in libro *De animalibus*. Et hoc quia ibi, ut dicit, ignoravit nervorum connexionem, qui secundum ipsum sunt instrumentum tactus»; cf. ARISTOTELE, *De partibus animalium transl. Scoti* cit., XII, 653b 24-27, (ASL, 5), p. 62: «Et necessarium est ut sit *sensus tactus* in corpore, et in instrumento quod est corporeum magis quam alia instrumenta *sensus*. Et manifestatur nobis quod omnia alia membra non sunt creata nisi propter istum *sensum*. Dicamus ergo de ossibus, et nervis, et corio, et pillis, et unguibus, et sibi similibus».

³ Cf. *ibid.*, II, 109, p. 299: «(...) quamvis Themistius dicat aperte quod ista est opinio Aristotelis, scilicet quod caro est quasi medium (...)».

⁴ ALBERTO, *De anima*, II, 3, 31, p. 142, 60-70.

- tra cui Temistio, Alessandro e Avicenna -, osservando che negli altri *sensus* la percezione sensibile si produce «secundum actum» solo quando la *species sensibilis* è nell'organo, e la carne riceve immediatamente la *species tangibilis* al contatto dell'*obiectum* tattile, sono stati indotti a sostenere che la carne, o la «carnem nervosam», fosse l'organo di senso del *tactus*:

Et propter istas rationes tres magni viri in Peripateticorum secta, dixerunt carnem nervosam esse organum tangendi, Alexander scilicet et Themistius et posterior eis Avicenna. Sed quia Aristotelis opinio his non concordat, dicimus quod nullum esse signum, quod induxerunt ad probandum (...). Cuius probatio est, quia *si aliquis nunc circa carnem suam extenderit aliquid tenue sicut pellem vel membranam et faciat sensum per tactum tangibilium similiter sicut prius, mox ut tetigerit sensibile, significabit se sensui*¹.

Quella di Alberto è una *destructio errorum*, finalizzata a evidenziare la *sententia* aristotelica, che è opposta a quella dei tre Peripatetici erranti, come dimostra la stessa *littera* della *Vetus*, da cui il Teutonico assume l'argomentazione «per instantiam» del Filosofo, come nota Riccardo Rufo². Se infatti qualcuno rivestisse la propria pelle di una pellicola o di una membrana sottile, avrebbe la stessa percezione tattile dei *tangibilia* che aveva prima di applicarla, ricevendo immediatamente la sensazione dal *tangibilis*. Ma la pellicola o la membrana non è l'organo di senso del *tactus* («et tamen constat quod membrana non est organum sensus»), e dunque non resta che concludere che neanche la carne costituisca di fatto l'organo di senso del *tactus*, ma che sia soltanto il mezzo che funge da intermediario tra l'*activus* e il *passivus*. Ciò è dimostrato dal successivo esempio delle linee 423a 6-8, in cui il Filosofo spiega che la carne sta all'organo di senso del *tactus* come l'*aer* e l'*aqua* stanno all'organo degli altri *sensus*, cioè come *medium*. Mentre però l'*aer* e l'*aqua* non ci sono congiunti come la *caro*, altrimenti il *sensus* della *visus*, dell'*auditus* e dell'*olfactus* sarebbero per noi un solo *sensus*, da cui riceveremmo immediatamente tutte le *species* degli altri *sensibilia*, la *caro* è un mezzo connaturato alla complessione elementare del nostro *corpus* fisico. E allora, la *sententia* di Aristotele è che l'organo del *tactus* si trova più in profondità, notazione replicata anche dall'Aquinate, che rimanda a un breve passaggio del *De sensu et sensato*, che concentra l'organo tattile nel *cor*³.

(Not.). D'altra parte, nella *Sententia* dell'Aquinate, non c'è traccia di alcuna *destructio*, né di Peripatetici erranti che hanno confuso le parole dello Stagirita. Al contrario, Tommaso impiega

¹ *Ibid.*, p. 143, 10-15.

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, p. 407: «Sic igitur quasi per instantiam dissolvit illam rationem».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., II, 22, p. 160: «Set primum organum sensus tactus est aliquid aliud intrinsecum circa cor, ut dicitur in libro De sensu et sensato»; cf. ARISTOTELE, *De sensu* cit., I, 4, 483b 30-439a 3, in ID., *Sententia libri De sensu*, p. 27: «Tactivum autem terre (...). Et ideo iuxta cor sensitivum est ipsorum, scilicet gustus et tactus».

esclusivamente il *textus* del Filosofo, per ribadire l'interpretazione standard, quella accettata da tutti i *magistri*, e rivendicata da Alberto, ossia quella di Averroè, secondo cui l'argomento della carne-organo non tiene affatto, e il *tangens* è in verità interno per Aristotele.

Sciendum est quod posse alicui videri quod caro esset organum sciendi secundum tactum, hac ratione quia statim ad tactum carnis sentimus tangibilia; dicit ergo ad excludendum hanc rationem quod (...) non *videtur esse* sufficiens *signum* hoc quod *simul cum* caro tangitur fit sensus tangibilis. Quia et *nunc, si aliquis* circa carnem extenderet aliquam pelliculam aut telam subtilem, statim (...) sentiretur tangibile (...). Unde, licet ad tactum carnis que est homini connaturalis statim tangibile sciatur, non sequitur quod caro sit organum tactus, set est quoddam medium connaturale¹.

Si tratta sempre dell'argomento-istanza spiegato da Averroè, e poi più efficacemente da Riccardo e dagli altri *magistri*: la posizione dei predecessori di Aristotele è che, siccome abbiamo immediatamente la sensazione tattile al contatto del *tangibilis* con la carne, allora la carne dev'essere l'organo di *sensus* del *tactus*. Ma il conseguente non segue dall'antecedente, perché, se ponessimo una pellicola o una tela sottile sulla pelle, la sensazione si produrrebbe immediatamente allo stesso modo, e tuttavia la tela non è un organo di senso, ma qualcosa di banalmente sovrapposto alla pelle. Dunque, nemmeno questa dev'essere l'organo di senso del *tactus*, ma un *medium* particolare, e cioè un mezzo connaturale e costitutivo del nostro *corpus* fisico e di quello di molti altri animali.

(-). Tommaso non fa allora nient'altro che interpretare Aristotele con Aristotele, come attesta il diffuso impiego della *littera*, caratteristico del resto anche di Alberto e dei *magistri*. Cionondimeno, si deve fare attenzione: l'Aristotele di Tommaso è fortemente averroiano, tanto che potremmo tranquillamente inserire la nostra occorrenza nella generalizzazione *ex Aristarcho*, sebbene non ci sia apparentemente alcun segno dell'Andaluso. Ed è un fenomeno che è stato già osservato nelle precedenti analisi. Il fatto che l'Aquinata citi Aristotele non è una garanzia del fatto che sia un interprete 'fedele', ma soltanto che è un interprete collocato in un preciso contesto storico di interpretazione del *corpus aristotelicum*, vale a dire, in molti casi, il contesto dell'*Averroes latinus*, già sottoposto a una rielaborazione da parte dei *magistri*. Dunque, fedeltà e originalità hanno confini difficili da tracciare, ed è più prudente parlare di un'interpretazione che presenta entrambe le caratteristiche. Quanto al discorso di una «storia degli effetti», lasciamo volentieri alla filosofia teoretica queste speculazioni metafisiche. In effetti, la Storia della Filosofia si accontenta soltanto che a enunciati ipotetici corrisponda altrettanto materiale empirico che la comunità scientifica può osservare e valutare a sua volta.

¹ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 161, 135-155.

u) *Homerum ex modernis: lo sciendum sul versus Homeri dal punto di vista dell'analisi esegetica*

51. Sciendum est autem quod hunc versum Homeri Aristotiles non totum posuit, set solum principium; unde nec in Greco nec in Arabico plus habetur quam hic: «Talis enim intellectus est», ut sic intelligatur hoc dictum sicut consuevimus inducentes aliquem versum alicuius auctoritatis ponere principium tantum, si versus sit notus. Set quia hic versus Homeri non erat notus apud Latinos, Boetius totum posuit¹.

Come ha evidenziato Sten Ebbesen, una delle caratteristiche più significative dell'esegesi aristotelica medievale è quella di instaurare delle analogie tra passato e presente. Del resto, la natura umana è sempre la stessa, e quindi è ragionevole supporre che talvolta gli *antiqui* si comportino in modo simile ai *moderni*². Le *sectae* degli *antiqui philosophi* sono dunque spesso analoghe a quelle che si sviluppano tra i medievali, e le loro posizioni teoriche possono coincidere, come è stato osservato in diverse analisi di occorrenza, specialmente considerando il modo di interpretare di Alberto Magno e, in certa misura, di Tommaso, convinto che gli *errores* degli *antiqui* non abbiano soltanto un valore puramente «storico», ma anche «dottrinale», e quindi effettivamente utile a determinare una *veritas* ancora attuale. D'altra parte, nei commenti medievali, la generalizzazione *ex Modernis* non si incontra unicamente sotto questa forma, che è tra l'altro più tipica di Alberto e di Tommaso, in quanto membri dell'*ordo fratrum praedicatorum*, ma anche sotto altre modalità, come quella di spiegare perché nella *translatio* di Guglielmo di Moerbeke a disposizione dell'Aquinate, alle linee 426a 26-27, e nella *translatio* di Michele Scoto, il verso dell'*Odissea* citato dal Filosofo (*scil.* «Talis enim intellectus est») sia mutilo, mentre nella *translatio* di Giacomo Veneto, che i medievali attribuiscono a Boezio, il verso sia riportato nella sua completezza (*scil.* «Talis enim intellectus est in terrenis hominibus /Qualem diem ducit Pater virorumque deorumque»). L'inferenza per analogia proposta da Tommaso è semplice: come capita a noi, quando citiamo un verso conosciuto di una qualche *auctoritas*, di non menzionarne se non l'inizio, così nella *translatio* dal greco è presente soltanto l'inizio del verso omerico, generalmente noto agli interlocutori del Filosofo.

Dal punto di vista storico-filologico, come ha evidenziato René-Antoine Gauthier, lo *sciendum* evidenzia non solo l'errore di identificazione del traduttore della *Vetus* (*scil.* «Boethius»), del resto comune a tutti i contemporanei, ma anche la buona conoscenza, da parte dell'Aquinate, della

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 28, p. 189, 83-91.

² EBBESEN, *Exegetic strategies* cit., in *Commenter au Moyen Âge*, Paris 2019, p. 57: «The scholastics did not worry much about being anachronistic in their interpretation of Aristotle (...). On one particular point some medievals managed to get a better understanding of Aristotle than most of his moderns interpreters, and they did so by assuming that his intellectual environment was not much different from their own».

translatio di Michele Scoto e della *Nova* di Moerbeke, in cui era probabilmente presente un'annotazione critica dello stesso tenore di quella effettuata da lui¹. Ora, per evitare qualsiasi tipo di confusione, sebbene questa osservazione denoti la presenza di una forma di attenzione alle caratteristiche del *textus* aristotelico, si deve tassativamente resistere alla tentazione di concepire questo come il segno di una qualche forma di «acume critico» dell'Aquinate, magari esclusivo e non condiviso con gli altri interpreti del suo tempo. In effetti, nelle occorrenze precedenti, è stato più volte osservato che annotazioni di questo tenore caratterizzano i commenti di Alberto Magno e dei *magistri artium*, anch'essi sensibili all'affidabilità delle *translationes* e alle loro caratteristiche testuali². Dunque, riprendere l'argomento dell'*Expositio* al *Liber de causis*, come è stato fatto di recente al Congresso Internazionale Tomistico (Settembre 2022)³, non significa nulla, se non che, come ha stabilito Ceslas Spicq, l'Aquinate è senz'altro un attento valutatore dell'affidabilità delle *translationes* impiegate per la redazione dei suoi commenti, ma non è, *eo ipso*, un moderno filologo, o un moderno storico della filosofia⁴. Del resto, se avesse voluto esserlo, si sarebbe preso la briga, al pari di

¹ Cf. GAUTHIER, *Les Notes de la Nova de Guillaume de Moerbeke*, in TOMMASO, *Sententia libri de anima* cit., in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XLV/1, pp. 208*-210*.

² Cf. per esempio ALBERTO MAGNO, *De anima*, I, I, 4, p. 8: «Quod autem haec vera sint, quae dicta sunt, testatur Aristotelis translatio Arabica (...). Sed quia multis in multis invenimus Graecas emendatiores quam Arabicas translationes, ideo et hoc sustinentes dicimus...»; cf. *ibid.*, III, I, 7, p. 173: «Puto autem hoc non ex vitio esse Philosophi, sed ex vitio translationis, quia translator non intellexit nomina (...) ex mala translatione».

³ In dettaglio, il riferimento è al contributo di BERNABÉ ARÁOZ VALLEJO, *La recepción del Timeo de Pláton en Tomás de Aquino*, nella presentazione del quale, alla richiesta di un'analisi comparativa della lettura tommasiana di Aristotele con quella dei *magistri artium*, è stato presentato un argomento insufficiente, per ribadire che è possibile osservare gli elementi che permettono di identificare da parte sua una «lectura critica», quando non si tratta d'altro che di una lettura di carattere puramente «dottrinale», e tutt'al più di un caso di *ex Hesiodo*, in cui Tommaso, come fanno Riccardo Rufo, Adamo di Buckfield, e gli altri Maestri delle Arti, impiega il *Timeo* con il commento di Calcidio, per spiegare la *sententia* del Filosofo. Fenomeno, questo, estremamente modesto, per poter inferire l'esistenza di una «lectura critica». Del resto, nel corso dell'analisi, queste espressioni sono state utilizzate con cautela. Che vuol dire «lectura critica» nel XIII secolo? Possiamo significare con questa espressione le pratiche di commento in uso alla Facoltà delle Arti e negli *studia* dei *fratres praedicatorum*? Se sì, possiamo applicare questa categoria in particolare al commento dei *libri* aristotelici? O forse, risulterebbe più conveniente parlare, per intenderci nella Comunità scientifica, di una forma di esegesi «dottrinale», come è stato fatto nel Novecento, tra l'altro per evitare il riproporsi del problema fedeltà-originalità?

⁴ Cf. SPICQ, *Thomas d'Aquin Exégète* cit., col. 704: «Il faut donc reconnaître à la décharge de saint Thomas que n'étant ni missionnaire, ni philologue ou grammarien de profession, et théologien plus qu'exégète, il n'eut ni l'occasion ni le goût de s'initier aux langues originales des écrits inspirés. Ce n'est pas dire que pour autant qu'il en méconnut l'utilité pour l'interprétation de l'Écriture et, s'il puisa dans les glossaires les quelques rudiments de philologie indispensables à la lecture des écrits bibliques, on ne peut lui faire grief d'avoir ajouté foi aux étymologies plus o moins fantaisistes qu'il recueillit (...)».

Guglielmo, suo confratello, di imparare per lo meno il greco: urgenza, questa, che Tommaso non ha avvertito nel corso della sua carriera professionale. Di conseguenza, annotazioni simili a questa che, come ha dimostrato René-Antoine Gauthier, l'Aquinate avrebbe potuto semplicemente trovare a margine delle sue *translationes*, non implicano nient'altro, se non che la sua è un'esegesi di carattere «dottrinale», e dunque certamente attenta alla *littera* aristotelica, ma finalizzata a esporne più il contenuto filosofico che non le varianti testuali, nelle modalità analizzate tra gli altri da Gilbert Dahan¹. D'altra parte, è in particolare la contestualizzazione dello *sciendum* a indicare nuovamente le caratteristiche generali dell'esegesi tommasiana. In effetti, anche in questo caso, analogamente a tutti gli altri commentatori, l'Aquinate si focalizza sulla spiegazione del 'contenuto filosofico' e della 'dottrina' veicolate dal verso dell'*Odyssea*. Nella *Sententia*, si tratta dunque non tanto di capire perché ci siano, o meno, delle parole in una *translatio* piuttosto che in un'altra, ma di comprenderne teoricamente e dottrinalmente il significato.

(*Div. text.*). Dal capoverso 427a 17, dopo aver trattato dei sensi propri e del senso comune, e avendo dichiarato conclusa l'indagine sul principio sensitivo («de principio igitur secundum quod dicimus posse sentire animal, determinatum sic hoc modo»)², Aristotele passa a trattare della *fantasia*, curando in primo luogo di distinguerla dal *sentire* e dall'*intelligere*. Ora, è importante notare che alcuni commentatori, coerentemente con la dichiarazione aristotelica, fanno cominciare da qui il terzo libro *De anima*, mentre altri, concependo la trattazione come non eccedente quella delle *potentiae sensitivae* dell'anima, fanno proseguire il secondo libro fino al capoverso 429a 10, in cui l'*auctor* prende a considerare la *pars* con cui l'anima conosce e giudica («de parte autem anime qua cognoscit et sapit, sive separabili sive non separabili secundum magnitudinem, set secundum rationem, et, si ad eandem est, quam habet differentiam»)³. In dettaglio, come hanno evidenziato René-Antoine Gauthier e Bernardo Bàzan⁴, nel nostro campione di testimoni, a collocare qui l'inizio del terzo libro

¹ Come ha chiarito Gilbert Dahan, non si presenta alcun problema a parlare di «critica testuale» per l'esegesi medievale della Bibbia, ma nutro seri dubbi sulla possibilità che lo stesso studioso impiegherebbe mai l'espressione per indicare la tipologia di esegesi svolta nei commenti aristotelici dai *magistri* e da Tommaso; cf. DAHAN, *Étudier la Bible au Moyen Âge. Essais d'Herméneutique Médiévale II*, Genève 2021, [pp. 29-41], p. 15: «L'un de points marquants dans l'étude de la Bible au moyen âge est ce que l'on peut appeler, en utilisant un terme moderne, la critique testuelle. Il s'agit de remarques fait sur le texte latin de la Bible, dont on a très nettement conscience qu'il s'agit de traductions, à partir de l'hébreu (et de l'araméen) et du grec».

² ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 427a 14, p. 418.

³ *Ibid.*, 429a 10-13, p. 445.

⁴ Sulla questione della collocazione del terzo libro *De anima*, si vedano i seguenti contributi; cf. GAUTHIER, *Les Notes de la Nova de Guillaume de Moerbeke* cit., pp. 210*-217*; cf. BAZÁN, *Introduction*, in ANONYMI, *Sententia super II et III De anima*, Louvain - Paris 1998, pp. 116*-117*.

sono, per esempio, Riccardo Rufo, Adamo di Buckfield e Alberto Magno, mentre a posporre l'inizio sono l'Anonimo di Bazán, l'Anonimo di Gauthier e lo stesso Tommaso. Ambedue i sostenitori della diversa collocazione del terzo libro presentano delle argomentazioni valide a fondamento della loro opzione interpretativa, del resto menzionate e valutate, in particolare, dai *magistri* che svolgono il loro lavoro di lettura in classe:

Et dicunt quidam tercium librum hic incipere, quoniam huiusmodi potencie sunt intra et apprehendunt intra, et quantum ad hoc conveniunt cum intellectu; propter quod dicunt hic tercium librum incipere. Alii vero dicunt quod capitulum illud est in libro secundo, quoniam huiusmodi potencie, de quibus Aristotiles in hoc capitulo determinat, in hoc conveniunt cum virtutibus sensitivis, quoniam sunt alligate materie et determinant sibi organum, sicut virtutes sensitive; et propter huiusmodi convenienciam dicunt capitulum illud esse de secundo libro. *In hoc autem, quocunque modo dicatur, non est vis facienda, quia semper remanet eadem sententia*¹.

Le argomentazioni riportate dall'Anonimo di Gauthier non esauriscono in realtà tutti i motivi che spingono i sostenitori delle diverse opzioni ad abbracciarle². In effetti, Riccardo Rufo fa leva anche sulla necessità, da parte del Filosofo, di dedicare una trattazione alla chiarificazione del *quid est* dell'*imaginatio* e dell'*intellectus*, le cui differenze specifiche non erano state evidenziate nell'indagine sul *sensus* («quamvis per praedeterminata in secundo sciamus quid est sensus, nihilominus indigemus tractatu quo sciamus quid imaginatio et quid intellectus»)³. Tuttavia, offrono comunque una visione d'insieme efficace, e soprattutto indicano che valore abbiano, agli occhi degli interpreti medievali, queste diverse *divisiones* del *textus*, in relazione al loro obiettivo principale.

Dunque, secondo alcuni, per esempio Riccardo, siccome l'*imaginatio* e la *fantasia* sono *potencie* che non trovano il loro *obiectum* all'esterno dell'anima, come i *sensus*, ma all'interno di essa, convengono più con l'*intellectus* che con i *sensus*, e dunque il terzo libro *De anima* deve cominciare

¹ ANONYMI, *Lectura*, II, 26, p. 427, 1-15. Il corsivo è mio.

² Cf. per esempio Riccardo Rufo e l'Anonymus della Bodleian Library; cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars prima, p. 476, 5-12: «Determinato de potentia apprehensiva sensitiva, hic determina de potentia apprehensiva intellectiva et simul cum hac de virtute imaginativa, et hoc duplici de causa, scilicet tum quia nec imaginatio nec intellectus ad hoc quod exerceat operationem suam indiget presentia sensibili extra, sensus autem indiget; tum quia sicut sensibile extra est obiectum ipsius sensus, similiter et imaginabile est obiectum potentie intellective. Unde ad cognitionem intellective potentie fuit necessaria praecognitio imaginabilis et imaginationis»; cf. anche ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 27, p. 351: «Et nota quod aliqui credunt hic incipere tertium librum eo quod in principio huius capituli assignat differentiam inter intellectum et sensum. Potest tamen dici (...) quod non hic assignat differentiam nisi ut, nota differentia extremarum potentiarum, notior sit differentia ipsius fantasie ad alias potentias (...)».

³ Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, p. 485, 200-203 e 477, 20-21.

dalla determinazione di queste *potencie* e dal capoverso 427a 17. Secondo altri, invece, prosegue l'Anonimo, c'è una fondamentale *convenientia* ontologica tra queste *potencie* e le *virtutes sensitivae*, dal momento che, come quelle, sono *alligatae* alla *materia*, e determinano un organo corporeo. E in ragione di questa *convenientia*, dicono che questo capitolo sull'*imaginatio* e la *fantasia* appartiene ancora al secondo libro *De anima*. Del resto, conclude l'Anonimo, in qualsiasi modo si dica, non si deve insistere troppo, perché la *sententia* del Filosofo, - sia che cominci qui il terzo libro o prosegua il secondo fino a 429a 10 -, rimane sempre la stessa.

Questo rilievo mette in evidenza molto bene cosa abbia più importanza agli occhi di un *magister* del XIII secolo, se un'astratta unità logica, come quella rivendicata da Mauricio Narvæz e da altri studiosi, o la concreta spiegazione del pensiero di Aristotele; e soprattutto, permette anche di evidenziare nuovamente il valore delle operazioni legate alla *divisio textus*: non si tratta di ridurre a un qualche schema teorico predeterminato il *textus* aristotelico, ma di elaborare e di fornirne degli strumenti conoscitivi adeguati a comprenderlo. In ogni caso, qualunque sia il modo corretto di intendere la *via interpretationis* dei medievali, l'Anonimo di Bazán e lo stesso Tommaso, - per lo meno tra il 1265 e il 1268 ca. -, sono d'accordo nel posporre l'inizio del terzo libro all'altezza del capoverso 429a 10, conformemente alla lezione dell'Arabo-latina di Michele Scoto, e al tipo di partizione presente nel *Commentarium* di Averroè¹.

D'altra parte, la conferma che tutto questo sia abbastanza irrisorio («non est vis facienda»), è dimostrato dal fatto che la *divisio* del capitolo di Riccardo, che colloca qui l'inizio del terzo libro, è identica a quella di Tommaso, che lo fa iniziare alle linee 429a 10. In effetti, secondo il filosofo cornico, Aristotele intende evidenziare la differenza tra il *sensus*, l'*imaginatio* e l'*intellectus*; e lo fa in due momenti²: 1) chiarendo in primo luogo la differenza tra il *sensus* e l'*intellectus*; 2) e mostrando la differenza tra l'*imaginatio* e l'*intellectus*, all'altezza del capoverso 427b 14. Ora, la prima *pars* si divide ulteriormente in due *partes*: a) nella prima, il Filosofo introduce l'*opinio* degli *antiqui*

¹ Cf. GAUTHIER, *Les Notes de la Nova* cit., p. 213*: «Au moment où, entre 1265 et 1268, Guillaume de Moerbeke rédigea la *Nova*, les Latins connaissaient donc deux coupures du livre III: la division ancienne faisait commencer le livre III à Γ 3, 427a 17 «Quoniam autem duabus», la division moderne le faisait commencer à Γ 4, 429a 10 «De parte»; c'est cette dernière division qu'avait adopté saint Thomas»; cf. Bazán, *Introduction* cit., p. 117*: «Pierre d'Espagne semble accueillir favorablement cette division. Notre maître par contre l'adopte résolument et critique ceux qui font commencer le livre III en 427a 17. Il est ainsi le plus ancien témoin scolaire de cette façon de diviser le *De anima* en milieu latin».

² RICCARDO, *Sententia*, III, p. 477, 22-25: «Et dividitur haec pars in duas, in quarum prima ostendit differentiam sensus ad intellectum. In secunda ostendit differentiam imaginationis ad intellectum et etiam ad sensum, ut ibi: «Imaginatio autem est» (427b 14)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 427b 14-b 20, p. 424: «Ymaginatio alterum est a sensu et ab intellectu, et hec non fit sine sensu et sine hac non est opinio. Quod autem non sit idem intelligencia et opinio, manifestum est: hec quidem enim passio ymaginatio in nobis est cum volumus (...), opinari autem non (...)».

philosophi, secondo cui il *sensus* e l'*intellectus* erano la stessa *potentia*; b) nella seconda, confuta la loro *opinio*, evidenziando al contempo la differenza esistente tra il *sensus* e l'*intellectus*, alle linee 427a 29-427b 5¹. Ma la prima *pars* si divide ancora in due *partes*: i) nella prima delle quali Aristotele introduce la loro *opinio*, manifestandola attraverso alcuni *signa*; ii) nella seconda, assegna invece la *ratio* che ha indotto gli *antiqui philosophi* a sostenere la loro *opinio*, in prossimità del capoverso 427a 26². Infine, la prima *pars* micro-divisa, si divide ulteriormente in due: x) nella prima, lo Stagirita pone la *positio* degli *antiqui* in generale; y) nella seconda, discende *specialiter* alle *positiones* di Empedocle e di Omero, alle linee 427a 21-26³. E la stessa identica *divisio*, come detto, la troviamo in Tommaso:

[Philosophus] nunc vult inquirere utrum sapere et intelligere excedat facultatem eiusdem principii. Et circa hoc duo facit: [1] primo ostendit quod sapere et intelligere non pertinent ad sensum (...); [2] secundo ostendit quod nec fantasia, que pertinet ad sensum, est idem cum opinione, que pertinet ad intellectum, ibi: *Fantasia autem alterum est* etc. (427b 14). Circa primum duo facit: [a] primo ponit opinionem ponentium sensum et intellectum esse idem; [b] secundo improbat eam, ibi: *Et tamen oportuit* etc. (427a 29). Circa primum duo facit: [i] primo ponit opinionem; [ii] secundo assignat causam opinionis, ibi: *Omnes enim hii intelligere* (427a 26). Circa primum duo facit: [x] primo ponit opinionem in communi; [y] secundo inducit quedam verba quorundam philosophorum que ad idem pertinere videntur, ibi: *Et Antiqui sapere* etc. (427a 21)⁴.

Se dunque le *divisiones* dei sostenitori delle diverse correnti sono le stesse, allora è come attesta l'Anonimo di Gauthier: la *sententia*, che poi è quello che conta maggiormente per i commentatori del secolo XIII, rimane sempre la stessa («semper remanet eadem sententiam»).

(*Sent.* 1aix). Dunque, alle linee 427a 17-21, secondo i *magistri*, Alberto e Tommaso, Aristotele introduce «in communi» l'*opinio* degli *antiqui philosophi* che indetificavano, nell'anima, il principio

¹ Cf. ID., *Sententia*, III, p. 477: «Dividitur pars prima in duas, in quarum prima inducit opinionem antiquorum ponentium idem esse sensum et intellectum. In secunda autem improbando eorum positionem ostendit differentiam sensus ad intellectum, ut ibi: «Et tamen oportuit» (427a 29)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 427a 29-b 4, p. 424: «Et tamen oportuit simul ipsos et deceptionem dicere: magis proprium enim animalibus est et plurimum tempus in hoc perficit anima. Unde necesse est (...) omnia que videntur esse vera, aut dissimilis rei tactum deceptionem esse. Hoc enim contrarium est ei quod est simile simili cognoscere (...)».

² Cf. *ibid.*, p. 477, 30-35; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 427a 26-29: «Omnes enim hii intelligere sicut sentire corporeum opinantur, et sentire et sapere simile simili, sicut in secundum principia rationibus determinavimus».

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 427a 21-26, p. 424: «Et Antiqui sapere et sentire idem esse affirmabant, sicut Empedocles: dixit: Ad presens enim voluntas augetur in hominibus. Et in aliis: Unde eis semper sapere altera prestat. Hoc autem idem hiis vult et id quod est Homeri: Tale enim intellectus est in terrenis hominibus qualem in die ducit pater virorumque deorumque»; cf. OMERO, *Odysea*, XVII, 136-137.

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 28, p. 187, 1-23; cf. *Translatio nova* cit., p. 187.

senitivo e il principio intellettuale¹. Cosa li muoveva a sostenere questa *opinio*? Essenzialmente il fatto che sia l'*intelligere* sia il *discernere* sia il *sentire* si presentano, a livello fenomenologico, indistintamente come delle operazioni con cui l'anima giudica e conosce le *res* del mondo naturale. L'Anonimo di Bazán spiega la *sententia* aristotelica con estrema chiarezza: noi sappiamo, aristotelicamente, che l'*intelligere* appartiene all'*intellectus speculativus*, il *sapere* all'*intellectus practicus* e il *sentire* al *sensus*. Tuttavia, gli *antiqui philosophi* vedevano soltanto che, per queste *tres operationes* l'anima conosce tutte le cose che sono («omnia que sunt»), e dunque credevano che queste *tres operationes* fossero una e una sola potenza dell'anima («essent eadem»). Si tratta però di una fallacia del conseguente: in effetti, dall'antecedente che con il *sensus* e l'*intellectus* conosciamo tutte le cose che sono, non discende il conseguente che il *sensus* e l'*intellectus* siano la stessa facoltà conoscitiva, perché il *sensus* conosce le *res* nella *materia*, l'*intellectus* astrae le *res* dalla *materia*².

(*Sent.* 1aiy). Introdotta in generale l'*opinio*, l'*auctor* passa dunque a evidenziarla *in speciali*, additando in particolare due *philosophi antiqui*, vale a dire Empedocle e Omero. A questo proposito, è interessante rilevare l'osservazione di Tommaso: Aristotele vuole dimostrare che l'identificazione dei due principi conoscitivi non discende soltanto dalle premesse da cui muovevano gli *antiqui philosophi* nella loro ricerca sulla natura, ma che questi hanno sostenuto espressamente che *intelligere*, *sapere* e *sentire* siano la stessa cosa («set *expresse* Antiqui dixerunt quod idem sit sapere per intellectum et sentire»)³. Il rilievo non è d'importanza secondaria, è denso di significato: i nostri *magistri*, Alberto e Tommaso sono convinti che, il referente delle scarse illazioni riportate da Aristotele sia un preciso sistema assiomatico, una dottrina, che è compito dell'interprete mettere in luce, per assicurarne l'*intelligentia* al lettore⁴. E allora, Empedocle ha detto veramente soltanto che, poiché il *sensus* e l'*intellectus* sono entrambi mossi dalla *praesentia* del *sensibilis*, sono la stessa cosa? Alberto non sembra essere molto convinto che ciò sia sufficiente ad assicurare una buona conoscenza della *sententia* e del *textus* aristotelico al suo lettore, e comincia a mettere in evidenza le *rationes* e i principi assiomatici che muovevano Empedocle a inferire una simile conclusione:

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 427a 17-21, p. 424: «Quoniam autem duabus differencis diffiniunt animam maxime motuque secundum locum et in eo quod est intelligere et discernere et sentire, videtur autem intelligere et sapere tanquam quodam sentire esse: in utrisque enim anima iudicat aliquid et cognoscit eorum que sunt»; cf. *Tr. Nova*, p. 187.

² Cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, pp. 353-354: «Decipiebantur per fallaciam consequentis (...), quia non eodem modo cognoscimus res sensu et intellectu, quia sensus considerat rem in materia, intellectus autem abstrahit (...)».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 28, p. 188, 32-35: «Cum dicit: *Et Antiqui sapere* etc., ostendit quod non solum hoc sequitur ex eo quod in communi dicebant, set *expresse* Antiqui dixerunt quod idem sit sapere per intellectum est sentire».

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, pp. 478-479; cf. ADAMO, *In De An.*, III, Pars 1, f. 47^r, nn. 9-10; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 27, pp. 354-355; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 26, pp. 428-429.

Et in hoc errore fuit *Empedocles*, qui *dixit voluntatem* et appetitum *augeri* vel *minui ad praesens* delectabile tam *in hominibus* quam *in aliis animalibus*; voluntas autem et appetitus non sunt nisi in aliquo apprehenso, cuius habetur iam notitia. Id ergo quod auget praesentialiter voluntatem et mutat eam, est id quod *semper sapere altera* et altera *praestat*. Praesens ergo praestat sapere et intelligere; praesentia autem est secundum formam corporalem, sicut iam ante ostendimus; ergo intelligere et sapere est secundum praesens corporale, sicut et sensus¹.

La spiegazione di Alberto è densa, e verte tutta sulla mancata distinzione, da parte degli *antiqui philosophi* tra *esse materiale* ed *esse spirituale* della *forma sensibilis*. Se infatti il «praesens», osserva il Teutonico, è sempre e soltanto secondo la «formam corporalem», allora il «praesens» si presenterà sempre nella stessa relazione e allo stesso modo al *sentire*, al *sapere* e all'*intelligere*, vale a dire secondo una *praesentia corporalis*, mai secondo l'*esse spirituale* e come «forma tantum». Di conseguenza, non ci sarà alcuna differenza tra il *sensus* e l'*intelligentia*, e tutto sarà lo stesso, ossia una certa forma di conoscenza corporale.

È tuttavia, se possibile, Tommaso a proporre la spiegazione più articolata e assiomaticamente densa dell'*opinio* degli *antiqui philosophi* e di Empedocle. Per capire i *verba* dei *philosophi*, si deve infatti considerare (*scil.* «considerandum est»), che nessun *corpus* può agire direttamente in ciò che non è in alcun modo *corporeus*². E poiché le *potencie sensitivae* sono in certo modo *corporee*, dal momento che sono *virtutes* connesse agli organi del *corpus*, possono essere mosse dall'azione dei *corpora caelestia*. In realtà, precisa l'Aquinate, ciò avviene soltanto *per accidens*, perché, come ha chiarito Aristotele nel primo libro, né l'anima né le *virtutes* dell'anima sono mosse per sé dal *motus* del *corpus*. Tuttavia, accade che le *potencie sensitivae*, come la *fantasia* e l'*appetitus sensitivus* varino al variare della posizione dei *corpora caelestia*, tanto che gli altri animali irrazionali, che dispongono soltanto dell'*appetitus sensitivus* sono totalmente determinati nella loro azione e nei loro movimenti dalle *impressiones* causate dai *corpora caelestia*.

Ponere igitur quod corpora caelestia habeant directe impressionem in partem intellectivam quantum ad intellectum et voluntatem, est ponere quod intellectus et voluntas sint virtute corporee. Et hoc sontant verba quorundam Antiquorum³.

Dunque, se gli *antiqui* hanno sostenuto che i *corpora caelestia* hanno una *impressio directa* nella *pars intellectiva* dell'anima, e cioè quanto all'*intellectus* e alla *voluntas* (*scil.* la «voluntas» di Empedocle, e l'«intellectus» di Omero), hanno sostenuto anche che queste siano *virtutes corporee*, e

¹ ALBERTO, *De anima* III, I, 5, pp. 170-171, 67-5.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 28, p. 188, 37-40 ss.

³ *Ibid.*, p. 188, 51-55.

dunque che la *pars intellectiva* e quella *sensitiva* dell'anima siano la stessa cosa. Così, conclude, Tommaso 'suonano' le parole di alcuni degli *antiqui philosophi*.

Di conseguenza, la spiegazione dell'Aquinate, differentemente da quella di Alberto, e dei *magistri*, intende ricollegare le *opinioniones* di Empedocle e di Omero a una precisa concezione cosmologica e astrologica¹, secondo la quale, poiché tutti i movimenti che si manifestano nel mondo sublunare sono causati dai *corpora caelestia*, tutte le *res* devono essere tali da poter essere immutate direttamente dalla *impressio* corporale trasmessa dal loro movimento. Ne consegue che nessuna *pars* dell'anima può eccedere l'ambito della *corporeitas* e della connessione con il *corpus*, e pertanto che *sapere*, *intelligere* e *sentire* devono essere una e una sola cosa: *virtutes corporales*. E in tal modo, il *praesens*, menzionato da Aristotele nell'introduzione della *opinio* di Empedocle, non è più il *praesens sensibilis* di Alberto Magno, ma è il *tempus praesens*, vale a dire la *dispositio* oraria che dipende dalla *dispositio* dei *corpora caelestia*, in base alla quale gli uomini e gli animali, presi indistintamente, stimano in modo diverso le *res naturales*:

*Dixit enim Empedocles quod tam in hominibus quam in aliis animalibus voluntas augetur, id est incitatur ad agendum, ad praesens, id est secundum praesentis hore dispositionem, que quidem dispositio dependet ex dispositione corporum caelestium; unde (...) diversis enim horis et temporibus diversa et diversimode homo et alia animalia inveniuntur iudicare de rebus*².

La spiegazione di Tommaso è dunque molto originale, ma non viene ripresa più tardi nella *Sententia libri Metaphysicae*³. La *dispositio* dei *corpora caelestia* determina, per Empedocle, tutti le azioni, comprese quelle conoscitive, degli uomini e degli animali, che non sono diversi nel subire la *impressio* dei movimenti cosmici. A diverse ore e tempi corrisponde dunque un diverso modo di giudicare e di conoscere la realtà; e, se le cose stanno così, è chiaro che non c'è spazio per una

¹ Su questo si veda anche l'apparato della Leonina; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 188, alla nota 56-57.

² *Ibid.*, p. 188, 56-65.

³ Si consideri il seguente parallelo, in cui l'Aquinate sembrerebbe però tornare a una spiegazione più simile a quella di Alberto; cf. ID., *In Metaphysicam Aristotelis*, IV, 12, n. 657: «Dicit enim Empedocles quod illi, qui permutant «habitum» idest dispositionem corporis, permutant etiam prudentia, quasi intellectus cujus est prudentia, sequatur habitudinem corporis, sicut et sensus. Nam prudentia crescit in hominibus «ad apparens» (...) quasi dicat: secundum dispositiones diversas praesentes, nova consilia, sive novae voluntates, sive novae prudentiae hominibus augentur; quasi consilium sive voluntas non sequatur aliquam vim intellectivam, sed solam dispositionem corporis variatur secundum praesentiam diversarum rerum»; cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Recensio Guillelmi*, 1009b 19-23, (AL XXV/3.2), p. 83, 448-451: «Et enim Empedocles permutantes habitum permutare dicit prudentiam: «Ad praesens enim consilium augetur in hominibus». Et in aliis dicit quia «Quantum alteri transformati sunt, tantum ipsis et semper sapere altera affuit».

differenziazione tra l'*intellectus* e il *sensus*. Concezione, questa, condivisa anche da Omero, i cui versi, secondo l'Aquinate, vanno letti sulla base della spiegazione cosmologica offerta:

Talis est intellectus in terrenis hominibus qualem pater virorumque deorumque, id est sol, ducit in die; dicitur autem sol pater virorum, quia est aliqua causa generationis humane: homo enim generat homine et sol; dicitur autem pater deorum vel propter corpora celestia, que Antiqui deos appellabant, que secundum astrologos quodam modo regulantur a sole, vel propter homines quod deificari credebant, qui virtute solis generantur; virtus autem solis est in die (...), unde et ab astrologis dicitur planeta diurnus¹.

L'*intellectus* degli uomini è tale e quale il padre degli dèi e degli uomini, vale a dire il Sole, - come riconoscono i *magistri* e Alberto, informati dal *De civitate dei* di Agostino² -, lo conduce nel giorno. E Omero dice padre degli uomini, perché, come attesta la *Physica* aristotelica³, l'uomo genera l'uomo dalla materia e dal sole, così come padre degli dèi, o perché i *corpora caelestia* erano identificati con gli dèi, che secondo gli *astrologi* sono regolati dal Sole, oppure a causa degli uomini che credevano di essere deificati, in quanto generati dalla *virtus* del Sole. Ora, la *virtus* del Sole si rivela di giorno, tanto che gli *astrologi* lo denominano «planeta diurnus»; e dunque, Omero, dicendo che l'*intellectus* degli uomini è tale e quale viene condotto dal Sole nel giorno, ha inteso significare che la diversità delle intellezioni degli uomini dipende dalla diversità del movimento e del sito occupato dal corpo del Sole e degli altri Pianeti⁴, - una spiegazione, come detto, cosmologica e astrologica del mondo.

(Not.51) Quando dunque, confrontando le diverse *translationes* tra loro, cerca di spiegare perché l'Arabo-latina di Michele Scoto e la *Nova* di Moerbeke presentano il verso mutilo dell'*Odissea*, mentre quella di Boezio il verso intero⁵, Tommaso non sta facendo una «lectura critica», perché ha già operato una lettura dottrinale, tra l'altro condivisa dalla maggior parte degli altri commentatori.

¹ ID., *Sententia* cit., pp. 188-189, 65-77.

² Si noti che Agostino ricollega il verso omerico al determinismo metafisico degli Stoici; cf. AGOSTINO, *De civitate Dei libri XXII. Pars I. Libri I-XIII*, V, 8, ed. E. Hoffmann, Vindobonae - Lipsiae 1900, (CSEL, 40, 1-2), [pp. 221-222], p. 222, 15-20: «Quoniam Iovem appellant, quem summum deum putant, a quo conexionem dicunt pendere fatorum»; cf. anche *ibid.*, p. 188, alla nota 58-59 per l'apparato critico della Leonina.

³ ARISTOTELE, *Physica. Traslatio Vetus* cit., 194b 14-15, (AL VII/1), p. 55, 5-10: «Homo enim et hominem generat ex materia et sol»; cf. anche ALBERTO, *De anima* cit., p. 171, 10-15: «Et idem est pater virorum, quia 'homo generat hominem ex materia et sol'. In die autem per lucem conducit sol calorem ab interioribus ad organa sensuum exteriora et perficit operationes sensibiles, et si talis est intellectus, tunc intellectus est virtus corporea sicut et sensus»; cf. anche ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 27, p. 355.

⁴ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 188, 77 ss.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 189, 83-85: «Sciendum est autem quod hunc versum Homeri Aristotiles non totum posuit, set solum principium; unde nec in Greco nec in Arabico plus habetur quam hic: *Talis est intellectus (...)*».

Inoltre, il tipo di spiegazione analogica in cui si prova per chiarire la difformità delle *translationes* non sembra costituire un esempio di grande finezza filologica¹. Al contrario, sulla base delle consuetudini del suo tempo, l'Aquinate tira a indovinare che Aristotele, o chi per lui, abbia dato per assodata la conoscenza del verso, inserendone soltanto l'inizio. Accorgendosi che non era noto ai Latini come ai Greci, Boezio poi, il più autorevole degli *interpretes*, lo ha inserito nella sua completezza, adattando il *textus* alle capacità del lettore latino.

(*Not. Ia*y). Del resto, la prova che l'Aquinate non sia tanto interessato alle *translationes*, ma dedichi loro una qualche attenzione secondo le sue possibilità, si trova anche dopo, dove torna a riepilogare, ma soprattutto a precisare, in un *notandum*, la spiegazione cosmologica appena elaborata:

Patet ergo [ex] hoc quod hic dicitur quod corpora celestia habent directam impressionem in intellectum et voluntatem, idem est ac si ponatur quod intellectus est idem cum sensu. Indirecte vero impressio corporum celestium potest pertingere ad intellectum vel voluntatem, prout (...) coniunguntur in sua operatione virtutibus sensitivis: leso enim organo fantasie, impeditur intellectus (...); et ex appetitu sensibili inclinatur voluntas (...), set semper ei liberum manet sequi inclinationem appetitus sensibilis vel non sequi, ideo corpora celestia nullam necessitatem humanis corporibus inducunt².

È vero, come risulta dalle cose dette, che i *corpora celestia*, come sosterrà anche nel prosieguo della sua carriera e in altre opere, esercitano una *impressio* sull'*intellectus* e sulla *voluntas*, non però «directe», al pari di quanto stabilito dagli *antiqui philosophi*, ma soltanto «indirecte», in quanto, sollecitando le *operationes sensitivae* congiunte all'*intellectus* e alla *voluntas*, come la *fantasia* e l'*appetitus sensitivus*, in certo modo i *corpora celestia* possono produrre una *inclinatio*, la quale tuttavia, specialmente nel caso della *voluntas*, non elimina la sua libertà di seguirla o non seguirla. Di conseguenza, il moto dei *corpora celestia* ha un qualche effetto sulle facoltà sensitive, ma non esercita alcun tipo di necessità sui *corpora* degli esseri umani. Analizzando complessivamente l'esegesi

¹ Cf. *ibid.*, p. 189, 85-90: «...ut sic intelligatur hoc dictum sicut consuevimus inducentes aliquem versum alicuius auctoritatis ponere principium tantum, si versus sit notus».

² *Ibid.*, p. 189, 92-107; cf. su questo si veda anche la *Responsio* di Tommaso a Giovanni da Vercelli sugli *articula* che circolano intorno agli anni '70 del Duecento; cf. ID., *Responsiones de 43 articulis*, a. 9, in *Opuscula*, t. XLII/3, p. 329, 165-190: «An ordine nature faber posset movere manum ad aliquid operandum sine angelico ministerio movente corpora celestia. Hic videtur per distinctionem respondendum quia quod aliquis non posset movere manum potest contingere dupliciter. Uno modo ex defectu anime moventis; et sub hoc intellectu falsum est quod dicitur, nam anima fabri movet manum per liberum arbitrium, quod non subiacet neque celestibus corporibus neque angelis sed soli Deo. Alio modo potest intelligi ex defectu corporalis membri (...); et hoc modo cessante motu celi organum corporis non posset ab anima moveri quia non remanet vivum, quia corpora celestia ad vitam movent inferiora corpora (...).».

tommasiana di queste linee, è allora ragionevole ammettere che non ci sia alcuna «lectura critica», o filologica in senso moderno, esattamente come non si trova nelle *sententiae* dei *magistri* e di Alberto, similmente preoccupati di evidenziare la dottrina filosofica contenuta nei versi omerici. Per esempio, l'Anonimo di Bazán dimostra lo stesso tipo di procedimento: Omero sosteneva che l'*intellectus* negli uomini mortali è quale il padre degli dèi lo conduce nel giorno, dove «pater virorum» indica il Sole, come evidenzia la *Physica* di Aristotele, dove si dice che l'uomo genera l'uomo dalla materia e dal Sole, ma specialmente come chiarisce il *De generatione*, in cui lo Stagirita mette in luce che il Sole è la *causa universalis* delle *res inferiores*, a motivo del calore¹. In effetti, il *lumen* e il *calor* sono le *causae* dei *sensus*, e in particolare del *sensus visus* che percepisce il *visibilis* mediante il *lumen*.

Et quia calor et lumen sunt ea que sol influit rebus inferioribus et hoc habet a motore suo, ut ab intelligentia movente orbem solis, item habet eadem sensus, et ideo Homerus, simul ponens intellectum in terrenis hominibus et in motoribus corporum supercelestium, quod <Antiqui> vocabant deos, esse univocum, credidit sensum et intellectum esse eadem².

La spiegazione dell'Anonimo è molto vicina nel tenore a quella di Tommaso, ma utilizza come medio argomentativo il *calor* e il *lumen* come *causae* dei *sensus*. In effetti, poiché ambedue sono infusi dal Sole nelle *res inferiores*, e ciò è reso possibile al Sole, in virtù dell'*intelligentia* che muove il suo *orbis*, così anche l'*intelligentia* motrice dispone del *sensus*; e quindi, Omero ha pensato che l'*intellectus* negli uomini terreni dovesse essere identico a quello delle *intelligentiae* motrici dei *corpora celestia*. Ora, questa forma di conoscenza a disposizione dei *motores* dei *corpora* è il *sensus* che deriva dal *calor* e dal *lumen*. Di conseguenza, Omero ha creduto che il *sensus* e l'*intellectus* fossero la stessa identica facoltà conoscitiva.

(-). Sulla base dell'analisi comparativa è allora ragionevole supporre che lo *sciendum* sul verso omerico indichi soltanto l'esistenza di un'attenzione, da parte di Tommaso, alle caratteristiche della sua *translatio* e alle caratteristiche delle *translationes* che gli sono note da tempo. Inoltre, il rilievo esplicativo della mutilazione del verso è evidentemente esplicitato attraverso un procedimento *ex*

¹ Si noti che la spiegazione coincide con quella di Alberto Magno; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 27, p. 355, 111-115: «Et etiam scribitur in libro De generatione quod latius soli duplex in circulo obliquo est causa rerum generatorum; et hoc est quia sol est causa universalis in inferioribus, ratione caloris. Intellectus autem, quem fert sol in die est lumen et calor. Ista autem sunt causa sensuum: visus enim apprehendit mediante lumine, calor autem est causa aliorum sensuum (...); cf. ARISTOTELE, *De generatione* cit., II, 336b 16-20, (AL IX/I), p. 75: «Videmus enim quoniam adveniente quidem sole generatio est, recedente autem diminutio, et in equali vero tempore alterutrum: equale enim tempus corruptionis et generationis que secundum naturam».

² *Ibid.*, pp. 355-56, 110-20.

Modernis, modalità che evidenzia significativamente il reale tenore dell'esegesi tommasiana, e il suo più significativo interesse a chiarificare il pensiero filosofico e la dottrina degli *antiqui philosophi* e in particolare di Omero. Lo stesso atteggiamento, come detto, caratterizza il *De anima* di Alberto e le *sententiae* dei *magistri*, anch'essi impegnati a enucleare i principi assiomatici cosmologici a fondamento della concezione omerica del reale.

v) *Homerum ex Homero: la dubitatio relativa alla fantasia nelle api e nelle formiche*

52. Set sciendum est quod opera prudencie formica et api operantur naturali inclinatione, non ex hoc quod habeant fantasiam determinatam et distinctam a sensu: non enim fantasiantur aliquid nisi dum moventur a sensibili; quod autem operantur propter finem quasi providentes in futurum, non contigit ex hoc quod habeant aliquam ymaginationem illius futuri, set ymaginantur actus presentes qui ordinantur ad finem ex naturali inclinatione magis quam ex apprehensione. Illa autem animalia dicit Philosophus fantasiam habere quibus aliquid secundum fantasiam apparet etiam dum actu non sentitur¹.

Nelle precedenti analisi di occorrenza (cf. *supra*, 2h), è stato suggerito che, in moltissimi casi, gli *sciendum*, ma più in generale i *notanda*, discendono ultimamente dai *dubia*, dalle *quaestiones*, o anche soltanto dalle osservazioni, e dalle notazioni, presenti nel *Commentarium* di Averroè. In effetti, il problema della distinzione tra la *phantasia* negli animali inferiori e negli animali superiori non è posto, ma soltanto ereditato dai *magistri artium*, che lo risolvono o attraverso le stesse indicazioni averroiane, o autonomamente sulla base delle loro conoscenze personali, o, infine, attraverso un impiego dei passaggi in cui il Filosofo sembra effettivamente indirizzarvi una soluzione. Gli stessi fenomeni sembrano dunque ripresentarsi in prossimità delle linee 427b 27-428b 10, in cui Aristotele, prima di offrire la *diffinitio* di *phantasia* (*scil.* «*fantasia autem motus quidem videtur esse et non sine sensu fieri set ex hiis que sentiunt et quorum sensus est*»)², la distingue dal *sensus*, dall'*intellectus*, dalla *scientia* e dall'*opinio*, attraverso una serie di argomentazioni enucleate dall'Andaluso, e in seguito ulteriormente analizzate e sistematizzate dai *magistri artium*. In dettaglio, è la *tertia argumentatio* a fare problema al Commentatore: se la *fantasia* coincidesse con il *sensus*, allora tutti gli *animalia* dovrebbero essere muniti di *fantasia*: eventualità, questa, che non si verifica, dal momento che solo alcuni *animalia* sono dotati di *phantasia*, mentre altri, per esempio le *formicae*, le *apes* e i *vermes*, non ne dispongono; di conseguenza, la *phantasia* non può coincidere con il *sensus*.

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 29, p. 194, 96-115.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 428b 10-12, p. 426.

Ora, di fatto non c'è niente di logicamente scorretto da rimproverare allo Stagirita. Tuttavia, osserva Averroè, gli *exempla* non sono stati dati con la dovuta cura («sed non curat de exemplo»), perché le *formicae* e le *apes* hanno necessariamente la capacità *imaginativa*, e le *apes* «propter artificium», mentre le *formicae* «propter depositionem»¹. Di qui, probabilmente senza volerlo, il *Commentarium* scatena una perplessità che scaturisce in due correnti tra i medievali: 1) quelli che sostengono l'esistenza di una superiore forma di *phantasia*, - in particolare nelle *apes*, che sono in grado di costruirsi degli alveari in celle di forma esagonale -, capeggiati da Riccardo Rufo²; 2) e quelli che, molto più «parigini», e dunque meno «empiristi» del filosofo cornico, preferirebbero *salvare la littera* del Filosofo³, attribuendogli una distinzione della *phantasia* che sembrerebbe richiamare sia un'interpretazione di Averroè sia un passaggio del terzo libro *De anima*⁴.

Forse il fenomeno potrà sembrare irrilevante, tuttavia dà una visione d'insieme abbastanza completa dei diversi modi in cui i commentatori latini si comportano di fronte al *textus* di Aristotele, ossia un panorama delle varie «strategie», per citare Sten Ebbesen, con cui preferiscono interpretarne il pensiero. D'altra parte, considerando le diverse opzioni assunte, alcuni sembrerebbero inoltre essere più amanti della verità delle cose, e quindi «filosofi» a loro volta, come Riccardo Rufo, mentre altri risulterebbero più «storici», e dunque preoccupati essenzialmente di interpretare in maniera adeguata la *littera* del Filosofo, come l'Anonimo di Bazán. Ma in realtà non è così, perché i *magistri*, e in seguito anche Alberto e Tommaso, vogliono piuttosto tenere insieme entrambe le esigenze: quella di dire come stanno le cose a proposito della *phantasia*, e quella di interpretare correttamente Aristotele, che costituisce la fonte principale della loro conoscenza scientifica della realtà. Del resto, Riccardo, leggendo il *Commentarium*, ritiene forse che, provenendo dal Commentatore, e quindi da un *auctoritas*, l'interpretazione sia valida. E allora, vuole soltanto chiarire, mediante un'istanza, cosa siano l'*artificium* e la *depositio* menzionate dall'Andaluso⁵; mentre invece, oltre a voler salvare la

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 156, p. 367, 31-37.

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars secunda, p. 488, 277-285; cf. ALBERTO, *De anima*, III, 1, 7, p. 173.

³ ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 28, pp. 373-374: «Et Commentator dicit quod non bene posuit exemplum ut formice et api: hec enim fantasiam habent; musca autem et vermis carent fantasia. Tamen, ut verba auctoris salventur, notandum est quod duplex est fantasia: quedam fantasia que apprehendit ad presentiam sensibilis, et hec est incompleta (...); alia est que non solum apprehendit ad presentiam (...), set etiam ad ipsius absentia, et hec est completa».

⁴ Cf. ID., *Commentarium*, II, 20, p. 159, 46-50: «Sed tamen debes scire quod in quibusdam animalibus virtus ymaginativa semper est coniuncta cum sensu, non quando sensatum est absens; et est animal diminutum; in eis autem que sunt perfecta invenitur in absentia sensorum»; cf. tuttavia anche ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 433b31-434a 5, p. 492: «Considerandum autem et de imperfectis, quid movens est quibus tactus solus inest sensus, utrum contingat fantasiam inesse hiis, aut non, et desiderium. Videtur enim tristitia et leticia inesse, si autem hec, et desiderium necesse est. Fantasia autem quomodo inerit? Aut, sicut moventur infinite, et hec inerunt quidem, infinite autem insunt».

⁵ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 488, 282-285.

littera aristotelica, l'Anonimo di Bazán intende anche sostenere, con Aristotele, e salvando la *veritas* delle sue parole, che la *phantasia* negli animali inferiori esiste, ma non è identica a quella appartenente agli animali superiori¹. Dunque, oltre che evidenziare le varie «strategie» con cui gli interpreti latini sembrano affrontare l'interpretazione della *littera*, il *dubium* sulla *phantasia* negli *animalia* mette forse nuovamente in luce la duplice caratteristica dell'esegesi aristotelica medievale: quella oggettiva e scientifica di spiegare adeguatamente la *littera* del Filosofo, e quella più confessionale di determinare in che modo la stessa facoltà appartenga agli animali inferiori e a quelli superiori. Lo stesso sembrerebbe verificarsi sia nel *De anima* di Alberto² sia nello *sciendum* della *Sententia* di Tommaso, che appartiene comunque al gruppo di interpreti che preferiscono riferirsi al terzo libro *De anima* per chiarire il dubbio.

(*Div. text.*) In accordo all'interpretazione dei *magistri artium*, dal capoverso 427b 27 al capoverso 428b 10, Aristotele intende dunque trattare della *phantasia*³, distinguendola in primo luogo dalle *virtutes* con cui sembra avere una caratteristica in comune, cioè la discrezione del vero e del falso⁴. Ora, queste *virtutes*, in accordo ai versi 428a 1-2, sono il *sensus*, l'*intellectus*, la *scientia* e

¹ Posizione che viene infatti condivisa pressoché da tutti gli interpreti del suo periodo, specialmente nell'interpretazione del terzo libro, e chiarita nei *notandum*, dove spesso i *magistri* interpretano ricorrendo alle loro proprie conoscenze; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 56, 34-35: «ymaginantur ymaginatione non terminata»; cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars decima, p. 589, 550-552: «Et propterea indistincte moventur et infinita inerit eis phantasia et desiderium etiam in movendo»; cf. anche ADAMO, *In De An.*, III, 7, f. 52^r, n. 27: «infinite insunt eis desiderium et phantasia, et infinite movent in ipsis»; cf. anche ANONYMI, *Super II-III*, III, 9, p. 514 e in partic. II, 5, p. 47: «Quedam enim est fantasia que apprehendit per presentiam sensus (...). Alia est fantasia que non solum apprehendit per presentiam sensibilis, set per eius absentiam, et hec solum est in animalibus perfectis (...)».

² Significativamente, Alberto mette in dubbio la correttezza della *translatio*. Aristotele non può aver negato alle *formicae* e alle *apes* la *phantasia*. Si deve trattare di un errore del *translator*, che non ha capito i *nomina* degli *animalia* menzionati dal Filosofo. È lui, non Aristotele, ad aver corrotto la *veritas*; cf. ALBERTO, *De anima*, III, 1, 7, p. 173: «Videtur tamen Aristoteles dicere *formicas* et *apes* non habere phantasiam. Quod omnino falsum est, cum talia animalia artificiose operentur casas et provideant in futurum sibi et operentur in commune. Puto autem hoc non ex vitio Philosophi, sed ex vitio translationis, quia translator non intellexit nomina animalium, quae dixit Aristoteles phantasiam non habere, et ideo loco eorum transtulit formicas et apes et corrupit veritatem ex mala translatione».

³ Impiego l'espressione *phantasia* in generale, per riferirmi sia agli autori che distinguono *fantasia* e *ymaginatio*, in accordo ad Avicenna, sia a quelli che assumono i termini secondo lo stesso significato; cf. AVICENNA, *Liber de anima* cit., IV, 1, ed. Van Riet, p. 6, 61-63: «Vocatur imaginatio et vocatur formalis et vocatur fantasia, et fortassis distinguunt inter imaginationem et immaginativam ad placitum: et nos sumus de his qui hoc faciunt». Nel corso dell'analisi, cercherò comunque di mantenere l'uniformità con il lessico di ciascun autore; cf. BAZÁN, *Introduction* cit., pp. 59*-64*.

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars secunda, p. 486: «Et dividitur hec pars in duas, in quarum prima determinat de phantasia sive imaginatione (...). Et prima pars dividitur in duas, in quarum prima ostendit de numero quorum non est phantasia (...), cum tamen posset alicui videri (...) esse de numero illorum. In secunda autem determinat quid est phantasia

*l'opinio*¹. Dunque, Aristotele procede a evidenziare che la *phantasia* non coincide in realtà con nessuna di queste *virtutes*, all'altezza del capoverso 428a 5, dal momento che risulta piuttosto essere una *virtus* a sé, consistente in un *motus* relativo alle cose di cui si ha la sensazione in atto, come attesta la trattazione che procede dalle linee 428b 10-12. Ora, complessivamente, i *magistri* suddividono la *pars* divisa al verso 428a 5 in *tres partes*²: 1) la prima, - che è quella inclusa nella nostra analisi -, in cui Aristotele evidenzia che la *phantasia* non coincide con il *sensus*, e dimostra il teorema attraverso cinque, secondo Averroè, o sei argomentazioni, secondo altri interpreti³; 2) la seconda, invece, alle linee 428a 17, in cui dimostra, mediante un'unica argomentazione, che la *phantasia* non può essere identificata né con la *scientia* né con l'*intellectus*, dal momento che non ha la verità né come l'*habitus* delle *conclusiones* ricavate attraverso un *medium demonstrativum* dai primi *principia*, né come lo stesso *habitus* dei primi *principia*⁴; 3) e la terza, infine, collocata alle linee 428a 18 ss., in cui chiarisce che non coincide con *l'opinio*, sebbene sia più simile all'*opinio* che alle altre *virtutes*, e lo fa,

sive imaginatio, ut ibi: «Sed quoniam est moto hoc moveri aliquid (428b 10)»; cf. ADAMO, *In De An.*, III, Pars prima f. 47^v, n. 29; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 28, p. 370; cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 26, p. 432.

¹ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 486: «Illa autem de quorum numero videtur forte phantasia esse sunt haec: «sensus, opinio, intellectus, scientia» (428a 4-5)»; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 47^v, n. 30: «Primo dicit quod si imaginatio proprie accipiatur et non secundum metaphoram, erit alia virtus animae a quattuor virtutibus quas enumerat, quae quidem sunt discretivae veri et falsi (...), quae quidem virtutes sunt sensus, opinio, intellectus, scientia»; cf. Aristotele, *Translatio vetus*, 428a 1-4, p. 425: «Si igitur fantasia est secundum quam dicimus fantasma aliquod nobis fieri, et non secundum methaphoram dicitur, una alia horum potencia: habitus autem est secundum quem discernimus aut verum aut falsum dicimus, huiusmodi autem sunt sensus, opinio, intellectus, scientia».

² RICCARDO, *Sententia* cit., p. 487, 255-261: «Consequenter ostendit quod phantasia non est aliquod illorum. Et dividitur haec pars in tres partes, in quarum prima quinque rationibus ostendit quod phantasia non est sensus. In secunda unica ratione ostendit quod nec intellectus nec scientia, scilicet ibi: «At vero neque semper vera» (428a 17). In tertia ostendit quod phantasia non est opinio, ut ibi: «Relinquitur ergo videre» (428a 18)»; ADAMO, *In De An.* cit., n. 32: «Quod quidem igitur», incipit declarare quod imaginatio non est aliqua virtutum praenominatarum. Et habet illa tres partes, in quarum prima ostendit quod imaginatio non est sensus. In secunda simul ostendit quod non est intellectus aut scientia. In tertia quod non est opinio (...); cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 28, p. 370: «Prima pars dividitur in tres: in prima assignat differentiam fantasie ad sensum, ut ibi: *Quod quidem non sit* etc.; in secunda assignat differentiam fantasie ad intellectum, ut ibi: *At vero neque semper vera dicentium*; in tertia assignat differentiam fantasie ad opinionem ut ibi: *Relinquitur igitur videre* etc», cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 26, p. 432, 160 ss.

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 428a 5-17, p. 425: «Quod quidem igitur non sit sensus, manifestum est ex hiis: sensus quidem enim aut potencia aut actus est (...); apparet autem aliquid et nullo horum existente, ut que in sompnis. - Postea quidem sensus semper adest, fantasia autem non. - Si vero actu idem esset, omnibus utique contingeret bestiis fantasiam inesse, videtur autem non, ut formice aut api aut vermi. - Postea sensus hii quidem veri semper, fantasie autem plures false. - Amplius autem non dicimus, cum operemur certe circa sensibilia, quoniam videtur nobis hoc homo (...).».

⁴ *Ibid.*, 428a 17-18: «At vero neque semper vera dicentium neque una erit, ut scientia aut intellectus: est enim fantasia et falsa»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 155, p. 366, 30-32.

universalmente in tutte le *sententiae* dei *magistri*, attraverso due argomentazioni¹, una tirata dalla *fides*, che accompagna sempre l'*opinio*, ma non la *phantasia*, e l'altra tirata dalla *ratio*, che accompagna la *fides*, ma non accompagna la *phantasia*, dal momento che non tutti gli animali che dispongono della *phantasia* dispongono anche della facoltà razziocinativa.

Nel suo *De anima*, Alberto segue più o meno lo stessa *divisio* delineata dai *magistri*², e in particolare da Adamo di Buckfield. Analogamente, l'Aquinate non sembra discostarsi più di tanto da questa comprensione del *textus*. In effetti, anche per lui, in prima battuta, Aristotele, nel determinare il *quid est* della *fantasia*, evidenzia che non è alcuna delle *potencie* o degli *habitus* con cui si discernono il vero e il falso³, alle linee 428a 5, e l'evidenziazione si divide in *tres partes*:

Deinde cum dicit: *Quod quidem igitur non sit* etc. (428a 5), ostendit quod fantasia non est aliquid dictorum. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod sit sensus; secundo quod non sit intellectus aut sciencia, ibi: *At vero neque semper* etc. (428a 16); tercio quod non sit opinio, ibi: *Relinquitur igitur* etc., (428a 18). Circa primum tria facit⁴.

Tuttavia, la micro-divisione della *prima pars* suddivisa è più elaborata di quella di alcuni dei *magistri*. In effetti, le argomentazioni sono sempre sei per Tommaso⁵, ma si dividono in tre serie: i) nella prima, Aristotele evidenzia complessivamente che la *fantasia* non coincide né con il *sensus* in potenza né con il *sensus* in atto; ii) nella seconda, in particolare, che la *fantasia* non coincide con il *sensus* in potenza; iii) mentre nella terza, che la *fantasia* non coincide con il *sensus* in atto; e lo fa attraverso quattro argomenti diversificati: a) il primo, che rientra nell'analisi di occorrenza, secondo cui la *fantasia*, essendo identica al *sensus*, dovrebbe appartenere univocamente a tutti gli *animalia*; b) il secondo, in accordo a cui, il *sensus* dei *sensibilia propria* è infallibile, mentre la *fantasia* no; c) il

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 489, 305-310; cf. Adamo, *In De An.* cit., n. 46; cf. ANONYMI, *Super II-III*, II, 28, p. 370: «Pars alia in qua assignat differentiam inter opinionem et fantasiam dividitur in duas secundum duas rationes quas ponit»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 428a 18-24, pp. 425-426: «Relinquitur ergo videre si sit opinio: fit enim opinio vera et falsa. Set opinioni quidem inheret fides: non enim contigit opinantem de quibus videtur non credere; bestiarum autem nulli inest fides, fantasia autem multis. - Amplius, si omnem quidem opinionem consequitur fides, fidem autem suasum esse, suasionem autem ratio, bestiarum autem quibusdam fantasia inest, ratio autem non».

² Cf. ALBERTO, *De anima*, III, I, 7, pp. 172-174.

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 29, p. 193, 13-17: «Deinde cum dicit: *Si igitur fantasia* etc. (428a 1), inquirat quid sit fantasia. Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod non est aliqua potenciarum vel habituum manifestorum, que discerunt vel diiudicant verum vel falsum; secundo ostendit quid sit: *Set quoniam est moto* etc. (428b 10)»; cf. *Tr. nova*, p. 192.

⁴ *Ibid.*, p. 193, 64-70.

⁵ Il numero delle argomentazioni è lo stesso indicato dal *Commentarium* di Averroè; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., pp. 193-194; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 156, pp. 366-367; cf. *Tr. nova*, p. 192.

terzo, per cui la *fantasia* non si dice del *sensibile per accidens*; d) il quarto, infine, in base al quale le *visiones fantastice* si verificano nei *dormientes*, mentre non esercitano il *sensus* in atto.

(*Sent.* 1.i). A partire dal capoverso 428a 5, Aristotele passa dunque a evidenziare, mediante diverse argomentazioni, che la *phantasia* non coincide con il *sensus*. In accordo all'interpretazione di Averroè, la prima di queste argomentazioni è perché il *sensus* è in due modi, vale a dire o in potenza, come la vista quando non è esercitata in atto, o in atto, come la visione. Ora, c'è una modalità della *ymaginatio*, spiega Averroè, che non è né il *sensus* in atto né il *sensus* in potenza, ossia l'*ymaginatio* che si produce nel sonno. È evidente, precisa, che l'*ymaginatio* che si produce nel sonno, in quanto è in atto, non può coincidere con il *sensus* in potenza. Inoltre, dal momento che l'atto dell'*ymaginatio* nel sonno si verifica in assenza delle *res sensibiles*, richieste affinché il *sensus* sia in atto, è evidente che l'*ymaginatio* non può coincidere neanche con il *sensus* in atto¹. Pressoché tutti i *magistri* riprendono questa interpretazione, mettendone in evidenza la struttura logica, come Riccardo Rufo e Adamo di Buckfield². Tommaso, invece, spiega l'argomentazione in modo diverso, ricavando dal medio dimostrativo di Aristotele («*fantasiatur autem aliquid et nullo horum existente*»), secondo cui al *dormiens* che fantastica non possono appartenere né il *sensus* in atto né il *sensus* in potenza, la conclusione che la *fantasia* non può coincidere con il *sensus*³.

(*Sent.* 1. ii). Secondo Averroè, i *magistri artium* e Alberto, la seconda argomentazione con cui il Filosofo evidenzia che la *phantasia* non può coincidere con il *sensus*, non riguarda il *sensus* in potenza, come per Tommaso, ma il *sensus* in quanto tale, o in atto, che si produce sempre con la *presentia* del *sensibilis*. Ora, l'*ymaginatio* non richiede la *presentia* del *sensibilis*; dunque, non può essere identica al *sensus*⁴. L'Aquinate riferisce invece il predicato dell'enunciato dello Stagirita («*sensus quidem sempre adest, fantasia autem non*»)⁵ al soggetto *animal*. Di conseguenza, il *sensus*

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 156, pp. 366-367, 20-27.

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars secunda, p. 488: «Sensus omnis aut est sensus-actus (sive in actu) ut visio, aut in potentia est ut visus; sed phantasia nec est sensus actu nec sensus potentia; ergo phantasia non est sensus. Minorem autem non ponit, sed eius probationem per hoc quod dicit quod phantasia non existente aliquo horum (...), apparet ipsi phantasiae aliquid actualiter cum non fiat sensus actu, ut quae appret in somniis»; cf. anche ADAMO, *De An.*, cit., n. 34: «Huius rationis primo ponit maiorem et eam explanat. Secundo (...) proponit minorem».

³ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 193: «Et ratio est talis: dormiens *aliquid fantasiatur*; hoc autem non fit secundum sensum in potentia, neque secundum sensum in actu (...); ergo, fantasia neque est sensus in potentia neque est sensus in actu»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 428a 6-7: «Sensus quidem enim aut potentia aut actus (...), fantasiatur autem aliquid et nullo horum existente, ut que in sompnis».

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 156, p. 367: «Hoc est secundum argumentum, et est quod sensus semper fit cum presentia sensibilis, ymaginatio autem non, sed cum abstentia»; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 488, 274-276; cf. anche ADAMO, *In De An.* cit., n. 37.

⁵ Cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 29, p. 193, 80-85.

non è più preso in quanto tale, o in atto, ma in quanto *potencia* dell'*animal*. Ora, il *sensus* in potenza non abbandona mai l'animale, perché consegue immediatamente alla sua *generatio*. Non sempre, invece, un qualche *fantasma* appare all'*animal*; e dunque, la *fantasia* non è il *sensus* in potenza.

(*Sent.*1.iii.a). Alle linee 428a 9-10, secondo il Commentatore, Aristotele dà un terzo argomento. In generale, si giudica che non ogni animale abbia l'*ymaginatio*, e si tratta degli animali che non sono mossi dai *sensibilia* che per la loro *presentia* in atto, come i *vermes* e le *muscae*. Poiché dunque tutti gli animali hanno il *sensus*, l'*ymaginatio* non coincide con il *sensus*. Tuttavia, Averroè pone a *latere* due degli *exempla* presenti nella *translatio* di Michele Scoto («verbi gratia *formicis* et *apis*»). In effetti, le *apes* e le *formice* hanno di necessità l'*ymaginatio*: le *apes* «propter artificium», mentre le *formice* «propter depositionem». Ma Aristotele, nota l'Andaluso, non dev'essersi evidentemente curato dell'*exemplum* («sed non curat exemplo»)¹.

(*Not.*). È interessante notare come un'osservazione di questo tipo, nel *Commentarium* di Averroè, possa produrre una significativa diversità di posizioni, approcci e modalità esegetiche nelle *sententiae* dei *magistri*, di Alberto e di Tommaso. In effetti, secondo alcuni, a partire da Riccardo Rufo, l'osservazione di Averroè è corretta, e viene anche sostenuta con alcune istanze concrete: in primo luogo, il fatto che le *apes* sono in grado di fabbricarsi delle *domos* di forma esagonale, segno che si rappresentano delle immagini attraverso la *phantasia*; in secondo luogo, il fatto che le *formicae* si premuniscono delle cose necessarie in previsione del futuro². Tuttavia, già Adamo di Buckfield, intorno al 1245 ca., sembra cominciare a dubitare delle vedute di Riccardo, o comunque a ridimensionarne la certezza:

Immo sunt quedam bestiae quae non videntur habere imaginationem, ut animalia imperfecta quibus non inest imaginatio sicut est in formicis, apibus, et vermibus, quae forte habent imaginationem (...). Et intelligendum quod imaginatio dicitur inesse animalibus dupliciter, scilicet *finite*, quomodo inest animalibus perfectis, quae abstentia sensibilis imaginatur et moventur ad loca determinata (...). Alio modo *infinite* inest animalibus imaginatio, ut scilicet animalibus imperfectis, in quibus est imaginatio coniuncta cum sensu (...), et hoc modo inest imaginatio animali, ut habitum est in principio secundi. Nec curat Aristoteles, ut dicit Commentator, de exemplo quod hic ponit, quod quidem modo predicto secundum Commentator potest exponi³.

In effetti, Adamo non è sicurissimo che le *formicae* e le *apes* abbiano l'*imaginationem*, e preferisce distinguere, nel suo *notandum*, i due tipi di *imaginationem* che erano stati enucleati dal Commentatore nell'interpretazione del secondo libro (cf. *supra*, 2h). Di fatti, un conto è l'*imaginationem* che inerisce agli

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 156, p. 367, 30-37; cf. ARISTOTELE, *Tr. Michaeli Scoti*, 428a 9-12, p. 366.

² Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 488, 280-85.

³ ADAMO, *In De An.*, III, Pars 1, nn. 38-39.

animali perfetti, cioè, come dirà esplicitamente Aristotele nel terzo libro *De anima*, quella finita¹, per cui ci si rappresenta qualcosa di determinato nel luogo e ci si muove verso di esso per conseguirlo, e in questo senso, il Filosofo parla qui di *imaginatio* («et hoc modo hic intendit de imaginatione»); un altro conto, invece, è l'*imaginatio* che inerisce infinitamente e indeterminatamente agli animali, come quella degli animali imperfetti, in cui l'*imaginatio* è congiunta soltanto con il *sensibilis presens*, ed è in questo secondo significato che l'*imaginatio* inerisce all'animale. Del resto, il Commentatore non dice forse che qui Aristotele non si cura dell'*exemplum* che ha posto? Dunque, si può esporre anche nel predetto modo, ma, - sembra suggerire Adamo -, si è ormai irrimediabilmente incrinata la certezza sulla *phantasia* perfetta degli animali citati.

Lo stesso atteggiamento, se possibile ancora più disincantato, riguarda l'Anonimo di Bazán, con cui dobbiamo riconoscere in maniera definitiva la nascita di una 'seconda corrente' di pensiero, che non può assolutamente credere che il Filosofo abbia sostenuto che le *apes* e le *formicae* abbiano la *fantasia* secondo la prima delle modalità riepilogate da Adamo. Anzi, se vogliamo *salvare* la *littera* del Filosofo dall'obiezione del Commentatore², dobbiamo notare che la *fantasia* è duplice, ossia una *fantasia* incompleta, che apprende il *fantasma* soltanto alla *presentia* del *sensibilis*, ed è questa che caratterizza le *formicae* e le *apes*, e una *fantasia* completa, che apprende il *fantasma* in assenza del *sensibilis*, e in questo senso non si trova né nella *formica* né nell'*apis*. È a quest'ultima che si riferisce Aristotele, che non ha dunque sbagliato a dare nessun *exemplum*:

Tamen, ut verba auctoris salventur, notandum est quod (...) alia est que non solum apprehendit ad presentiam sensibilis, set etiam ad ipsius absentiam, et hec est *completa*, et hec non est in *formica et api*; et de tali hic loquitur³.

Salvare i *verba* dell'*auctor* dall'obiezione del Commentatore non significa soltanto esporre correttamente il *sensus*, ma anche salvarne la verità. Dunque, nella concezione dei *magistri artium*, non si tratta soltanto di salvaguardare la coerenza della trattazione aristotelica, ma anche la conformità dei suoi *verba* alle *res*. Pertanto, le due correnti non vanno concepite come la corrente dei «filosofi» e la corrente degli «storici», perché ambedue gli esponenti stanno sia spiegando le parole del Filosofo sia stabilendo la verità sull'inerenza della *fantasia* agli animali citati.

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 433b31-434a 5, p. 492: «Considerandum autem et de imperfectis, quid movens est quibus tactus solus inest sensus, utrum contingat fantasiam inesse hiis, aut non, et desiderium. Videtur enim tristitia et leticia inesse, si autem hec, et desiderium necesse est. Fantasia autem quomodo inerit? Aut, sicut moventur infinite, et hec inerunt quidem, infinite autem insunt».

² ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 28, pp. 373-74: «Et Commentator dicit quod non bene posuit exemplum ut formice et api: hec enim fantasiam habent; musca autem et vermis carent fantasia».

³ *Ibid.*, p. 374, 117-122.

In dettaglio, questo risulta particolarmente evidente, analizzando il *De anima* di Alberto Magno. In effetti, secondo il Teutonico, poiché è fenomenologicamente evidente che le *formicae* e le *apes* dispongano della *phantasia*, dal momento che ambedue le specie di insetti evidenziano la presenza di una laboriosità e di una capacità di operare in comune, Aristotele non può assolutamente aver loro negato l'esistenza della *phantasia* negli *exempla*. Dunque, la responsabilità va attribuita al *translator*, che non ha capito i *nomina* degli *animalia* menzionati dal Filosofo, e ha dato una *mala translatio*, che attribuisce il falso ai *verba* aristotelici:

Videtur tamen Aristoteles dicere formicas et apes non habere phantasiam. Quod omnino falsum est, cum talia animalia artificiose operentur casas et provideant in futurum sibi et operentur in commune. Puto autem hoc non ex vitio Philosophi, sed ex vitio translationis, quia translator non intellexit nomina animalium, quae dixit Aristoteles phantasiam non habere, et ideo loco eorum transtulit formicas et apes et corrumpit veritatem ex mala translatione¹.

La spiegazione di Alberto, dunque, alla pari di quella dei *magistri artium*, è tanto scientifica, vale a dire tesa a spiegare adeguatamente la *littera*, quanto confessionale, e dunque interessata a salvaguardare la *veritas* delle cose. Come ha chiarito Pasquale Porro, ciò non implica che gli interpreti medievali relazionino, in ogni caso, la *littera* alla *veritas* delle *res*². Tuttavia, i *libri* e la *doctrina* di Aristotele rappresentano una parte significativa del loro sapere. Dunque, in molti casi, spiegare il Filosofo è, al contempo, fare *scientia*, e soprattutto assicurarne una comprensione adeguata.

Alberto dimostra di conoscere perfettamente la distinzione tra *phantasia* determinata e indeterminata, in altri trattati del suo *De anima*³. Tuttavia, in questo caso, non la riprende, perché ritiene che la *phantasia* inerisca «finite», e quindi determinatamente alle *formicae* e alle *apes*, esattamente come Averroè. D'altra parte, l'Aquinate è persuaso del contrario, e sembrerebbe seguire i dubbi di alcuni dei *magistri artium*. Il Filosofo non può aver attribuito a questi animali una *phantasia* determinata, propria degli animali superiori. Nella persuasione di Tommaso, gioca forse un ruolo

¹ ALBERTO, *De anima*, III, 1, 7, p. 173, 35-45.

² PORRO, *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico* cit., p. 379: «Si tratta di tener conto, almeno per le questioni più delicate, a) dell'*intentio auctoris*, cioè dell'autentica posizione di Aristotele; b) della *veritas*, cioè di come stanno le cose effettivamente (...). È chiaro che i livelli a-b possono coincidere molte o moltissime volte (...).»

³ Cf. ALBERTO, *De anima*, III, 4, 9, p. 239, 6-12: «Sed quaeritur, *quomodo phantasia inerit* talibus, quia sine hac non perficitur motus (...), et talibus non videtur inesse, quia, sicut diximus in antehabitis, phantasia accipit rem non praesente ea in sensu, et talis imaginatio non perficitur in talibus animalibus, ut videtur, cum numquam nisi ad praesens moveantur»; cf. *ibid.*, III, 4, 8, p. 238, [30-50], 30-32: «*Phantasia autem movens omnis aut est rationalis* alicuius animalis sicut hominis *aut est eius quod habet sensum sine ratione* ut bruta. Et fit motus ab his duobus, secundum quod *haec habentur ab animalibus*».

anche l'interpretazione della *Paraphrasi* di Temistio, connessa alla *Nova*. In effetti, Temistio sembrerebbe negare agli insetti l'inerenza della *phantasia*, che caratterizza invece altre specie animali, come i cani e i cavalli¹. D'altra parte, il *notandum* tommasiano si configura però in modo analogo a quello dei suoi contemporanei, e non sembra aver molto a che vedere, dal punto di vista esegetico, con la *Paraphrasi* del neo-platonico. In effetti, analogamente ad Adamo e all'Anonimo di Bazán, l'Aquinate riprende i due sensi in cui si predica la *fantasia*, accentuando però il riferimento alla loro esplicita introduzione nel terzo libro:

Considerandum est autem quod omnia animalia habent quodam modo fantasiam, set animalia imperfecta habent phantasiam indeterminatam, sicut infra dicet Philosophus. Set hoc non videtur esse *verum* de formica et api, in quorum operibus plurimum prudentie apparet; *set sciendum est* quod opera prudentie formica et apis operantur naturali inclinatione, non ex hoc quod habeant fantasiam determinatam et distinctam a sensu: non enim fantasiantur aliquid nisi dum moventur a sensibili; quod autem operantur propter finem quasi providentes in futurum, non contigit hoc quod habeant aliquam ymaginationem illius futuri, set *ymaginantur actus presentes qui ordinantur ad finem ex naturali inclinatione magis quam ex apprehensione*².

L'argomento aristotelico delle linee 433b 31-434a 5 è allora immediatamente ripreso per spiegare non solo come stiano le cose per il Filosofo («sicut infra dicet Philosophus»)³, ma anche per dimostrare quale sia la *veritas* sulla *phantasia* delle *formicae* e delle *apes*. In effetti, le «opera prudentie» che caratterizzano l'agire di queste specie animali non derivano dalla *phantasia* determinata, ma dalla *naturalis inclinatio*, e dai *principia indita*, per natura, nella loro *ratio specifica*. Ed è infatti l'*inclinatio specifica* che spiega come le *formicae* e le *apes* agiscano «quasi providentes in futurum», senza che debbano per questo rappresentarsi qualcosa in modo determinato, che non sia ciò che è sensibilmente presente in atto. Del resto, perché gli animali abbiano la *fantasia* in modo determinato, Aristotele richiede esplicitamente che siano non solo in grado di rappresentarsi il sensibile in atto, ma anche il

¹ TEMISTIO, *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote* cit., ed. Verbeke, (CLCAG, I), p. 206, 24-27: «Phantasia autem hiis quidem inest, hiis autem non, formice quidem et api forte, et multo magis cani et equo et quecumque participant sensu, vermi autem non»; cf. l'apparato della Leonina, in TOMMASO, *Sententia*, II, 29, alla nota 100-102.

² ID., *Sententia*, II, 29, p. 194, 97-112. I corsivi sono miei.

³ ARISTOTELE, *Translatio nova*, 433b 31-434a 5, p. 249: «Considerandum autem et de imperfectis, quid movens est, quibus tactus solum inest sensus, utrum contingat fantasiam inesse hiis, aut non, et concupiscenciam. Videtur enim leticia et tristicia inesse, si autem hec, et concupiscenciam necesse. Fantasia autem quomodo utique inrit? Aut sicut moventur indeterminate, et hec insunt quidem, indeterminate autem insunt». Dai molteplici riferimenti al terzo libro, si deve concludere che l'occorrenza 52 sia un *ex Homero*, nell'economia delle nostre generalizzazioni.

sensibile in quanto non è percepito in atto («illa autem animalia dicit Philosophus fantasiam habere quibus aliquid secundum fantasiam apparet etiam dum actu non sentitur»)¹.

(-). Di conseguenza, lo *sciendum* tommasiano tende contemporaneamente a offrire una spiegazione adeguata della *sententia* del Filosofo attraverso l'impiego di un altro passaggio del *De anima*, e a chiarire come stiano le cose in realtà, che coincide del resto con le condizioni e le caratteristiche attribuite da Aristotele alla *phantasia*, perché possa inerire agli animali *determinate*. E allora, non ci sono propriamente neanche diverse correnti a un livello esegetico fondamentale, perché tutti i commentatori sono contemporaneamente occupati a interpretare la *littera*, a spiegare la *doctrina* del Filosofo, mostrando come stiano le cose nella realtà. Le differenze si trovano, invece, a livello procedurale: alcuni, come detto, si limitano a riprendere il brano del terzo libro della *Vetus*, altri l'interpretazione averroiana del secondo libro, altri invece non fanno neanche quello, ma attingono alle loro conoscenze e osservazioni personali, per mettere addirittura in dubbio la correttezza della *translatio*. In conclusione, lo *sciendum* sulla *phantasia*, sebbene modesto da un punto di vista dei nostri interessi teoretici, evidenzia efficacemente le diverse declinazioni, o le diverse «strategie», appartenenti a uno stesso paradigma interpretativo, che non è dunque «ambiguo», come sostiene Mauricio Narvàez², ma che è assolutamente esplicito nel presupporre che la *scientia* coincida, nella

¹ Cf. *ibid.*, p. 194, 112-115; cf. anche ID., *Translatio nova*, 433b 27-31, p. 249: «Omnino quidem igitur, sicut predictum est, in quantum appetitum animal, sic ipsius motivum est; appetitivum autem non sine fantasia, fantasia autem omnis aut rationalis aut sensibilis est»; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., III, 10, p. 249, 23-27: «Nam fantasia apparitio quedam est, apparet autem aliquid et secundum sensus et secundum rationem; fantasia etiam habet suam operationem in absentia sensibilium, sicut et ratio et intellectus».

² Ciò che lo studioso concepisce come qualcosa di problematico, o di ambiguo, sulla base dei presupposti metafisici contemporanei con cui considera l'esegesi medievale, non è né problematico né ambiguo dal punto di vista storico, è soltanto una caratteristica che risulta appartenere all'individuo che stiamo analizzando. Nella pratica, i *magistri*, Alberto e Tommaso tengono insieme spiegazione della *sententia* aristotelica ed evidenziazione della *veritas* aproblematicamente, anche quando si tratta di correggere Aristotele; cf. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur* cit., p. 367: «Le texte doit exposer la vérité sur le sujet qu'il traite. Bien entendu, ce principe ne peut pas être exigé de tous les textes, mais dans la pratique, il est souvent difficile de distinguer ceux qui sont censés de répondre à un telle unité de ceux qui en sont exemptés. A cet égard, les textes d'Aristote nous semblent poser problème». Non si riesce dunque a capire, se l'obiettivo delle discipline storiche sia quello di caratterizzare, attraverso un metodo ipotetico-deduttivo, un individuo storico, o sia quello di caratterizzarlo metafisicamente, in modo che risulti in contraddittorio, o aproblematico, secondo i nostri presupposti teoretici. Ma, se l'interprete medievale deve esporre tanto il *textus* di un altro, quanto metterci del suo, e dunque fare anche opera di *sapientia*, come attesta Umberto di Romans, non si vede storicamente alcun problema, solo che l'individuo storico è così e così; cf. UMBERTO, *Expositio Regulae* cit., cap. CLI, pp. 458-459: «Sunt iterum aliqui [*scil.* Doctores] qui sensui suo nimis innituntur in docendo quae a se habent; contra illud *Prov. 3 (Prvb 3, 5)*: Ne innitaris prudentiae tuae. Alii vero nimis alienis, nihil de suo proferentes, contra quod dicit sapiens: Illum eruditorem elige quem magis in suis miseris quam alienis. Nihil magnificum docebit qui a se nihil didicit: falso magistri vocantur auditorum

maggior parte dei casi, con i *libri* aristotelici, e che interpretare i *libri* aristotelici sia dunque al contempo stabilire, *ut frequenter*, come stiano le cose nella realtà. D'altra parte, scientificità e confessionalità si riflettono nelle stesse pratiche interpretative, che si basano sempre sulla *littera*, ma che possono avvicinarla sia *ex Homero* sia *ex Aristarcho* sia, infine, attraverso procedimenti, dal nostro punto di vista, più sorprendenti, - come *ex Modernis*, per esempio. D'altra parte, dubitare del valore delle *translationes* sulla base di ciò che si sa non è un fenomeno isolato, se Ruggero Bacone¹, nella *Perspectiva*, ritiene addirittura più oggettivo interpretare Aristotele *ex Aristarcho* che mediante l'impiego delle *translationes*, o, come possiamo generalizzare noi, *ex Homero*. Infine, è stato osservato particolarmente che, quando si procede a enucleare un altro *sensus* razionalmente, o *ex Argumentatione*, non manca quasi mai un fondamento testuale estremamente circostanziato, tanto che si direbbe quasi più oggettivo il modo di interpretare del commentatore medievale, quando si tratta di spiegare la *sententia* del Filosofo secondo un senso tratto autonomamente con la sua perspicacia, piuttosto che quando si rivolge al passaggio di un altro *liber* del Filosofo, che può coincidere, in molti casi, con un'interpretazione di Averroè, e non con la *littera* aristotelica a cui ci si riferisce. In breve, l'esegesi aristotelica medievale sembrerebbe costituire un paradigma interpretativo *sui generis*, e un individuo storico dotato di sue caratteristiche proprie che non sono del tutto paragonabili, e nemmeno rappresentabili, e descrivibili, attraverso i nostri strumenti teorici. Per questo, la ricerca deve avvicinarsi con strumenti concettuali ricavati *a posteriori* dal materiale, che saranno poi solo probabilmente rintracciabili nel materiale empirico. Se non altro, in questo modo, sarà possibile almeno farsi un'idea, o una tipizzazione, di ciò che potrebbe essere storicamente l'esegesi medievale nei commenti aristotelici.

narratores». Inoltre, gli studi filosofici sono ammessi proprio per questo, cioè perché sono utili alla conoscenza della *veritas*. E ancora, a quelli a cui lo studio filosofico è concesso, si richiede la capacità di discernere le cose buone e le cose dannose, e quindi le verità dalle falsità; cf. ID., *Expositio Regulae* cit., cap. CLIV, [pp. 435-439], p. 436: «Concedendum est ergo hujusmodi studium, et hoc propter multa utilia quae inde possunt evenire»; cf. *ibid.*, p. 438: «Propter ista et alia multa concedi potest studium philosophicum. Sed cavendum est ne cuilibet concedatur: sunt enim in libris quedam bona, et quedam mala, sicut in horto quedam herbae bonae et quedam malae (...); et ideo non est tutum cuilibet illa legere, nisi sciat discernere hoc ab illo, ne forte colligas herbas malas pro bonis».

¹ Cf. RUGGERO BACONE, *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the Middle Ages* cit., I, 1, 4-5, ed. D. Lindberg, p. 16: «Quoniam autem non potest textus Aristotelis, propter perversitatem translationis, intelligi ibi sicut nec alibi quasi ubique; et Avicenna fuit perfectus imitator et expositor Aristotiles atque dux et princeps philosophiae post eum, ut dicit Commentator super capitulum de yride; propter quod sententia Avicenne, que plana et perfecta est, adherendum est».

w) *Homerum ex Aristarcho: ha ragione Lorenzo Valla?*

53. Circa quod sciendum est quod phaos in Greco idem est quod lux; et inde venit phanos, quod est apparitio vel illuminatio et fantasia. Dicit ergo quod, quia *visus* est precipuus inter alios sensus eo quod est spiritualior, ut supra ostensum est, et plurimum cognoscitivus, ideo fantasia, que causatur a sensu secundum actum, *accepit nomen a lumine, sine quo non contigit videre (...)*¹.

Dopo aver dimostrato che la *phantasia* si distingue dal *sensus*, dall'*intellectus*, dalla *scientia* e dall'*opinio*, lo Stagirita, dal capoverso 428b 10, la definisce come un *motus* che si produce dal *sensus* in atto. In quanto tale, la *phantasia* non può non ritenere una *similitudo* con il *sensus*, e in particolare, osserva Averroè, chiarificando l'etimologia del *nomen* adottata da Aristotele alle linee 429a 2-4², con il *sensus visus*, primo e nobilissimo tra tutti i *sensus*, che non è perfezionato se non dalla *lux*, da cui deriva dunque, in lingua greca, il *nomen* della facoltà immaginativa. Nel *sillage* averroiano, la stragrande maggioranza dei *magistri* approfondisce, secondo le sue possibilità, la radice etimologica del sostantivo greco *phanos*, per spiegare adeguatamente il breve approfondimento linguistico aristotelico, ma sembrerebbe nuovamente non tanto l'esegesi linguistica a prevalere, quanto piuttosto l'esegesi dottrinale, in accordo alla quale i *magistri* si sforzano di evidenziare, o di ricordare al lettore, perché il *sensus visus* sia il più importante dei *sensus*, e per conseguenza la *lux*, o meglio il *lumen*, sia ciò senza cui non è possibile vedere. La dottrina dell'*esse spirituale* è ovviamente la più gettonata, come attesta non solo lo *sciendum* dell'Aquinate, ma anche prima, quello di Riccardo Rufo³. Dopodiché, sono le ragioni della fisiologia aristotelica a prevalere, specialmente in Alberto Magno che utilizza statisticamente i fenomeni percettivi e gnoseologici che si verificano nel sonno, per assegnare maggiore o minore rilievo ai *sensibilia* e ai *sensus* corrispondenti⁴. Descritta così, l'occorrenza potrebbe dunque evidenziare che gli interpreti medievali, come rivendica Lorenzo Valla,

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 30, p. 199, 128-135.

² ARISTOTELE, *Translatio Michaeli Scoti*, 429a 2-4, p. 377: «Et quia visus proprie est sensus, derivatum fuit ei nomen a luce; impossibile est enim videre sine luce»; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 162, p. 377, 11-15: «Et quia visus proprie est illud quod dicitur sensus primo, cum est nobilissimus sensuum, et non perficitur nisi a luce, ideo nomen istius virtutis derivatur a nomine lucis in lingua Greca».

³ Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars secunda, p. 496: «et sensus visus de numero sensuum maxime spiritualis est, et propterea melius conservantur visibilia»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 429a 2-4, p. 427: «Quoniam autem visus maxime sensus est, et nomen ab ipso quod est lux accepit, quoniam sine lumine non est videre. Et propter hoc quoniam permanent et quod sensibus similia sunt multa per ipsos operantur animalia (...)».

⁴ Cf. ALBERTO, *De anima*, III, I, 9, p. 176: «Phantasia dicitur visio vel apparitio Latine. Et huius causa est etiam, quoniam sensibilia visus maxime permanent et finguntur in phantasia et alia minime et minime sensibilia olfactus. Et ideo rarissime somniat aliquis de odoribus (...); sed colores et figuras frequentissime somniat (...)».

sono soltanto capaci di operare un'esegesi filosofica, a tutto detrimento del valore linguistico del testo¹. Ma la critica di Lorenzo Valla, se pure ha una qualche parte di verità, rischia di essere troppo riduttiva. In effetti, i *magistri* sembrano non accontentarsi della scarna enucleazione averroiana, attingendo alle loro conoscenze etimologiche, per chiarire l'asserzione del Filosofo². E sebbene Ceslas Spicq abbia spesso ironizzato sulle etimologie fantasiste dei medievali³, non sempre gli interpreti latini sbagliano, specialmente quando possono fare affidamento sulle *translationes* dei commenti aristotelici tardo-antichi. In tal modo, nei suoi commenti, l'Aquinate torna a più riprese sull'etimologia del termine *fantasia*, servendosi non soltanto della *Paraphrasi* temistiana, ma anche, come ha evidenziato René-Antoine Gauthier⁴, del *De sensu* di Alessandro, che costituisce la risorsa essenziale di tutta la sua interpretazione del breve opuscolo aristotelico. Forse Tommaso ha già a disposizione questa risorsa mentre commenta il *De anima*, come sembrerebbe suggerire il parallelo con il testo di Alessandro. Ma poco importa. Quel che è certo è che i *magistri*, Alberto, e in particolare l'Aquinate si servono delle conoscenze migliori e più affidabili a disposizione, per chiarire l'etimo del *verbum*; e questo è forse sufficiente per suggerire che l'esegesi aristotelica medievale non è mai solo scientifica, o solo confessionale, ma sintetizza ambedue le caratteristiche, configurandosi come un paradigma estremamente interessante per le scienze della cultura.

(*Div.text*). A partire dal capoverso 428a 10, il Filosofo, dopo aver chiarito che cosa non è la *phantasia*, passa a determinarne la *substantia* e l'*essentia*. Ora, nelle *sententiae* dei *magistri* la comprensione del *textus* presenta una certa diversità. Riccardo Rufo, seguito dall'Anonimo di Bazán, elabora una *divisio* abbastanza sistematica, in accordo alla quale la trattazione si divide in due *partes*:

¹ LORENZO VALLA, *In lode di S. Tommaso d'Aquino*, in ID., *Scritti filosofici e religiosi*, a c. di G. Radetti, Firenze 1953, [pp. 464-466], p. 464-465: «Io lodo moltissimo in San Tommaso l'esimia sottigliezza dell'espressione, ne ammiro la diligenza, resto stupefatto di fronte alla ricchezza, alla varietà, alla perfezione delle sue dottrine (...). Ma io non ammiro tanto queste cose, la cosiddetta metafisica, e i modi del significare e altre cose del genere, che i recenti teologi considerano come una nona sfera or ora scoperta (...), né penso che abbia grande importanza se si conoscano o non si conoscano: forse sono degli impacci (...): ma citerò gli antichi teologi, Cipriano, Lattanzio, Ilario, Ambrogio, Agostino, i quali non solo non hanno trattato di queste cose nei loro libri, ma non le hanno nemmeno nominate (...). Perché non andavano trattate e forse bisognava ignorarle, e ciò per due ragioni: l'una nelle cose stesse, l'altra nelle parole»; cf. su questo si veda il contributo di GRAZIANO PERILLO, *Esegesi e filosofia: I commenti biblici di Tommaso d'Aquino*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*. Papers of the International Congress (Rome, 29 October - 1 November 2005, a. c. di G. d'Onofrio, 2 voll., Turnhout 2012, II, pp. 477-507.

² Significativo, a questo proposito, l'apparato delle fonti della Leonina, ma anche della *Lectura* dell'Anonimo di René-Antoine Gauthier; cf. TOMMASO, *Sententia*, II, 30, p. 199, alle note 129 e 130; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 26, p. 437, alla nota 325-326.

³ Cf. SPICQ, *Esquisse d'une histoire* cit., pp. 236-241.

⁴ Cf. GAUTHIER, *La source principale* cit., in TOMMASO, *Sententia libri De sensu*, pp. 87*-111*.

una *pars principalis*, e una *pars incidens*, collocata alle linee 429a 2¹. Ora, nella prima, Aristotele intende, in primo luogo, definire la *phantasia* come un *motus* derivante dal *sensus* in atto; in secondo luogo, in prossimità delle linee 428b 14-15, intende effettuare una *declaratio* della *definitio* precedentemente posta: se infatti la *phantasia* è un *motus* che procede dal *sensus* in atto, allora dovrà trattenere una *similitudo* con il *sensus*, e dunque comunicare con il *sensus* secondo alcune *dispositiones*². Invece, nella *pars incidens*, il Filosofo, per evitare che si pensi che la *phantasia* operi indifferentemente secondo qualsiasi *sensus*, chiarisce che non è così, evidenziando che la *phantasia* opera prevalentemente attraverso i *sensibilia* del senso della vista, ragion per cui la *phantasia*, in lingua greca, trae la sua denominazione dalla *lux*, senza cui non si produce la *visio*. L'Anonimo di Bazán presenta, come detto, ancora più esplicitamente questa stessa *divisio* del *textus*, enfatizzando i procedimenti razionali compiuti dal Filosofo («in prima *venatur* diffinitionem fantasie; in secunda *infert* eam ex dictis»). Ma è con la *divisio* dell'Anonimo di Gauthier che si passa gradualmente a una divisione del testo significativamente più descrittiva:

Et hec pars habet tres: in prima determinat quid est fantasia, dans eius deffinitionem, et eam ostendit; in secunda dicit quod sic nominatur et dat causam sue nominationis, cum dicit: *Quoniam autem visus sensus maxime est* (429a 2); in tercia determinat ad quid est in nobis fantasia, ibi: *Et propter hoc quoniam permanent* (429a 4)³.

¹ RICCARDO, *Sententia*, III, p. 492: «Determinato quid non est phantasia sive imaginatio, hic intendit determinare quid est phantasia. Et dividitur hec pars in duas, quarum prima principalis est; secunda vero incidens, scilicet ibi: «Quoniam autem visus maxime» (492a 2); cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429a 2-8, p. 427: «Quoniam autem visus maxime sensus est, et nomen ab ipso quod est lux accepit, quoniam sine lumine non est videre. Et propter hoc quoniam permanent et quod sensibus similia sunt multa per ipsos operantur animalia. Et propter hoc quoniam permanent et quod sensibus similia sunt multa per ipsos operantur animalia, alia quidem propter id quod non habent intellectum, ut bestie, alia vero ex velamento intellectus aut egritudine aut sompno, ut homines».

² *Ibid.*, p. 492: «In prima autem parte intendit definire sive determinare definitionem phantasiae. Et dividitur in duas, in quarum prima dat ipsam definitionem; in secunda autem ipsius declarationem, scilicet ibi: «Et hunc similem» (428b 14); cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 428b 10-30, p. 426: «Set quoniam est moto hoc, moveri aliquid ab hoc, fantasia autem motus quidam videtur esse et non sine sensu fieri, set in hiis que sentiunt et quorum sensus est, est autem fieri motum semper ab actu sensus, et hunc simile necesse est esse sensui, erit utique ipse motus neque sine sensu cointingens neque in non sensibilibus, set multa est secundum ipsam facere et pati habens, et esse veram et falsam. Hoc autem accidit propter hoc quod sensus quidem priorum semper verus est (...). Secundo autem (...) iam contigit mentiri (...). Tercium autem communium est et consequencium accidentia (...). Si igitur nichil aliud habet que dicta sunt quam fantasia, hoc autem est quod dictum est, fantasia utique erit motus a sensu secundum actum factus»; cf. anche RICCARDO, *Sententia* cit., p. 493: «Et eius verificatio per signum, per hoc scilicet quod phantasia communicat cum sensu in quibusdam dispositionibus, et subiungit tres dispositiones ipsius sensus in quibus imitatur ipsum phantasia».

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 26, p. 435, 264-268.

In effetti, tutto il capitolo viene diviso in tre *partes*, ma non ci sono propriamente né una *pars principalis* né una *pars incidens*. Nella prima, seguendo comunque le indicazioni della sua congerie¹, l'Anonimo ritiene che Aristotele dia la *diffinitio* di *fantasia*, evidenziandola secondo uno schema sillogistico; ma, nella seconda, Aristotele non cerca di evitare nessuna incomprensione, limitandosi soltanto a dare la *causa* della *nominatio* della *fantasia*; e ancora, nella terza parte, che non era stata distinta da Riccardo, chiarisce la *causa* per la quale abbiamo la *fantasia*, ossia la *permanentia* e la *retentio* delle *species sensibiles*².

Una simile comprensione del testo caratterizza, in certa misura, anche la *divisio* di Tommaso, meno sistematica delle precedenti, e di tenore notevolmente più descrittivo, da cui risulta un *textus* non meno rigoroso, ma di carattere comunque più narrativo che logicizzante. Il capitolo viene dunque in generale bipartito, come nella *divisio* di Riccardo, ma non ci sono né *partes principales* né *partes incidentes*, come in quella dell'Anonimo di Gauthier³. Nella prima *pars*, il Filosofo chiarisce il *quid est* della *fantasia*, mentre nella seconda assegna una *ratio* alle proprietà che appartengono alla *fantasia*, all'altezza del capoverso 428b 17. Questa seconda *pars* viene successivamente tripartita, riproducendo ciò che fa l'*auctor* all'altezza di ciascun capoverso successivo:

Deinde cum dicit: *Hoc autem accidit* etc., assignat rationem eorum que conveniunt fantasie, per ea quae dicta sunt. Et circa hoc tria facit: primo assignat causam quare fantasia sit quandoque falsa et quandoque vera; secundo, assignat causam huius nominis, ibi: *Quoniam autem visus* (429a 2); tercio assignat causam eius quod dixerat, quod animalia multa agunt secundum fantasiam, ibi: *Et quoniam inmanent* etc. (429a 4)⁴.

Pertanto, nella prima parte, secondo Tommaso, Aristotele assegna essenzialmente la causa per cui la *fantasia* è talvolta vera e talvolta falsa, e cioè perché il *sensus*, con cui la *fantasia* mantiene una *similitudo*, è anch'esso talvolta vero e talvolta falso. Nella seconda, che rientra nella nostra analisi di

¹ Cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, II, 28, p. 371: «Pars prima dividitur in duas: in prima venatur *diffinitionem* fantasie; in secunda *infert eam* ex dictis (...)»; cf. anche ANONYMI, *Lectura*, II, 26, pp. 435-437; «Et ostendit hanc *diffinitionem* de ipsa fantasia, quod fantasia est motus a sensu secundum actum factus (...). Mariorem autem huius rationis declarat actor (...). Deinde sumit minorem et *infert conclusionem* (...)».

² Cf. *ibid.*, pp. 437-438.

³ TOMMASO, *Sententia*, II, 30, p. 197, 4-8: «Hic inquirat quid sit fantasia. Et dividitur in partes duas: in prima ostendit quid sit fantasia; in secunda assignat rationem eorum que ad fantasiam pertinent, ibi: *Hoc autem accidit propter hoc* (428b 17)»; cf. *Translatio nova* cit., 417b 17, p. 197.

⁴ *Ibid.*, p. 198, 49-57; cf. *Translatio nova*, 429a 2-8, p. 197: «Quoniam autem visus maxime sensus est, et nomen a lumine accepit, quoniam sine lumine non est videre. Et quoniam inmanent et similes sunt sensibus, multa secundum ipsas operantur animalia, alia quidem quia non habent intellectum, ut bestie, alia vero ex velamento intellectus (...)».

occorrenza, assegna la causa del *nomen*, mentre nella terza, chiarisce una delle cose che aveva menzionato all'inizio della trattazione, ossia che, per mezzo della *fantasia*, agiscono molti animali e in particolar modo quelli non dotati dell'*intellectus*.

(*Sent.* 1). Per spiegare la *definitio* alle linee 428b 10-14, in accordo a cui la *phantasia* è il *motus* prodotto dal *sensus* in atto, i *magistri* procedono in modo abbastanza unitario. Riccardo Rufo, per esempio, divide la *definitio* in una prima parte («*motus factus ab aliquo moto*»), e in una seconda parte («*motus sensus secundum actum*»), per poi ricompattarle attraverso il ragionamento e la *littera* del Filosofo¹. In effetti, l'*auctor* afferma che, dal momento che il *sensus* è mosso dal *sensibilis*, e il *senus* è qualcosa che è mosso e muove a sua volta, ci dev'essere qualcosa che è conseguentemente mosso da quello, la *phantasia*, che è dunque, in accordo alle linee 428a 11-12, una specie di *motus* («*motus quidam*»), che non si produce senza il *sensus* («*sine sensus*»), ma inerisce soltanto a tutto ciò a cui appartiene il *sensus*, e in particolare al *sensus* in quanto è in atto². D'altra parte, l'Anonimo di Gauthier cerca di sintetizzare la spiegazione riducendola in forma sillogistica:

Et innuit talem rationem: Moto sensu secundum actum, movetur aliquid ab hoc; <hoc> autem nichil est nisi fantasia; ergo, fantasia est motus a sensu secundum actum factus (...)³.

Mosso il *sensus* secondo l'atto, qualcosa è mosso da questo stesso; ora, ciò che viene mosso non è se non la *fantasia*; dunque, la *fantasia* è il *motus* che deriva dal *sensus* tradotto in atto. La *propositio maior* del ragionamento (*scil.* «*moto sensu secundum actum, movetur aliquid ab hoc*»), viene analizzata e spiegata in base alla *littera* dell'*auctor*, per poi essere aggiunta alla *propositio minor*, da cui viene, in ultima analisi, inferita la *conclusio*⁴. In dettaglio, la *propositio minor* è evidenziata dalle linee 428b 13-14, in cui il Filosofo afferma che la *fantasia* si trova soltanto in ciò a cui appartiene anche il *sensus*, ma è ancora la *similitudo* tra il *senus* e la *fantasia*, dimostrata mediante la corrispondenza delle proprietà delle due facoltà, al capoverso 428b 17, a mostrare che la *fantasia* è ciò che è mosso dal *sensus*. In effetti, sottolinea l'Anonimo, come il *sensus*, che è *sensus* dei *sensibilia propria*, e quindi sempre vero, ma anche *sensus* dei *sensibilia per accidens*, che è talvolta falso, e *sensus* dei *sensibilia communia*, che è quasi sempre falso, così la *fantasia* è talvolta vera e talvolta

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 492, 371-375 ss.

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 428a 11-12, p. 426: «*fantasia autem motus quidam videtur esse et non sine sensu fieri*»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium*, II, 160, p. 372: «*Quoniam, si sunt quedam que moventur ab aliis et movent alia, et ymaginatio videtur esse virtus mobilis et passiva ab alio, et impossibile est ut sit sine sensu (...), necesse est ut ymaginatio in actu nichil aliud sit nisi perfectio istius virtutis (...)*».

³ Cf. ANONYMI, *Lectura*, II, 26, p. 436, 272-275.

⁴ Cf. *ibid.*, p. 436, 275 ss.

falsa, a seconda che il *sensibilis* che attualizza il *sensus* sia più o meno distante da essa¹. Ciò evidenzia che la *fantasia* non è nient'altro che qualcosa di mosso dal *sensus* in atto, da cui la *conclusio* del Filosofo: se non c'è nessun'altra facoltà a cui corrispondono le caratteristiche evidenziate, allora la *fantasia* è il *motus* prodotto dal *sensus* nella misura in cui è in atto².

Viceversa, le *sententiae* di Alberto e di Tommaso risultano molto meno logicizzanti di quelle dei *magistri*, più legate ai principi della *Physica* aristotelica, e soprattutto agli assiomi riconosciuti nella pratica come genuinamente aristotelici³:

In omnibus quae sic se habent, quod *aliquid est motum* ad formam primi *moventis*, sicut *sensus secundum actum factus motus est ad formam sensibilis*: necessario etiam movet aliud consequens ipsum et proportionatum sibi secundum communicationem moventis et moti⁴.

Quod est motum contigit *moveri alterum*, *sensus autem secundum actum fit ex eo quod sensus movetur a sensibilibus*, unde relinquitur quod a sensu secundum actum causetur aliquid motus; ex quo etiam manifestum est quod motus causatus ab actu sensus *nesesse est* quod sit similis *sensui*, quia omne agens agit sibi simile, unde et id quod movet in quantum movetur causat motum simile motui quo ipsum movetur⁵.

Ambedue le esposizioni dunque non sottolineano soltanto che, se c'è qualcosa che è mosso e muove a sua volta, vale a dire il *sensus*, ci dev'essere anche qualcos'altro che è mosso, la *phantasia*, ma che ciò che viene mosso deve necessariamente, in quanto *effectus* del suo motore come *causa*, trattenere una *similitudo* a livello strutturale ed epifenomenico con quello. Di conseguenza, la *phantasia* dev'essere, afferma il Teutonico, 'proporzionata al *sensus*', secondo la *communicatio* del *movens* al *motus*; e ancora, argomenta l'Aquinate, se è proprio dell'*agens* produrre qualcosa di simile a sé, allora il *movens* deve causare un *motus* simile in ciò che viene mosso da quello.

Ne risulta, in particolare per Tommaso, che la *fantasia*, in accordo al *textus* aristotelico, deve condividere una serie di proprietà e di caratteristiche che la accomunano al *sensus*, e che è di fatto

¹ Cf. *ibid.*, pp. 436-437, 285-315.

² Cf. *ibid.*, p. 437, 315-319.

³ Cf. in partic. TOMMASO, *Sententia*, II, 30, p. 197: «Primo enim ponit quod, si aliquid est motum, contigit quod ab eodem aliquid aliud moveatur (ostensum est enim in VIII Phisicorum quod est duplex movens, scilicet movens immobile et movens motum, quod scilicet movet in eo quod movetur)»; cf. ARISTOTELE, *Physica. Translatio vetus* cit., VIII, 9, 256a 4-13, (AL, VII/1), p. 296, 9-17: «Hoc autem dupliciter; aut enim non propter ipsum est movens, sed propter alterum quo movet movens, aut propter ipsum, et hoc aut primum post ultimum aut per plurima, ut baculus movet lapidem et movetur a manu mota ab homine, hic autem non amplius est quo ab alio moveatur».

⁴ ALBERTO, *De anima*, III, I, 8, p. 175, 2-7.

⁵ TOMMASO, *Sententia*, II, 30, p. 198, 29-37.

questo il discrimine utile per stabilire che la *fantasia* si identifichi con il *motus* prodotto dal *sensus* in atto¹. In effetti, come il *sensus* in relazione ai suoi *sensibilia*, la *fantasia* è a volte vera e a volte falsa. Vera, come il *sensus* dei *sensibilia propria*, a cui non capita mai di sbagliarsi, vera e falsa, come il *sensus* dei *sensibilia per accidens*, che vengono percepiti in connessione con i *sensibilia propria*, ma che non ineriscono *per se* a quei sensibili, e ancora quasi sempre falsa, come i *sensibilia communia*, vale a dire la grandezza e il movimento percepiti insieme ai *sensibilia* su cui capita più di frequente di sbagliarsi². Ma è ancora l'assioma dell'«agens agit sibi simile»³ a guidare la *sententia* dell'Aquinate:

Quanto magis aliquid elongatur a primo agente, tanto minus recipit de virtute et similitudine eius, ideo adhuc fantasia facilius quam in sensu potest incidere falsitas, que consistit in dissimilitudine sensus ad sensibile (...) ⁴.

In effetti, quanto più qualcosa si allontana dall'efficacia causale del *primus agens*, tanto meno riceve della sua *virtus* e della sua *similitudo*. Ora, la *fantasia* è doppiamente lontana dai *sensibilia* che agiscono sul *sensus*; e dunque, la *fantasia* si ingannerà con ancora maggiore facilità sui *sensibilia* del *sensus*, e potrà facilmente accogliere la «falsitas», che consiste allora in una *dissimilitudo* del *sensus* al suo *sensibilis*⁵. In tal modo, si spiega l'evidenziazione aristotelica delle linee 428b 23-30, secondo cui il «*motus ab actu factus*» differisce ancora da quello prodotto dai *sensibilia* sul *sensus*. E allora, il *primus motus* della *fantasia* sarà vero, ma gli capiterà già il falso, nel momento in cui il *sensibilis* non sarà più presente al *sensus*, e quindi potrà accadere che le cose che sono state percepite come bianche, in un secondo momento saranno rappresentate dalla *fantasia* come nere. Lo stesso si verifica con il *secundus motus* della *fantasia* dai *sensibilia per accidens* e con il *tertius*, che procede dal *sensus* dei *sensibilia communia*. L'allontanamento dall'efficacia causale dell'*agens*, spiega le proprietà appartenenti al *motus* della *fantasia*, che è dunque prodotto dal *sensus* in atto, in accordo alla definizione precedentemente posta dal Filosofo, alle linee 428b 10⁶.

¹ TOMMASO, *Sententia*, II, 30, p. 198,44-49: «Et ex hoc quod est motus causatus a sensu similis ei, sequitur quod contingat habentem fantasiam multa facere et pati secundum eam; et contigit eam esse veram et falsam, ut statim ostendetur»; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 428b 15-17, p. 197: «Fantasia ipsa motus non sine sensu contingens neque non sencientibus inesse, et multa est secundum ipsam facere et pati habens, et esse veram et falsam».

² Cf. ID., *Sententia* cit., pp. 198, 64-85.

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, II, 118, p. 314, 10-15: «Omne agens agit sibi simile».

⁴ TOMMASO, *Sententia*, II, 30, p. 198, 89-93.

⁵ Cf. *ibid.*, p. 198, 85-93: «*Motus autem* fantasie qui est *factus ab actu* sensus *differt ab istis tribus sensibus*, id est actibus sensus, sicut effectus differt a causa, et propter hoc etiam quod effectus est debilior causa (...)»; cf. *Translatio nova*, 428b 26-30, p. 197: «*Motus autem ab actu factus differt a sensu* qui ab hiis tribus sensibus, et *primus quidem presentis sensus verus*, alii autem presentis et absentis erunt utique falsi, et maxime cum procul sit sensibile»

⁶ Cf. *ibid.*, p. 199, 100-116.

(*Sent.*2). La chiarificazione dell'etimo dell'espressione *phantasia*, alle linee 429a 2-4 («quoniam autem visus maxime sensus est, et nomen ab ipso quod est lux accepit, quoniam sine lumine non est videre»), evidenzia dunque nuovamente, anche in accordo all'interpretazione dei *magistri*, la relazione causale esistente tra la facoltà immaginativa e il *sensus*, e in ultima analisi la correttezza della *definitio* aristotelica. Per Riccardo, secondo cui la *lux* è il *sensus agens* (cf. *supra*, 2p), e dunque il principio a fondamento della ricezione di tutti i *sensibilia*¹, l'etimologia è una prova del fatto che la *fantasia* non deriva ugualmente e indifferentemente, allo stesso modo, da ogni *sensus*, ma da uno in particolare, e cioè dal *visus*, vale a dire il più *subtilis* tra tutti i *sensus* (*scil.* «subtilissimus»), e il massimamente *sensus* (*scil.* «maxime»). È ovviamente per questo motivo, - senz'altro approfondimento dell'etimologia aristotelica - , che la *phantasia* prende il *nomen* dalla *lux*. Del resto, ciò è evidenziato dalla *littera* successiva, in cui il Filosofo afferma che i *sensibilia* del *sensus* della vista «permangono» («et propter hoc quoniam permanent»)²:

Propter quod in Graeco accepit nomen a luce, et quia etiam melius permanent sensibilia in animo quae comprehenduntur per visum quam quae per alios sensus. Et hoc quia ipsa sensibilia sunt similia suis sensibus, colores autem inter omnia sensibilia maxime habent esse spirituale, et sensus visus de numero sensuum maxime spiritualis est, et propterea melius conservatur visibilia³.

In effetti, argomenta Riccardo, i *sensibilia* che vengono compresi nell'animo attraverso il senso della vista permangono più dei *sensibilia* appresi dagli altri *sensus*. E questo perché i *sensibilia* della vista sono più simili ai *sensus* dell'anima, dato che hanno un *esse* più *spirituale* di quello dei *sensibilia* degli altri *sensus*, vale a dire il cui statuto onto-gnoseologico si adatta maggiormente alla costituzione ontologica dell'*anima*, come ha chiarito Rega Wood⁴. Dunque, sono i *sensibilia* che si conservano meglio nell'anima, e quelli da cui, - sembra suggerire in ultima analisi il cornice -, la *fantasia* dipende maggiormente nella sua operazione di rappresentazione e di immaginazione.

Alberto Magno sembra seguire una lezione non troppo lontana da quella di Riccardo Rufo, attingendo però alle conoscenze su cui è più ferrato di tutti gli altri interpreti nel suo periodo storico, e cioè, come dimostrano gli studi di Katelynn Robinson, quelle sul *sensus* dell'*olfactus*:

¹ Si veda il contributo di Jennifer Ottman; cf. OTTMAN, *The light thesis*, in RICCARDO, *Sententia* cit., praef., pp. 141-155; cf. anche ID., *Sententia*, II, Pars duodecima, p. 474: «Omnia sensibilia communicant in natura lucis, scilicet non tamquam in aliquo quod sit de eorum essentia, sed tamquam in aliquo per quod omnia sensibilia immutant ipsos sensus».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 492a 2-4: «Et propter hoc quoniam permanent et quod sensibus similia sunt multa per ipsos operantur animalia». Beninteso, l'interpretazione di Riccardo sarà anche dottrinale e confessionale, ma si fonda sempre sulla *littera* dell'*auctor*, non sul beneplacito del *magister*.

³ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 496, 459-65.

⁴ Cf. WOOD, *Spirituality and Perception* cit., pp. 153-178.

Phantasia derivatum nomen habet a visu, quia phantasia dicitur visio vel apparitio Latine. Et huius causa est *etiam, quoniam* sensibilia visus maxime *permanent* et figuntur in phantasia et alia minus et minime sensibilia olfactus. Et ideo rarissime somniat aliquis de odoribus; et huius causa est, quia debiliter habemus hunc sensum (...); sed colores et figuras frequentissime somniat et sonos, eo quod magis sunt illa habentia de proprietate intentionum spiritualium et ideo de facili transeunt ad phantasiam (...)¹.

Il *nomen* della *phantasia* deriva dunque dal *visus*, perché la *phantasia* si dice «visio» oppure «apparitio» in latino: un'etimologia che, come ha evidenziato René-Antoine Gauthier, non è certo tra le più aggiornate, ma rimonta a conoscenze attestate nella tradizione medievale. Del resto, ad Alberto interessa più la «causa» dell'etimologia che l'etimologia stessa, e la causa, come dice Aristotele, è che i *sensibilia* del senso della vista «permanent», e anzi, aggiunge il Teutonico, «figuntur in phantasia», mentre gli altri *sensibilia* molto meno, e minimamente quelli del *sensus* dell'*olfactus*. Ora, Alberto non poteva sapere, come sappiamo noi oggi, che le informazioni sensoriali acquisite dal cervello sui corpi odoranti sono, in realtà, le più longeve nella memoria, molto più dei dati e delle immagini visive². Tuttavia, secondo le sue possibilità, impiega come 'prova statistica' ciò che accade nel sonno. E allora, se non si sognano quasi mai gli *odores*, ma molto più frequentemente i *colores* e le *figurae*, i *sensibilia* del senso della vista sono i più permanenti e i più importanti per la *phantasia*, non da ultimo per il fatto che sono i *sensibilia* che hanno maggiormente la proprietà delle *intentiones spirituales*, e dunque sono trasferiti con maggiore facilità alla *phantasia*.

Pertanto, in molti interpreti, è più significativo evidenziare i motivi filosofici e scientifici per cui la *phantasia* ha un certo etimo, piuttosto che l'etimo stesso del termine. Ma non è così in tutti. Infatti, l'Anonimo di Gauthier ha cura di approfondire, secondo le sue possibilità, l'etimo del *verbum*:

Sequitur pars in qua dat causam denominationis fantasie, quare sic denominata est. Et dicit: *Quoniam visus est maxime sensus et subtilissimus et magis spiritualis aliis (unde magis dilectus est et plures rerum differentias nobis ostendit), accepit nomen <in> latino ab eo quod interpretatur lux in greco, quoniam non est videre sine luce; et quia fantasia idem est quod visio vel apparitio (unde fanos grece idem est quod visio vel apparitio latine), ideo et sic nominatur fantasia*³.

¹ ALBERTO, *De anima*, III, 1, 9, p. 176, 38-49; cf. KATLEYN ROBINSON, *The sense of smell* cit., pp. 40-44.

² J.-C. ELLENA, *Le parfum* cit., p. 20: «Les principales aires de projection dans le cerveau sont le cortex piriforme (cortex olfactif primaire), l'amygdale, l'hippocampe, le thalamus, et les cortex orbifrontal et insulaire. Ces structures appartiennent toutes au système limbique dont le caractéristique est d'être impliqué dans le traitement des émotions et de la mémoire. Cette particularité anatomique explique pourquoi les odeurs ont un fort impact émotionnel et pourquoi notre mémoire des odeurs est excellente».

³ ANONYMI, *Lectura*, II, 26, p. 437. Il corsivo *fanos* è mio.

La *denominatio* della *fantasia* è sempre letta in connessione con la dottrina dell'*esse spirituale*, e della *spiritualitas* del *sensus visus*, ma stavolta la *spiritualitas* del senso della vista è giustificata con il richiamo ai primi versi della *Metaphysica*, e viene specificato, con maggiore precisione, che il *nomen*, in latino, corrisponde a ciò che si traduce con *lux* in lingua greca. Poiché dunque non si può vedere senza la *lux*, è dal *sensus visus* che la *phantasia* ha tratto la sua denominazione, e quindi significa lo stesso che «visio vel apparitio», da cui *fanos* in greco: l'equivalente di «visio vel apparitio» in lingua latina. Anche così, conclude il maestro, si denomina la *fantasia*.

(*Not.*). Ora, è chiaro, come ha evidenziato René-Antoine Gauthier, che la forma *fanos* è corrotta, perché in greco può corrispondere anche al termine *phanos*, che significa lume, torcia, e quindi si rifà piuttosto al termine latino *fax* che non a *visio* o *apparitio*¹. Ciononostante, è evidente anche lo sforzo, da parte dell'Anonimo, di chiarire non solo che la *phantasia* deriva il suo *nomen* dalla *lux*, perché, da ultimo, il *sensus visus* è il primo e più *spirituale* di tutti i *sensus*, ma anche di determinare l'etimo e la derivazione del *nomen* stesso. Ed è un'attenzione, questa, che caratterizza altri *magistri*, e in particolare Tommaso, che sembra consultare le *auctoritates* tardo-antiche, in cui trova la translitterazione latina del greco *phaos*:

Deinde cum dicit: *Quoniam autem visus, assignat causam huius nominis. Circa quod sciendum est quod phaos in Graeco idem est quod lux; et inde venit phanos, quod est apparitio vel illuminatio, et fantasia. Dicit ergo quod, quia visus est precipuus inter alios sensus eo quod est spiritualior (...), et plurium cognoscitivus, ideo fantasia, que causatur a sensu secundum actum, accepit nomen a lumine, sine quo non contigit videre (...)*².

La translitterazione può essere stata ripresa sia dalla *Paraphrasi* di Temistio sia, sulla base delle argomentazioni cronologiche di René-Antoine Gauthier, dal *De sensu* di Alessandro che, per spiegare che cosa sia il *dyaphanus* (cf. *supra*, 2r), effettua un'analisi etimologica del termine, facendolo derivare da *phaeno*. Il *phaenomenon*, infatti, aggiunge Alessandro, in senso proprio si dice di ciò che è 'penetrabile con la vista' per mezzo della *phaos*, che significa *lumen*³.

¹ Si veda l'apparato delle fonti della Leonina; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 199, alla nota 130: «Forma corrupta «phanos» (est quidem in Graeco quoddam verbum φάωός, quod tamen non significat «apparitio», sed «fax») saeculo XII medio (...) ficta esse videtur (...).

² ID., *Sententia* cit., p. 199, 127-136.

³ Cf. TEMISTIO, *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote* cit., ed. Verbeke, (CLCAG, I), p. 213, 75-76: «Nomen hic ereditatur a faoys, id est lumine»; cf. anche ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentaire sur le traité d'Aristote De sensu et sensibili* cit., p. 95, 3-5: «Proprie autem dyaphana, ut consuetum est dici, sola pervia corporum, a phaeno: phaenomenon enim proprie dicitur quod visu penetrabile, a phaos; phaos autem lumen»; cf. anche l'apparato delle fonti in ID., *Sententia* cit., p. 199, alla nota 129.

Ora, se l'Aquinate ha già impiegato il commento di Alessandro, come suggerirebbe la presenza della dottrina della scala dei *diaphani*, potrebbe aver appreso, in quello stesso contesto, che *phaos* corrisponde al latino *lux*. In ogni caso, Tommaso fa derivare da *phaos* il termine «phanos», come gli altri commentatori, e lo ricollega, da ultimo, alle dizioni latine «apparitio, illuminatio, fantasia»; e ancora, analogamente a Riccardo, ad Alberto e all'Anonimo, spiega filosoficamente la *intentio* del Filosofo con la dottrina del «sensus spiritualior». Di conseguenza, sono presenti nuovamente sia quell'attenzione alla *littera* sia quell'esegesi «dottrinale» delle quali parla Ceslas Spicq.

(*Paral.*). Una prova ulteriore potrebbe essere costituita dal parallelo nella *Sententia libri de sensu*. Anche lì, l'obiettivo principale dell'Aquinate è quello di spiegare una dottrina, ma allo stesso tempo l'interprete di Aristotele non sembra voler del tutto rinunciare a un approfondimento linguistico in merito al termine *dyaphanus*, della cui correttezza è persuaso, perché non deriva dalle conoscenze dei *moderni*, ma da un commentario tradotto dal greco:

Huiusmodi corpora [*scil.* corpora celestia, ignis, aër, aqua] proprie dicuntur perspicua sive transparencia vel dyaphana (phaenomenon enim in Greco idem est quod visibile)¹.

I *corpora* che non hanno da sé il *lumen* in atto, come il Sole, ma sono comunque suscettibili del *lumen* secondo la loro totalità, e quindi in superficie e in profondità, e che occupano il *secundus gradus* della scala dei corpi lucidi si dicono «perspicua, transparencia» e, ultimamente, «dyaphana», da *phaenomenon* che in greco indica ciò che è *visibile*, e quindi in quanto tale suscettibile del *lumen*. La risorsa impiegata dall'Aquinate è allora nuovamente una *auctoritas* tardo-antica degna di fiducia, e l'attenzione al *textus* è certamente finalizzata a chiarirne il contenuto filosofico, come nella *Sententia libri de anima*, ma attraverso quella che possiamo comunque inquadrare come una precisazione e una chiarificazione linguistica. E il fenomeno non è certo isolato, né nelle *Sententiae* né, specialmente, nelle *Expositiones* dell'Aquinate².

(-). Lorenzo Valla non ammirava, in Tommaso, la metafisica, la dialettica, la filosofia e questo vizio, tutto «scolastico», di spiegare i testi soltanto a livello dottrinale, e mai sul piano della *parola*, unico vero senso di *logos*, come dimostra il fulgido esempio dell'Apostolo Paolo, che avvertiva, *eo ipso*, il popolo cristiano di guardarsi dalla *vana philosophia*, e dalle vuote *fallacie*. Avrebbe dovuto però riconoscere, nonostante ciò, la volontà degli «scolastici» di curare anche l'esposizione della

¹ TOMMASO, *Sententia libri de sensu* cit., p. 36, 145-147.

² Cf. ID., *Expositio Peryermeneias* cit., I, 3, p. 18: «scilicet hyrcocervus, quod componitur ex hyrco et cervus, quod in Greco dicitur tragelaphus»; cf. *ibid.*, I, 5, p. 26: «unde et in Greco et in vulgari latina»; cf. *ibid.*, I, 10, pp. 52-53: «unde 'nullus' dicitur quasi 'non ullus', et in Greco dicitur 'oudeis', id est 'neque unus', quia scilicet nec unum solum est accipere sub subiecto universali a quo predicatum non removeatur».

littera, e la delucidazione, secondo le loro possibilità, del lessico di Aristotele, - sicuramente povero, ma pur sempre *parola*. Con questo, non si osa paragonare il metodo filologico, sviluppato da Lorenzo Valla, alle competenze semplici dei *magistri artium*, di Alberto e di Tommaso, di cui l'umanista ha spesso criticato le interpretazioni scritturali. Tuttavia, non è neanche possibile ignorare il tentativo e l'approccio esegetico che caratterizza le loro interpretazioni aristoteliche: si tratta, è vero, di spiegare il *sensus* del *textus*, non le sue caratteristiche critiche, ma esiste comunque una forma di attenzione nei suoi confronti, e, se non quella, la consapevolezza che, impiegando le conoscenze provenienti da un commentatore autorevole, tradotto dal greco, non si potrà di certo sbagliare a capire, - *latine* -, la lingua utilizzata dal Filosofo.

3. L'esegesi negli *sciendum* del terzo libro *De anima*

a) *Homerum ex Homero: la determinazione aristotelica dell'oggetto dell'intelletto*

54. Ad cuius evidenciam sciendum est quod Philosophus in VII Methaphisice inquirat utrum quod quid est, id est quidditas vel essentia rei quam significat definitio, sit idem quod res; et quia Plato ponebat quidditates rerum esse separatas a singularibus, quas dicebat ydeas vel species, ideo ostendit quod quidditates rerum non sunt aliud a rebus nisi per accidens, utputa non est idem quidditas hominis albi et homo albus (...). Hoc autem contingit in omnibus habentibus formam in materia quod in eis est aliquid preter principia speciei (...); et propter hoc in omnibus habentibus formam in materia non est omnino idem res et quod quid est eius: Sortes enim non est sua humanitas. In hiis vero que non habent formam in materia set sunt forme simplices, nichil potest esse preter essentiam speciei, quia ipsa forma est tota essentia (...)¹.

Nel corso delle analisi di occorrenza, è stato più volte osservato che il fatto che Tommaso, o un altro commentatore, si riferisca al passaggio di un altro *liber* di Aristotele, per spiegare una *littera* del *De anima*, non costituisce una garanzia di pura scientificità o di pura oggettività dell'interpretazione. Al contrario, gli *sciendum*, e più in generale i *notandum*, in cui l'Aquinate si richiama a un altro *liber* del *corpus aristotelicum*, sono quelli in cui, il più delle volte, riprende un'interpretazione di Averroè, una dottrina di Avicenna, o infine un'interpretazione che rimonta alla sua stessa formazione, o riflessione, su una particolare *auctoritas* aristotelica.

Nell'esegesi delle linee 429b 10-22, come ha sottolineato Bernardo Bazán, questo modo di interpretare dell'Aquinate risulterebbe particolarmente evidente². In effetti, mentre i *magistri artium*, per dare corpo alla *littera* in cui lo Stagirita cerca di stabilire in che modo l'*intellectus* conosce gli *intelligibilia*, distinguono, richiamando il settimo libro della *Metaphisica*, la *quidditas* dall'*esse actuale* nelle *res mathematicae* (*scil.* «quoniam autem aliud est magnitudo et magnitudini esse»), mentre li identificano, in relazione alle *res naturales* (*scil.* «in quibusdam idem est esse carni et carnem»)³, Tommaso vuole invece far intendere la *littera* aristotelica, sempre ricorrendo a diversi

¹ TOMMASO, *Sententia*, III, 2, p. 209, 63-89.

² Cf. BAZÁN, *Intoduction* cit., in ANONYMI, *Sententia super II-III*, [pp. 89*-97*], in partic. pp. 89*-90*.

³ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 429b 10-13, p. 446; cf. anche ID., *Translatio Michaeli Scoti* cit., 429b 10-13, p. 421: «Et quia magnitudo est aliquid et esse magnitudinis aliud, et aqua est aliquid et esse aque aliud, et sic in multis aliis (sed non in omnibus; in quibusdam enim esse carnis idem est cum carne), necesse est ut experimentatur aut per duo, aut per diversam dispositionem»; cf. anche *Translatio nova* cit., p. 208.

luoghi del settimo libro della *Metaphysica*, come se, in tutto ciò che è composto di *forma* e *materia*, un conto fosse la *res* e un conto il suo *quod quid est*, mentre nelle sole *forme simplices* i due principi ontologici potessero identificarsi. In tal modo, infatti, tanto le *res mathematicae* quanto le *res naturales* sarebbero *entia composita*, e con l'*exemplum* della *caro*, in cui il *quod quid est* e l'*esse* si identificano, Aristotele vorrebbe piuttosto significare le *substantiae separatae*, servendosi però di una circonlocuzione. Indubbiamente, la dottrina della distinzione tra *res* e *quod quid est*, o anche *individuum* e *species*, costituisce uno strumento interpretativo caratteristico dei commenti di Tommaso, come evidenzia anche la successiva *Sententia libri Metaphysicae*¹. E forse, come suggerisce Bernardo Bazán, nell'esegesi della *Sententia libri de anima*, il Dottore angelico cerca anche di preservare, attribuendo un preciso significato alle espressioni aristoteliche, la sua personale lettura del *De hebdomadibus* di Boezio². Tuttavia, un'interpretazione simile alla sua si trova già in Averroè e in Temistio³. Quindi, sebbene lo *sciendum* dell'Aquinate sia caratterizzabile confessionalmente sotto l'aspetto segnalato da Bernardo Bazán, e comunque alternativamente alle spiegazioni dei *magistri artium*, non costituisce un caso esegetico tradizionalmente isolato.

Del resto, l'obiettivo di Tommaso non è soltanto di quello di stabilire la sua propria interpretazione, in merito alla distinzione tra *res* e *id quod est*, ma è quella di evidenziare, globalmente nel capitolo che comprende le linee 428b 10-22, che la *intentio* del Filosofo è quella di determinare quale sia l'*obiectum* dell'*intellectus*, contro Platone, i platonici e i *quidam* che hanno ritenuto di poter dedurre, dall'*unitas* della *species intelligibilis*, l'*unitas* dell'*intellectus possibilis* per tutti gli uomini (*scil.* Averroè). Se infatti l'*auctor* ha sostenuto che l'*obiectum* dell'*intellectus* non è la *species intellecta*, ma la *quiditas* delle *res mathematicae* e la *quiditas* delle *res naturales*, identiche per tutti

¹ Cf. TOMMASO, *In Metaphysicam* cit., VII, 11, nn. 20-21; cf. anche ARISTOTELE, *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi* cit., VII, 11, 1036b 33-1037a 14 (AL XXV/3.2), pp. 154-155, 608-625.

² Cf. BAZÁN, *Introduction* cit., p. 90*: «Saint Thomas gardera l'esprit de la doctrine, tout en modifiant la formule («quod quid est» remplace «esse») afin de respecter le sens différent qu'il assigne au mot «esse» comme acte d'être»; cf. anche BOEZIO, *De hebdomadibus*, PL 64, 1311C, in TOMMASO, *Expositio libri De hebdomadibus*, II, in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. L, Roma - Paris 1992, p. 270, 17-18: «Omni composito aliud est esse, aliud ipsum est. Omne simplex esse suum et id quod est unum habet»; cf. ID., *Expositio* cit., pp. 272-273; cf. anche *Sententia* cit., III, 2, p. 210, 125-133: «Dicit enim quod *aliud est magnitudo et magnitudini esse*, id est aliud magnitudo est quod quid est eius (esse enim quod est magnitudini appellat quiditatem eius), et similiter aliud est aqua et aque esse et sic in multis aliis, id est in omnibus mathematicis et naturalibus (...)». Del resto, secondo il mio personale punto di vista, nell'analisi di questo passaggio, dovremmo fare molta più attenzione all'interpretazione di Averroè, piuttosto che perderci in elucubrazioni e dietrologie metafisiche del caso; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 9, pp. 421-422: «Et incepit dicere: *Et quia magnitudo est aliquid*, etc. Idest, et quia hoc individuum est aliquid, et intentio per quam hoc individuum est ens, scilicet quiditas et forma eius, est aliud, v. g. quod hec aqua est aliquid, et intentio, idest forma, per quam hec aqua est ens aliud est ab aqua».

³ Si veda l'apparato delle fonti della Leonina; cf. ID., *Sententia* cit., p. 209, alla nota 86-89.

gli uomini, allora non è più necessario, ma è anzi vano, postulare l'esistenza di un *intellectus* unico, al fine di rendere ragione dell'*unitas* della *cognitio intellectiva*¹. Un'interpretazione, quest'ultima, che, a differenza della distinzione tra *res* e *quod quid est*, caratterizza anche le esposizioni di molti dei *magistri artium*, che identificano, ben prima di Tommaso, la *quiditas* delle *res*, e non la *species intelligibilis*², con l'effettivo *obiectum* dell'*intellectus*, ma che non prendono posizione contro l'*auctoritas* del Commentatore³, come fanno lui e Alberto Magno⁴.

In breve, lo *sciendum* dell'Aquinate sembrerebbe un *ex homero*, come cercherò di suggerire sulla base del confronto con l'Anonimo di Bazán, e dunque un caso in cui l'interprete riprende diversi passaggi del settimo libro della *Metaphysica*, per spiegare che Aristotele intende dire che l'*intellectus*, attraverso modalità diverse, riesce a conoscere sia la *quiditas* delle *res mathematicae*, che non hanno la *materia sensibilis*, ma soltanto la *materia intelligibilis*, sia la *quiditas* delle *res naturales*, che non può essere totalmente astratta dalle *condiciones individuantes* della *materia sensibilis*. Cionondimeno, è significativo notare che lo *sciendum* si colloca in un contesto più ampio, quello delle prime linee del terzo libro *De anima*, che costituiscono, in particolare per gli esegeti dell'*ordo* dei *praedicatores*, un luogo di *destructio errorum* e di operazione sapienziale, diretto pertanto non solo alla proclamazione e all'evidenziazione della *veritas*, ma anche, - condizione indispensabile per determinarla in modo perentorio -, un luogo di refutazione degli *errores* contrari ad essa.

A questo proposito, risulta estremamente difficile, o comunque molto poco agevole, potersi rappresentare complessivamente l'esegesi di Alberto e di Tommaso, in questi passaggi dei loro commenti, senza utilizzare lo strumento euristico dell'*officium sapientis* elaborato da René-Antoine

¹ Cf. *ibid.*, III, 2, p. 213, 265-297.

² Cf. BAZÁN, *Introduction* cit., pp. 97*-98*, in partic. p. 98*: «La *species* n'est pas l'objet connu, mais le moyen par lequel on le connaît»; cf. anche ANONYMI, *Sententia*, III, 2, p. 414, 300-305.

³ In dettaglio, l'obiettivo dei *magistri artium* rimane quello di spiegare la *sententia* del Filosofo, mentre Averroè non è che il Commentatore, come chiarisce sempre Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *Introduction* cit., p. 75*: «Leur responsabilité de maîtres était d'expliquer le *Philosophe*; pour eux, Averroès n'était qu'un *Commentateur*, et par conséquent, n'avait, à leurs yeux, que la valeur d'un instrument qu'on peut utiliser de manière critique et sélective». Del resto, l'interpretazione di Averroè, all'epoca in cui scrivono i *magistri*, non è ancora problematica; cf. GAUTHIER, *Notes sur Les Débuts (1225-1240) du premier «Averroïsme»*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), p. 358: «cet averroïsme-là, celui qui affirme la séparation et l'unité de l'intellecte possible comme de l'intellect agent, n'apparaîtra que vers 1250».

⁴ Si confrontino i primi due capitoli della *Sententia* di Tommaso con il *De anima* di Alberto. Come il suo maestro, l'Aquinate prende posizione sullo statuto dell'*intellectus possibilis* contro Averroè, contro Alessandro, contro Avicenna, e poi nuovamente contro Averroè; cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 1-2, pp. 205-207, 270-380 e 209, 32-50; cf. ALBERTO, *De anima*, III, 2, 4, pp. 182-183; cf. *ibid.*, III, 2, 7, pp. 186-189.

Gauthier¹. Infatti, proclamare la verità e vincere l'errore sembrano i soli procedimenti con cui, a livello di un'analisi storico-filosofica, è possibile attribuire un senso complessivo a quello che fanno, e alla loro esegesi, anche, e forse specialmente, sulla base della comparazione con i *magistri artium*, più interessati a spiegare il *textus* che non a *revincere* le interpretazioni e le opzioni teoriche di Alessandro, di Avicenna e di Averroè.

Infine, è utile sottolineare che confutare Avicenna e Averroè non significa richiamarsi a un nucleo di *veritates fidei* estranee al terreno di discussione della ragione naturale. Al contrario, implica, per l'interprete, il compito di collocarsi sullo stesso piano degli avversari, evidenziando interpretativamente, e soprattutto razionalmente, la falsità e l'assurdità delle *opiniones* sostenute². Di conseguenza, non è rinvenibile, nei commenti aristotelici di Tommaso, una vera e propria tensione tra 'fede' e 'ragione', ma soltanto tra 'ragione' e 'ragione', come sottolinea anche John Wippel, nella sua disamina del problema esegetico nel commento alla *Metaphysica* dell'Aquinate³. Quanto invece alla confessionalità dell'interpretazione delle linee 1036b 33-1037a 14 della *Metaphysica*, l'esegesi dell'Aquinate è personale, come suggerirebbe forse Bernardo Bazán, e, in ultima analisi, diversa da quella dei *magistri artium*. Tuttavia, la *sententia* tommasiana risulta conforme all'Arabo-latina di Michele Scoto, e poi, successivamente, alla *Nova* di Guglielmo di Moerbeke. In base a entrambe le *translationes*, Aristotele potrebbe infatti alludere sia alla distinzione tra *individuum* e *species* nelle *substantiae compositae* sia alla possibilità di rinvenire una *aliqua substantia* senza *materia* («si autem aliqua substantia fuerit sine materia») ⁴, in cui l'*individuum* coinciderebbe con la sua *species*.

¹ Cf. GAUTHIER, *Le métier de sage* cit., in TOMMASO, *Somme contre les Gentils*, pp. 143-163.

² In dettaglio, lungi dall'essere «ambiguo», come sostiene Mauricio Narvaéz, Tommaso sembra invece molto coerente, in tutti i suoi scritti, sul piano epistemologico in cui si collocano le argomentazioni contro Averroè, e sono sempre il piano della *ratio naturalis* e il piano dell'esegesi della *littera* aristotelica; cf. ID., *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, art. 9, sol., in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XXIV/2, Roma 2000: «Quod autem haec positio sit contraria fidei facile est videre (...). Sed ostendendum est hanc positionem esse secundum se impossibilem per vera principia philosophie (...). Manifestum est etiam quod haec positio repugnat verbis Aristotilis», cf. anche ID., *De unitate intellectus* cit., in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XLIII, Roma 1976, p. 291, 20-38: «Nec id nunc agendum est ut positionem predictam in hoc ostendamus esse erroneam quod repugnat veritate fidei christiane; hoc enim satis in promptu cuique apparere potest (...). Intendimus autem ostendere positionem predicatam non minus contra philosophie principia esse quam contra fidei documenta. Et quia quibusdam, ut dicunt, in hac materia verba Latinorum non sapiunt, sed Peripateticorum verba sectari se dicunt, quorum libros numquam in hac materia viderunt nisi Aristotilis (...), ostendemus primo positionem predictam eius verbis et sententiae repugnare omnino».

³ Cf. WIPPEL, *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics* cit., p. 268.

⁴ ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti*, VII, 1037a 10-14, in AVERROÈ, *Commentarium magnum in Metaphysicam* cit., f. 191^r, BC: «Et, si fuerit modo simplici, tunc ista anima, et illud corpus erit sicut universale, et particolare. Si autem aliqua substantia fuerit sine materia, aut inveniuntur substantiae aliae a sensibilibus, perscrutandum

(*Div. text.*). A partire dal capoverso 429a 10, dopo aver trattato della *phantasia*, Aristotele, per i diversi interpreti, a prescindere dalla collocazione dell'inizio del terzo libro (cf. *supra*, 2u), intende trattare dell'*intellectus*. Ora, questa sezione viene generalmente divisa in due parti: nella prima parte, l'*auctor* si concentra sulla *substantia* dell'*intellectus*, mentre nella seconda sulle sue *proprietates*, sulle sue *actiones*, o sulle sue *operationes*, all'altezza del capoverso 430a 26. In generale, la prima parte viene divisa ulteriormente in due. Nella prima parte, il Filosofo determina la *substantia* e la *natura* dell'*intellectus possibilis*, mentre nella seconda, in prossimità delle linee 430a 10, comincia a trattare della *substantia* dell'*intellectus agens*¹.

La prima determinazione sostanziale, quella relativa all'*intellectus possibilis*, viene ulteriormente divisa e suddivisa. Nella prima parte, Aristotele determina la *substantia*, o la *natura*, dell'*intellectus possibilis*, risolvendo una delle *quaestiones* sollevate all'inizio del primo libro, se cioè l'*intellectus* sia *separabilis* secondo il *subiectum* e la *magnitudo*, come aveva sostenuto Platone, o piuttosto *secundum rationem*². Per determinare la questione, all'altezza del capoverso 429a 13, l'*auctor* chiarisce in che modo l'*intellectus possibilis* riceva gli *intelligibilia* paragonandolo al *sensus*, e stabilendo che l'*intellectus* è *inpassibile*, all'inizio del capoverso 429a 15³. Argomenta dunque che l'*intellectus possibilis* dev'essere *inmixtus*, come aveva suggerito Anassagora, in prossimità delle linee

est postea»; cf. anche ID., *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi cit.*, VII, 11, 1037a 10-14 (AL XXV/3.2), pp. 154-155, 620-25: «Utrum autem est *preter materiam* talium aliqua substantiarum alia, et oportet querere substantia ipsorum alteram quandam ut numeros aut aliquid tale, perscrutandum est posterius».

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars tertia, p. 503; cf. ADAMO, *In De An.*, III, Pars 3, f. 48^v, nn. 1-3; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, III, 1, p. 388; cf. ANONYMI, *Lectura*, III, 1, p. 447; cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 1, p. 201.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429a 10-13, p. 445: «De parte autem anime qua cognoscit et sapit, sive separabili sive non separabili secundum magnitudinem, set secundum rationem, et, si ad eandem est, quam habet differenciam»; cf. *Translatio nova cit.*, p. 201: «De parte autem anime qua cognoscit anima et sapit, sive separabili existente sive non separabili secundum magnitudinem set secundum rationem, considerandum quam habet differenciam et quomodo quidem fit ipsum intelligere»; cf. RICCARDO, *Sententia cit.*, p. 501: «Et hoc est dicere quod de parte animae, intellectiva scilicet, perscrutandum est utrum sit separabilis ab aliis potentiis animae «secundum magnitudinem», id est secundum situm et locum in corpore, sicut posuit Plato (...), aut non sic (...), sed secundum definitionem et substantiam solum»; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 48^v, n. 5: «Et innuit per hoc Platonem...»; cf. TOMMASO, *Sententia cit.*, p. 202: «propter Platonem...».

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429a 13-16, p. 445: «Et quomodo forte fit ipsum intelligere, si igitur est intelligere sicut sentire aut pati aliquid sit ab intelligibili, aut aliquid huiusmodi alterum sit. Inpassibile ergo oportet esse, susceptiva autem speciei et potencia huiusmodi est, set non hoc»; cf. *Translatio nova cit.*, p. 201: «Si igitur est intelligere sicut sentire, aut pati aliquid utique erit ab intelligibili aut aliquid huiusmodi alterum. Inpassibilem ergo oportet esse, susceptivam autem speciei et potencia huiusmodi set non hoc, et similiter se habere, sicut sensitivum ad sensibilia, sic intellectus ad intelligibilia»; cf. RICCARDO, *Sententia cit.*, pp. 503-504; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 48^v, nn. 7-14; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, pp. 391-92; cf. ANONYMI, *Lectura cit.*, pp. 449-50; cf. TOMMASO, *Sententia cit.*, p. 202.

429a 18¹ e 429a 29, dove evidenzia, da ultimo, la differenza esistente tra l'*inpassibilitas* del *sensus* rispetto ai suoi *sensibilia*, e l'*inpassibilitas* dell'*intellectus* in relazione agli *intelligibilia*².

Chiarite queste cose, e quindi anche in che modo l'*intellectus possibilis* sia in potenza agli *intelligibilia*, per alcuni dei *magistri artium* e per Tommaso, all'altezza del capoverso 429b 5-6, il Filosofo dichiara in che modo l'*intellectus possibilis* passi dalla potenza all'atto³, e successivamente, all'altezza del capoverso 429b 10, 'che cosa conosca' e 'in quali modi conosca', se indifferentemente tutti gli *intelligibilia*, o differentemente, cioè a seconda del grado di *separatio* delle *res* conosciute dalla *materia*⁴. In dettaglio, è interessante notare che, a partire da Riccardo Rufo, la comprensione di queste linee del *textus*, non segue già più l'interpretazione del *Commentarium* di Averroè. In effetti, secondo l'Andaluso, il Filosofo dovrebbe cominciare ad esporre la differenza esistente tra l'*intellectus in actu* e l'*ymaginatio in actu*, ma secondo i *magistri* non è così, perché l'*auctor*, come detto, starebbe

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429a 18-29, p. 445: «Necesse est itaque, quoniam omnia intelligit, inmixtum esse, sicut dicit Anaxagoras, ut imperet. Hoc autem est ut cognoscat despectum. Apparere enim prohiberet extraneum et ei obiectum. Quare neque est ipsius esse naturam neque unam (...). Unde neque misceri rationabile est ipsum corpori: qualis enim aliquis fieret, calor aut frigus, si organum aliquod sit, sicut sensibili; nunc autem nullum est (...); cf. *Translatio nova*, p. 201; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 504-506; cf. ADAMO, *In De An.*, nn. 15-17; cf. ANONYMI, *Super II-III*, pp. 394-396; cf. ANONYMI, *Lectura*, pp. 449-50; cf. TOMMASO, *Sententia*, pp. 203-204.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429a 29-b5, p. 445: «Quod autem non sit similis passibilitatis sensitivi et intellectivi, manifestum est ex organis et sensu. Sensus enim non potest sentire ex valde sensibili (...); set intellectus, cum aliquid intelligat valde intelligibile, non minus intelligit (...); cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 506; cf. ADAMO, *In De An.*, n. 23; cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 396; cf. ANONYMI, *Lectura*, pp. 450-51; cf. TOMMASO, *Sententia*, p. 205.

³ Cf. ADAMO, *In De An.*, f. 48^r, n. 24: «Consequenter, ibi, «Cum autem» (429b 5-6), declarat quomodo intellectus possibilis egreditur de potentia accidentali ad actum (...); cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 2, p. 208: «Postquam Philosophus determinavit de intellectu possibili qui est in potentia ad intelligibilia, hic ostendit quomodo in actum reducat. Et primo ostendit quomodo intellectus aliquando fit in actu; secundo ostendit quid sit proprium obiectum eius respectu cuius fit in actu, ibi: *Quoniam autem aliud est magnitudo* (429b 10)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429b 5-10, p. 446: «Cum autem hic unaqueque sciat, sciens dicitur secundum actum. Hoc autem accidit cum possit operare per se ipsum. Est quidem et tunc similiter potentia quodam modo, non tamen similiter est et ante addiscere aut invenire; et ipse autem se ipsum aliquando potest intelligere»; cf. *Translatio nova*, p. 208.

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 510: «Quia autem iam dictum est quod intellectus est potentia susceptiva specierum intelligibilium etc., posset aliquis credere quod omnia intelligibilia indifferentem et aequaliter recipientur ab intellectu. propterea hic intendit ostendere quod hoc non est verum, sed quod differentem intelligit intellectus quedam intelligibilia quam alia»; cf. ADAMO, *In De An.*, f. 48^r, n. 25: «Quoniam autem illud» (429b 10). Hic determinat quomodo intellectus existens in actu diversimode intelligat, declarans quod modo alio et alio, et determinat quis est ille modus»; cf. ANONYMI, *Lectura*, III, 1, p. 452: «Determinat quomodo intellectus diversimode intelligat huiusmodi intelligibilia»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429b 10-13, p. 446: «Quoniam autem aliud est magnitudo et magnitudinis esse, et aqua et aque esse, et sic in alteris multis, set non in omnibus: in quibusdam enim idem est, ut caro et carnis esse. Aut igitur alio, aut aliter se habenti, discernit».

invece enucleando le diverse modalità in cui *l'intellectus* intende le *quiditates* delle *res* a seconda del loro grado di *separatio* dalla *materia* (429b 21-22)¹. In questo senso, l'Anonimo di Bazán prende esplicitamente posizione contro i *quidam* che abbracciano l'interpretazione averroiana:

Et nota quod quidam continuant partem istam dicentes aliter quod superius Aristotiles assignat differentiam sensus ad intellectum, hic assignat differentiam intellectus ad ymaginationem, dicentes quod intellectus apprehendit illud in quo differt esse et id quod est, ymaginatio illud in quo non differt esse et id quod est, ut patebit in sententia. Nobis tamen melius videtur quod (...): in praecedenti parte Aristotiles determinavit de intellectu possibile in se, ostendens ipsum esse impassibile, (...) hic vero manifestat quod intellectus possibilis se habet in potentia ad res mathematicas et naturales².

Questi *quidam* continuano le linee 429b 10-22 con le linee 429a 29-429b 5, dicendo che, avendo assegnato la differenza tra il *sensus* e *l'intellectus*, Aristotele deve ora assegnare la differenza tra *l'intellectus* e *l'ymaginatio*, che consiste nella capacità dell'*intellectus* di apprendere ciò in cui *l'esse* e *l'id quod est* differiscono. In effetti, questa funzione è preclusa all'*ymaginatio*, che non può conoscere se non ciò in cui *l'esse* e *l'id quod est* si identificano, come risulterà dalla *sententia*³. Ma il *magister* non è d'accordo. Preferisce concepire la parte precedente come quella in cui Aristotele ha determinato la *natura* dell'*intellectus possibilis* 'in sé', evidenziando che è *impassibilis*, e di conseguenza le linee 429b 10-22 come quelle in cui *l'auctor* passa a trattare dell'*intellectus possibilis* in quanto è 'in potenza alle *res* esterne', e cioè le *res mathematicae* e le *res naturales*.

Analogamente ai *magistri artium*, Tommaso non sembra voler seguire l'interpretazione del *textus* di Averroè. A suo avviso, il principale intento di Aristotele, in prossimità delle linee 429b 10-

¹ AVERROÈ, *Commentarium*, III, 9, p. 421, 9-18: «Cum complevit demonstrationem de notificatione substantie intellectus materialis, et dedit differentiam inter ipsam et substantiam sentientis materialis, *inceptit dare etiam differentiam inter intellectum in actu et ymaginationem in actu. Existimatur enim quod ymaginatio ipsa est intellectus, et precipue cum dicimus quod proportio eius ad intellectum est sicut proportio sensibilis ad sensum, scilicet quia movet ipsum*, et existimatur quod motor et motum debent esse eiusdem speciei»; cf. tuttavia ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429b 20-22, p. 446: «Altero itaque, aut aliter se habenti, iudicat. Omino ergo, sicut separabiles res a materia, sic et que circa intellectum sunt»; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 514: «Consequenter autem recitat diversitatem animae ipsius in intelligendo diversa intelligibilia praedicta, ut ex hoc inferat conclusionem quam principaliter intendit (...). Unde anima iudicat illa duo genera intelligibilium intellectu eodem aliter se habenti. Ergo universaliter sicut res sunt separabiles a materia, sic et sunt plus vel minus intelligibiles. Et haec est conclusio quam intendit hic».

² ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 402, 1-12.

³ Cf. in particolare AVERROÈ, *Commentarium*, III, 9, p. 422, 47-50: «Et ista est dispositio intellectus in comprehendendo alietatem que est inter formam et individuum; comprehendit enim formam per se, et comprehendit individuum mediante sensu».

22, è quello di determinare l'*obiectum* dell'*intellectus*¹. Questa *intentio* è comprensibile, perché immediatamente prima, alle linee 429b 5-10, il Filosofo aveva chiarito in che modo l'*intellectus possibilis* viene tradotto in atto dagli *intelligibilia*, e cioè in *potentia primo modo* e in *potentia secundo modo* (cf. *supra*, 2p)². Dunque, anche se Bernardo Bazán ha rintracciato alcuni versi della *sententia*, in cui l'Aquinate sembra voler enfatizzare la differenza esistente tra il modo di conoscere dell'*intellectus* e quello della *ymaginatio*, non è possibile ridurre la sua comprensione delle linee 429b 10-22 all'interpretazione averroiana³. Al contrario, la sua comprensione del *textus* si differenzia significativamente non solo da quella dell'Andaluso, ma anche da quella dei *magistri*. Infatti, l'obiettivo di Aristotele è quello di determinare l'*obiectum proprium* dell'*intellectus* alternativamente ai Platonici, che avevano concepito le *quiditates* delle *res*, e cioè l'*obiectum* dell'*intellectus*, come *separatae* dalle *res sensibiles*. Per il Filosofo, rivendica invece l'Aquinate, le *quiditates* delle *res* non sono *separatae* dalle *res sensibiles* e della *materia*⁴. Per questo, in ultima analisi, l'*intellectus* deve essere in grado di conoscere il suo *obiectum*, astraendolo dalla *materia*, sia nel caso delle *res mathematicae*, che Platone aveva posto come delle realtà intermedie, sia nel caso delle *res naturales*, le cui *quiditates* costituivano il *mundus delle ydeae*.

Si tratta di un'interpretazione caratteristica di Tommaso, presente in altre opere. Per spiegare la conoscenza attuale degli *intelligibilia*, avendo sostenuto che le *naturae* delle *res sensibiles* non

¹ TOMMASO, *Sententia*, III, 2, p. 208: «Postquam Philosophus determinavit de intellectu possibili qui est in potentia ad intelligibilia, hic ostendit quomodo in actum reducatur. Et primo ostendit quomodo intellectus aliquando fit in actu; secundo ostendit quid sit proprium obiectum eius respectu cuius fit in actu (...)»; cf. *ibid.*, p. 209: «Deinde cum dicit: Quoniam autem aliud est magnitudo, ostendit Philosophus quid sit obiectum intellectus»; cf. *ibid.*, p. 212: «Apparet autem ex hoc quod Philosophus dicit quod proprium obiectum intellectus est quiditas rei (...)».

² In dettaglio, sulla base di questa interpretazione, Tommaso, in modo paragonabile ad Alberto, refuta l'*opinio* di Avicenna, che aveva concepito l'*intellectus possibilis* come puramente in potenza, e incapace di *intelligere* in atto, senza l'intervento dell'intelletto agente separato (*Dator formarum*); cf. ID., *Sententia* cit., p. 209: «Manifestum est autem ex hoc quod hic dicitur falsam esse opinionem Avicenne quam habet de speciebus intelligibilis, et contra opinionem Aristotilis. Ponit enim Avicenna quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili nec sunt in eo nisi quando actu intelligit; set oportet (...), quod quodocunque intelligit actu quod convertat se ad intelligenciam separatam agentem, a qua effluunt in intellectum possibilem intelligibiles species (...), cum autem habet *habitus sciencie*, sunt species in intellectu *medio modo* inter *potenciam puram* et *actum purum*»; cf. anche ALBERTO, *De anima*, III, 2, 8, p. 188: «Sententia enim eorum est intellectum numquam esse in actu nec ante scientiam nec post, nisi sit phantasma movens».

³ Si veda l'apparato delle fonti della *Sententia* dell'Anonymus Boldey; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 402, alla nota 2-3, dove Bazán aggiunge un «cf. etiam» con cui rimanda alla *Sententia* dell'Aquinate.

⁴ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., pp. 212-213: «Philosophus dicit hic quod proprium obiectum intellectus est quiditas rei, que non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde id quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens, ut Platonici posuerunt, sed aliquid in rebus sensibilibus existens, licet intellectus apprehendat alio modo quiditates rerum quam sint in rebus sensibilibus (...)».

sussistono *separatae*, ma soltanto nella realtà, Aristotele ha dovuto implementare un *intellectus* capace di astrarre le loro *naturae* dalla *materia* individuale¹. Dal punto di vista della dottrina del Filosofo, è allora questo l'*obiectum proprium* dell'*intellectus*, la *quiditas* delle *res*, e cioè non in quanto sussiste *separata*, ma in quanto è legittimamente astratta dall'*intellectus*, che si serve delle sue *abstractiones*, le *species intelligibiles*, per conoscerla in atto.

Nessun altro interprete, nel nostro campione di testimoni, ha articolato in questo modo la comprensione delle linee 429b 10-22, neanche Alberto Magno, che in generale dimostra più volte l'utilità di spiegare la *sententia* aristotelica per contrapposizione ai *dicta* di Platone e dei platonici². Dunque, la *divisio textus* tommasiana è unica, e questo si riflette anche nella suddivisione delle sue *partes*, che 'non' è prospettata dall'interprete, se non brevemente, all'inizio o nel corso della stessa *sententia*. Viceversa, i *magistri artium* offrono una suddivisione di carattere analitico. Infatti, per Riccardo Rufo, questa parte, in cui, come detto, il Filosofo vorrebbe evidenziare che l'*intellectus* conosce differentemente i diversi *intelligibilia*, si divide in due: una prima *pars*, in cui dimostra che l'*intellectus* deve intendere in modi differenti i diversi *intelligibilia*; e una seconda, in cui determina specificamente la modalità in cui l'*intellectus* li conosce, all'altezza del capoverso 429b 16³. A queste due parti si aggiungono un'integrazione incidentale, all'inizio del capoverso 429b 18, in cui Aristotele vorrebbe dimostrare che non solo le *res naturales*, ma anche le *res mathematicae* non possono essere senza la *materia*; e infine, una terza *pars*, o meglio una *pars* conclusiva, in cui l'*auctor*, all'altezza del

¹ È interessante notare che l'interpretazione dell'Aquinata viene ripetuta proprio nelle opere redatte negli stessi anni della *Sententia libri de anima* (1267-68 ca.), specialmente nella *De spiritualibus creaturis*, dove la riprende identica per due volte; cf. ID., *Quaestio de spiritualibus creaturis* cit., sol., art. 9: «Sensus autem qui est in potentia reducitur in actum per sensibilia actu, quae sunt extra animam: unde non est necesse ponere sensum agentem; et similiter non esset necesse ponere intellectum agentem si universalialia, quae sunt intelligibilia actu, per se subsistunt extra animam, sicut posuit Plato. Sed quia Aristoteles posuit ea non subsistere nisi in sensibilibus, quae non sunt intelligibilia actu, necesse habuit ponere aliquam virtutem quae faceret intelligibilia in potentia esse intelligibilia actu, abstrahendo species rerum a materia et condicionibus individuantes: et haec virtus vocatur intellectus agens»; cf. *ibid.*, sol., art. 10: «Sicut prius dictum fuit, necesse est ponere intellectum agentem Aristoteli, quia non ponebat naturas rerum sensibilibus per se subsistere absque materia ut sint intelligibilia actu...»; cf. ID., *Sententia libri De anima*, III, 4, p. 219, 54-63.

² Cf. ALBERTO, *De anima*, III, 2, 16, pp. 199-201.

³ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 510: «Et dividitur hec pars in duas, in quarum prima ostendit quod differenter intelligit anima quaedam intelligibilia quam alia. In secunda determinat quomodo differenter, scilicet ibi: «Alio autem, aut etiam separato (429b 16)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429b 16-22, p. 446: «Alio autem, aut separato. Aut sicut circumflexa se habet ad se ipsam cum extensa sit, carnis esse discernit, iterum autem in hiis que abstractione sunt, sicut rectum. Sic non simum: cum continuo est quod enim aliquid erat esse, sicut aliud est rectum, et recti esse aliud. Sic enim dualitas»; cf. ID., *Sententia*, p. 513: «Hoc habito (...), incidenter subiungit quod sicut simum non potest abstrahi a materia naturali, similiter rectum non potest separari a materia intelligibili (...)».

capoverso 429b 20, inferisce la *conclusio* che aveva principalmente inteso, e cioè che il diverso modo di conoscere gli *intelligibilia* dell'*intellectus* deriva dal diverso grado di *separabilitas* dalla *materia* delle *res*. La stessa suddivisione, senza modifiche, si incontra in Adamo di Buckfield¹. Secondo l'Anonimo di Bazán, invece, il *textus* si divide in due parti, la *pars principalis*, in cui il Filosofo vuole evidenziare che l'*intellectus* è in potenza alle *res mathematicae* e alle *res naturales*, e in una seconda, corrispondente alla conclusiva di Riccardo, in cui riepiloga le cose dette. La prima parte si divide ancora in due parti, nella prima delle quali l'*auctor* chiarisce che l'*intellectus possibilis* si trova in potenza ai *subiecta naturalia* e ai *subiecta mathematica*, che si diversificano nel loro grado di *separatio* dalla *materia*, mentre nella seconda evidenzia che il *subiectum mathematicum* e il *subiectum naturalis* si devono conoscere o mediante una *diversa potentia*, o mediante la stessa *potentia* aventesi in una diversa modalità, parte che si colloca in prossimità delle linee 429a 13-16².

In conclusione, sembrerebbe probabile che l'Aquinate, preso dal compito di spiegare la reale *sententia* del Filosofo, abbia tralasciato la *divisio textus*, cimentandosi in un 'corpo a corpo' con la *littera*, che viene affrontata, come vedremo, attraverso l'impiego di diversi passaggi del settimo libro della *Metaphysica*, e in una prospettiva che, in ultima analisi, è quella di un'esegesi eminentemente dottrinale. Del resto, al termine della *sententia*, in cui Tommaso riprenderà il tema Platonico con cui si apre la spiegazione, non dimenticherà di refutare, pervenuto alla determinazione dell'*obiectum proprium* dell'*intellectus*, la dottrina dell'*unitas* dell'*intellectus* di Averroè.

(*Sent.* 428b 10). Le *sententiae* dei primi *magistri artium* si limitano a parafrasare le linee 429b 10-13 della *Vetus*³, per dimostrare che l'intento del Filosofo è fondamentalmente quello di definire un problema⁴, e cioè in che modo l'*intellectus* conosce le diverse *res*, se per mezzo di diverse *virtutes* o per mezzo di una sola *virtus* aventesi in modi diversi. Ora, nel porre il problema, Aristotele parte immediatamente con l'evidenziazione della diversità delle *res* conosciute dalla facoltà cognitiva

¹ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 514; cf. anche ADAMO, *In De An.*, f. 49, nn. 25-30: «Concludit ex dictis quod sicut diversimode se habent in re, sic diversimode intelligitur»; cf. stessa *divisio* nell'Anonimo di Gauthier; cf. ANONYMI, *Lectura*, III, 1, pp. 451-453.

² Cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, pp. 402-403.

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 429b 10-13, p. 446: «Quoniam autem aliud est magnitudo et magnitudinis esse, et aqua et aque esse, et sic in alteris multis, set non in omnibus: in quibusdam enim idem est, ut caro et carnis esse. Aut igitur alio, aut aliter se habenti, discernit».

⁴ In questo senso, le *sententiae* più chiare a un lettore contemporaneo mi sembrano quelle di Adamo di Buckfield e dell'Anonimo di Gauthier; cf. ADAMO, *In De An.*, ff. 48^v-49^r, n. 26: «Cum quedam res differant consideratae in se et in esse actuali, ut res mathematicae (...); immo quedam res naturales non differunt consideratae in se et in esse actuali (...) - cum ita sit, aut oportet discernere et iudicare de illis rebus diversis virtute animae [alia et alia, aut eadem virtute animae] diversimode se habente (...)»; cf. Anonymi, *Lectura* cit., p. 451.

dell'anima, fornendo alcuni *exempla*, quello della *magnitudo*, dell'*aqua* e della *caro*, utili, se non essenziali e di vitale importanza, alla chiarezza delle *sententiae* dei *magistri*.

Magnitudo considerata secundum suam essentiam et esse actuale magnitudinis (sive magnitudinis considerata secundum suum actum existendi) alterum est. Et similiter aqua considerata secundum sui essentiam et considerata secundum actum existendi est alterum, et ita de huiusmodi aliis. *Sed caro secundum sui essentiam considerata et considerata secundum suum actum existendi non differt*. Ergo anima aut diversis virtutibus aut (...) eadem virtute intellectiva differenter se habente in intelligendo, haec duo genera intelligibilium diiudicat¹.

Secondo Riccardo dunque ci sono alcune *res* che differiscono considerate *in se*, vale a dire nella loro *essentia*, e nel loro *esse actuale*, ossia nel loro reale «actum existendi», e alcune *res* che 'non' differiscono considerate secondo la loro *essentia* e secondo il loro *esse actuale*. In effetti, la *magnitudo* considerata nella sua *essentia* non include né la *materia* né le *conditiones materiales* sotto cui invece si presenta considerata secondo il suo *esse actuale*, in cui non esiste se non nella *materia*. Viceversa, la *caro* considerata sia *in se*, e secondo la sua *essentia*, sia secondo il suo *esse actuale*, si presenta come inseparabile dalla *materia* e dalle sue *conditiones materiales*. Siccome dunque le *res* presentano questa fondamentale *diversitas*, è opportuno o che siano conosciute da diverse *virtutes*, vale a dire l'*intellectus* e il *sensus* che, come detto nelle precedenti occorrenze (cf. *supra*, 2p), conosce le *res* in quanto sottostanno alle *conditiones materiales*, o mediante la «eadem virtute», che tuttavia si ha «differenter in intelligendo». Per il Filosofo cornico, quest'ultima soluzione è quella con cui Aristotele vuole definire il problema, perché gli *exempla* considerati sono degli *exempla* riferibili a due *genera* di *intelligibilia* («haec duo genera intelligibilium diiudicat»): un avviso, quest'ultimo, che si poteva in parte reperire già nel *Commentarium* averroiano².

D'altra parte, per Averroè, l'*individuum* e la *intentio* per la quale questo *individuum* è un *ens*, e cioè la sua *quiditas* e la sua *forma*, sono sempre un'altra cosa nelle *res compositae* di *materia* e *forma*, come la *magnitudo* e l'*aqua*, mentre soltanto nelle *res simplices* e non *compositae* possono coincidere³. Di conseguenza, con l'*exemplum* della *caro* Aristotele sta significando che 'soltanto' in alcune cose, assolutamente astratte, e del tutto assolate dalle *materia*, come conferma la *translatio* di

¹ RICCARDO, *Sententia* cit., p. 510, 785-792.

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 9, p. 422, 35-40.

³ Cf. *ibid.*, p. 421: «Et incepit dicere: *Et quia magnitudo est aliquid*, etc. Idest, et quia hoc individuum est aliquid, et intentio per quam hoc individuum est ens, scilicet quiditas et forma eius, est aliud (...). Deinde dixit_ *et sic in multis aliis*. Idest, et hoc accidit similiter in multis rebus, scilicet in omnibus compositis ex materia et forma. cf. *Translatio Michaeli Scoti*, 429b 10-12, p. 421: «Et quia magnitudo est aliquid et esse magnitudinis aliud, et aqua est aliquid et esse aque aliud, et sic in multis aliis (sed non in omnibus; in quibusdam enim esse carnis idem est cum carne)».

Michele Scoto, l'*individuum* e la *quiditas* coincidono, e non certo nelle *compositae*, come leggono invece Riccardo e gli altri *magistri artium*.

Et dixit: *sed non in omnibus ad excipiendum res abstractas, et universaliter res simplices non compositas. Deinde dixit: in quibusdam enim esse carnis idem est cum carne. Idest, et causa propter quam hee due intentiones non inveniuntur in omnibus entibus est quod quiditas et essentia in entibus simplicibus est idem, ita, v. g., quod esse carnis idem est cum carne quia intentio carnis non est in materia*¹.

L'*exemplum* della *caro* è quindi assunto da Aristotele non per significare la *caro* in senso proprio, ma le «res simplices non compositas», e ancora gli *entia* in cui la *quiditas* e l'*essentia*, vale a dire l'*individuum* e la *intentio* per cui è, ed è ciò che è, sono la stessa cosa. Ne consegue, diversamente da come spiega invece dopo di lui Riccardo, che non è perché nella *caro*, e dunque nelle *res naturales*, l'*essentia* e l'*esse actuale* sono la stessa cosa, che allora l'*intellectus* deve comprendere o mediante un'altra *virtus*, o mediante sé aventesi in un'altra modalità. Beninteso, è perché negli *entia composita* si presenta sempre un «duplex esse», e cioè l'*individuum* e la sua *forma*, che l'*intellectus* deve conoscere o mediante un'altra *virtus*, o mediante *se* aventesi in un altro modo².

Questa è la fondamentale differenza esistente tra la lettura dei *magistri* e quella di Averroè. Se però in molti casi, come è stato osservato, i *magistri* risultano docili di fronte alle interpretazioni del Commentatore, in questo invece continuano dritti per la loro strada, in particolare l'Anonimo di Bazán³. Infatti, per questo indipendentissimo *magister*, Aristotele è preoccupato soltanto di una cosa: evidenziare che l'*intellectus* si trova in potenza sostanzialmente a due sole entità, le *res mathematicae* e le *res naturales*. Punto. Non ci sono *entia simplicia* e astratti dalla *materia*, come vorrebbe l'Andaluso. E la conferma non gli viene da sé, ma dalla *Metaphysica*, che attesta, ad avviso dell'Anonimo, la bontà della lezione che vuole che nei *subiecta mathematica* differiscano l'*esse* e l'*id quod est*, mentre nei *subiecta naturalia* 'non' differiscano, ma viceversa siano una sola cosa.

¹ *Ibid.*, pp. 421-422, 25-32; cf. anche la tr. inglese; cf. ID., *Long Commentary* cit., III, 9, p. 336, alla nota 138.

² Cf. *ibid.*, p. 422, 35-40: «Et dixit: *necesse est ut experimententur*, etc. Idest, et cum fuerit declaratum quod entia sensibilia dividuntur in duplex esse, scilicet in hoc singulare et suam formam, necesse est ut virtus experimentativa, idest comprehensiva, comprehendat ea aut per duas virtutes, aut per unam sed duabus dispositionibus diversis».

³ L'interpretazione complessiva dell'Anonimo è molto attuale, perché, lungi dall'essere interessato a strane elucubrazioni metafisiche, per lui è di essenziale importanza mettere in luce la portata epistemologica della *littera* di Aristotele; cf. BAZÁN, *Introduction* cit., [pp. 89*-100*], p. 93*: «L'interpretation qu'il donne de la *littera* d'Aristote ne semble pas indiquer qu'il est préoccupé par la connaissance des réalités séparées de la matière *par nature* (...), mais plutôt par la connaissance des objets séparables de la matière *par abstraction*, tant au niveau des sciences naturelles que des mathématiques».

Differt enim magnitudo et esse magnitudinis, et hoc est quia esse magnitudinis est in materia, magnitudo tamen secundum id quod est potest abstrahi a materia (...). In quibusdam autem non differt esse et id quod est, ut in carne: et hoc est quia totum esse carnis est in materia et a materia, unde caro secundum suum esse et secundum id quod est, est in materia et a materia est (...), dubitatio est utrum intellectus possibilis sit in potentia ad omnes istas res. Et *nota* quod (...) in VI Methaphisice dicit quod in rebus naturalibus non differt esse et id quod est (...)¹.

Infatti, sottolinea il *magister*, la *magnitudo* e l'*esse* della *magnitudo* differiscono, perché l'*esse* della *magnitudo* è nella *materia*, e tuttavia la *magnitudo* secondo il suo *id quod est* si può astrarre dalla *materia*. Viceversa, tutto l'*esse* della *caro* è nella *materia*, sia rispetto al suo *esse actuale* sia secondo il suo *quod quid est*. Di conseguenza, la *dubitatio* aristotelica è, se l'*intellectus possibilis* possa essere in potenza a tutte queste cose, e cioè alle *mathematicae*, in cui differiscono l'*esse* e l'*id quod est*, e alle *naturales*, in cui non differiscono, come attesta il sesto libro della *Metaphysica*.

Ora, il riferimento, come osserva Bernardo Bazán², non è in verità al sesto libro, se non *ad sensum*, perché l'unico luogo in cui Aristotele afferma chiaramente che qualcosa è identico al suo *quod quid est* è quando parla della differenza tra la predicazione *per se* del discorso definitorio e della predicazione *per accidens* degli *accidentia* nel settimo libro della *Metaphysica*, criticando i sostenitori della dottrina delle *formae*. In effetti, in accordo alla *translatio* di Michele Scoto, e al *Commentarium* di Averroè, se ci sono le *formae*, come dicono i platonizzanti, è necessario che gli *individua* e le loro *substantiae*, che vengono loro predicate mediante la *definitio*, non siano la stessa cosa, dal momento che le *formae separatae*, in quanto tali, non potranno dirsi dei *subiecta*. Altrimenti, sarebbero generabili e corruttibili. Il che è assurdo, se i platonici sostengono che le *formae* sono *separatae* dai *sensibilia*, proprio perché, a differenza loro, sono ingenerabili e incorruttibili.

Et formae si sint, sicut dicunt quidam, tunc subiectum non erit substantia. Quoniam necesse est, ut illae substantiae non sint de subiecto, et si non sint modo communicationis. Ex hoc igitur sermone quodlibet et quid, est per essentiam idem, et non modo accidentali. Et quod scientia cuiuslibet rei est ista, scilicet scire quid est per essentiam. Per hanc igitur positionem necesse est ut ambo sint idem. Que autem dicuntur per accidens ut musicum, aut album, quia significant duo, ideo non est necessarium dicere quod sint idem per essentiam³.

Da questo ragionamento, secondo l'*Aristoteles* di Michele Scoto, risulta che «quodlibet et quid, est per essentiam idem, et non modo accidentali». Del resto, la *scientia* si basa proprio su questo assioma fondamentale, e cioè che la *res* e il suo *quod quid est* siano la medesima cosa, e non *per accidens*, ma

¹ ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 404, 48-63.

² Cf. BAZÁN, *Introduction* cit., p. 90*.

³ ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti* cit., VII, 6, 1031b 15-23, f. 170^r, HI.

per se. Altrimenti, si avrebbe una scienza sofistica. Dunque, se dev'esserci una scienza non sofistica della realtà, è necessario che «ambo», cioè l'*homo* e il suo *quod quid est*, siano la medesima cosa, mentre tutto ciò che si predica *per accidens* delle *res*, come *musicus*, *albus*, significa sempre due cose distinte, perché il predicato non inerisce per essenza al *subiectum*. E se i sofisti hanno qualcosa da ridire, prosegue Aristotele, confutiamo anche loro¹. Infatti, Socrate e l'*essentia* di Socrate sono lo stesso, perché non c'è differenza tra le due cose: proprio ciò che è Socrate, è uomo.

E allora, *res* e *id quod est* sono la medesima cosa secondo questa *auctoritas*, e l'Anonimo di Bazán potrebbe essere così persuaso, che la sua lettura sia quella corretta. Nelle *res naturales*, che sono quelle di cui dobbiamo avere scienza, e una scienza non sofistica, *esse* e *id quod est* sono lo stesso. Tuttavia, non sono soltanto le linee 1031b 19-20, quelle in cui l'Anonimo può aver trovato una conferma. Potrebbero essere, ragionevolmente, anche le linee 1036b 23-30, in cui Aristotele afferma che le *res mathematicae* non necessitano della *materia* nella loro *diffinitio*, come il cerchio di bronzo, che non necessita del bronzo, per essere conosciuto in quanto cerchio, a differenza dell'*homo*, che non si può conoscere che con il *corpus* e con la *materia*². In ogni caso, a prescindere da quale *auctoritas* della *Metaphysica* abbia in mente il *magister*, è evidente che l'approccio esegetico con cui intende spiegare la *sententia* aristotelica è verosimilmente *ex homero*, cioè mediante un passaggio più chiaro dei *libri* del *corpus aristotelicum*.

(Not.54). Ora, l'Aquinate sembra comportarsi in maniera simile, richiamandosi al settimo libro della *Metaphysica*. Ciononostante, mentre i *magistri* si erano sforzati di evidenziare che, nelle *res naturales*, la *res* e il *quod quid est* si identificano, a differenza delle *res mathematicae*, e dunque che il problema di Aristotele è che l'*intellectus possibilis* deve essere in grado di ricevere questi *intelligibilia* differenti, Tommaso sembra pensarla diversamente. Per lui, - a prescindere da se stia o no prendendo realmente posizione contro i *magistri* -, l'interpretazione che abbiamo incontrato in Averroè è indiscutibile³. In effetti, non è possibile, per Aristotele, che l'*individuum* e il suo *quod quid*

¹ Cf. ID., *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti*, VII, 6, 1032a 5-10, 170, EM: «Manifestum est igitur, quod in rebus primis, quae dicuntur per se, etiam essentia cuiuslibet rerum singularium, et quodlibet singulare sunt idem, et unum. Et manifestum est, quod redargutio sophistarum dissolvitur hac solutione, et quod Socrates et essentia Socratis sunt idem. Non enim est differentia inter ea, neque ex illo, quod est rectum quaeri ab aliquo, nec ex illo, cuius dissolutio est difficilis».

² Si veda in particolare la confutazione di *Socrates minor*; cf. *ibid.*, VII, 11, 1036b 23-30, f. 190, LM: «Et ideo ideae, quas Socrates minor est assuetus dicere in animalibus non est bonum. Procedit enim a veritate, et existimatur quasi esset possibile ut homo sit sine alio, sicut circulus sine cupro. Et hoc non est simile. Rectum est enim ut animal sit aliquod habens sensum, et non est sine motu: et ideo non est sine partibus (...)».

³ Cf. TOMMASO, *De ente et essentia* cit., 2, in *Opera omnia*, Ed. Leonina, pp. 370-373; cf. anche ID., *In Methaphysicam* cit., VII, 11, n. 35: «Unde nulla res naturae si materiam habeat, est ipsum quod quid est, sed est habens illud. Sicut Socrates non est humanitas, sed est humanitatem habens».

est coincidano. Socrate, come ripete spesso l'Aquinate, non è la sua *humanitas*. Un'interpretazione diversa andrebbe dunque contro tutto ciò che Tommaso ha sempre sostenuto nel corso della sua carriera di sapiente. In tutte le cose in cui c'è la *materia*, un conto è la *res* e un conto il suo *quod quid est*, un conto l'*individuum* e un conto la sua *species*. Di conseguenza, *De hebdomadibus* di Boezio, come ipotizza verosimilmente Bernardo Bazán, o meno, l'Aquinate semplicemente non può concepire che in accordo a una concezione averroiana la *littera* del Filosofo. Inoltre, che il suo referente siano effettivamente i *magistri artium* sembrerebbe difficile stabilirlo. Tommaso vuole dare una lettura molto più ampia della loro, e molto più comprensiva, che non riguarda specificamente questo punto. Essere, o non essere, non è il dilemma. Piuttosto, il Filosofo vuole stabilire quale sia l'*obiectum* dell'*intellectus* contro Platone e i platonici. Quello che gli interessa evidenziare è allora che esiste un *intellectus* in grado di conoscere le *quiditates* delle *res* per come sono nella realtà delle cose, e cioè nel *mundus sensibilis*, e non in un separato, e distante, *mundus intelligibilis*.

Ad cuius evidenciam *sciendum* est quod Philosophus in VII Metaphisice inquit utrum quod quid est, id est quiditas vel essencia rei quam significat diffinitio, si idem quod res; et quia Plato ponebat quiditates rerum esse separatas a singularibus, quas dicebat ydeas vel species, ideo ostendit quod quiditates rebus non sunt aliud a rebus nisi per accidens, utputa non est idem quiditas hominis albi et homo albus (...)¹.

Per affermare la sua lezione, Tommaso si riferisce inizialmente alle linee 1031b 18-30 del settimo libro della *Metaphysica*. In effetti, queste linee sono state già analizzate, sotto un certo punto di vista. Contro i sostenitori della dottrina delle *ydeae*, nella *translatio* di Michele Scoto, Aristotele argomentava che, se le *formae* sono *separatae*, non si potranno *eo ipso* predicare dei *sensibilia*, o meglio, dei *subiecta* di cui si predicano essenzialmente, dal momento che così sarebbero generabili e corruttibili, e non sarebbero più *formae separatae*. Se dunque dev'essere possibile una *scientia* della realtà, delle due l'una: o eliminiamo queste *formae*, e ci teniamo la *scientia*, o eliminiamo la *scientia*, e ci teniamo le *formae*. Ora, per il Filosofo, la scelta non sembra essere stata difficile. Eliminiamo le *formae*, e ci teniamo una *scientia* non sofistica della realtà, per cui delle *res* si predica il *quod quid est*, e anzi le *res* sono identiche con il loro *quod quid est*, mentre sono diverse soltanto quando vengono loro predicati gli *accidentia*². L'interpretazione del *Commentarium* alla *Metaphysica* di Averroè, che il linguaggio dell'Aquinate rivela essere qui la fonte, non lascia spazio a dubbi.

¹ ID., *Sententia*, p. 209, 63-71.

² Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti* cit., VII, 6, 1031b 15-23, f. 170^r, HM.

Deinde dixit: *Quae autem dicuntur per accidens*, etc. Idest, illa autem quae dicuntur per accidens, verbi gratia homo albus (...), quia iste sermo significat duas naturas diversas (...), ideo sermo compositus ex eis non est idem: et ideo non habent unam communem definitionem (...). Idest, illud enim cui accidit albedo, est aliud ab albedine (...): et secundum quod natura eius non est natura subiecti, non est idem¹.

Infatti, i predicati che si dicono *per accidens* dei *subiecta*, per esempio *homo albus*, costituiscono un *sermo* che non significa una sola natura, ma «duas naturas diversas», chiarisce l'Andaluso. Infatti, ciò a cui capita la *albedo* è «aliud ab albedine», ossia, come ripete anche Tommaso, mentre la *quiditas* di «hominis albi» non contiene in sé, se non ciò che appartiene alla «species hominis», *homo albus* ha qualcosa in sé, che è al di là della *species humana*². In tal modo, Aristotele riesce a tenere insieme ciò che Platone aveva separato, e cioè la *quiditas* e la *res*.

D'altra parte, che la *res* abbia qualcosa in sé che va al di là della semplice *species*, prosegue l'Aquinate, è una condizione costitutiva di tutte le *res* che hanno la *forma* nella *materia*. In effetti, la *materia* è il *principium individuationis* della *forma*, che determina, attraverso i *principia individuancia* e gli *accidencia*, la differenza numerica degli *individua* sotto una medesima *species*.

Et ideo contigit sub una specie inveniri plura individua que, licet non differant in natura speciei, differunt tamen secundum principia individuancia; et propter hoc in omnibus habentibus formam in materia non est omnino idem res et quod quid est eius: Sortes enim non est sua humanitas. In hiis vero que non habent formam in materia set sunt forme simplices, nichil potest esse preter essenciam speciei, quia ipsa forma est tota essencia, et ideo in talibus non possunt esse plura individua unius speciei nec potest in eis differre res et quod quid est³.

Di conseguenza, nelle *res* che hanno la *forma* nella *materia* accade sempre di trovare più *individua* che, sebbene non differiscono nella *natura* della *species*, tuttavia differiscono numericamente, in ragione dei *principia individuancia* trasmessi loro dalla *materia*. In tal modo, in tutte queste, la *res* e il suo *quod quid est* non possono essere identiche, perché gli *individua* necessariamente hanno la *species*, ma senza poter essere la *species*. «Sortes», chiarisce dunque lapidariamente Tommaso, «non

¹ AVERROÈ, *Commentarium magnum in Metaphysicam*, VII, cap. 5, f. 171, CD; cf. *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti* cit., f. 170: «Quae autem dicuntur per accidens ut musicum, aut album, quia significant duo, ideo non est necessarium dicere quod sint idem per essenciam».

² TOMMASO, *Sententia* cit., p. 209: «(...) quia quiditas hominis albi non continet in se nisi quod pertinet ad speciem hominis, sed quod dico homo albus habet aliquid in se preter id quod est de specie humana. Hoc autem contigit in omnibus habentibus formam in materia quod in eis est aliquid preter principia speciei: nam natura speciei individuatur per materiam, unde principia individuancia et accidentia individui sunt preter essenciam speciei (...)».

³ *Ibid.*, p. 209, 80-91.

est sua humanitas». Viceversa, se esistono delle *res* le cui *formae* non sono nella *materia*, ma sono del tutto *simplices*, in quelle, - e in quelle soltanto -, sarà possibile che l'*individuum* coincida con la sua *species*, perché la *forma*, non essendo individuata dai *principia* della *materia*, coinciderà con tutta la loro *essencia*, e dunque in queste *substantiae* non potranno differire la *res* e il *quod quid est*.

(*Paral.*). Lo scarto con le linee 1031b 18-30 del settimo libro della *Metaphysica* è evidente, perché l'Aquinate è passato ora a parafrasare quelle successive, ossia le linee 1036b 30-1037a 15, in cui Aristotele distingue, nelle *res mathematicae* e nelle *res naturales*, la *forma* e la *materia*, per poi alludere alle *substantiae simplices*, senza la *materia* e diverse dai *sensibilia*, di cui tratterà dopo¹. Si tratta di versi che Tommaso interpreterà nello stesso identico modo dopo gli anni 70' del Duecento, anche quando avrà a disposizione la *Nova* di Moerbeke, sulla base della quale, beninteso, l'esegesi non cambia². Al contrario, per lui si tratta di una dottrina fondamentale, che non può variare al mutare

¹ ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti* cit., VII, 11, 1036b 30-1037a 15, 191^r, AC: «In Mathematicis vero, quare non sunt definitiones partium definitionum, ut semicirculorum? Quia ista sunt insensibilia. Aut in hoc non est differentia. Ergo erit materia etiam quibusdam rebus non sensibilibus, et cuiuslibet, quod non est quid est per essentiam. Circuli vero universalis non erunt partes, particularium autem erunt istae partes, sicut dictum fuit prius. Materia enim alia sensibilis, alia intelligibilis. Manifestum est igitur, quod anima est prima substantia, corpus vero materia. Homo autem et animal, aut illud quod ex utroque, sicut totale. Socrates vero, et Remus, si fuerit et corpus et anima, est dupliciter. Quidam enim est sicut anima, et quidam sicut totum et congregatum. Et, si fuerit modo simplici, tunc ista anima, et illud corpus erit sicut universale, et particulare. Si autem aliqua substantia fuerit sine materia, aut inveniuntur substantiae aliae a sensibilibus, perscrutandum est postea». I corsivi sono miei.

² ID., *In Methaphysicam* cit., VII, 11, nn. 21-22: «In omni eo quod non est ipsa sua species, sed est aliquod individuum determinatum in specie, oportet esse aliquas partes materiae quae non sunt partes speciei. Socrates enim, quia non est ipsa sua humanitas, sed est habens humanitatem, ideo habet in se partes materiales quae non sunt partes speciei, sed quae sunt partes huius materiae individualis quae est individuationis principium, ut has carnes et haec ossa. Et similiter in hoc circulo sunt hae lineae quae non sunt partes speciei. Unde patet quod huiusmodi non sunt partes circuli qui est universalis, sed sunt partes singularium circulorum, sicut dictum est prius. Et propter hoc semicirculi non ponuntur in definitione circuli universalis, quia sunt partes singularium circulorum, et non universalis. Et hoc est verum tam in materia sensibili, quam in materia intelligibili. Utrouque enim modo invenitur materia, ut ex dictis patet. Si autem esset aliquod individuum quod esset ipsa sua species, sicut si Socrates esset ipsa sua humanitas, non essent in Socrate aliquae partes quae non essent partes humanitatis»; cf. anche ID., *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi* cit., VII, 11, 1036b 33- 1037a 14 (AL XXV/3.2), p. 154: «Circa mathematica autem, quare non sunt partes rationes rationum, ut circuli emikiclia? Non enim sunt sensibilia hec. Aut nil differt; erit enim materia quorundam et non sensibilium, et omnis quod non est quid erat esse et species eadem secundum se sed hoc aliquid. Circuli quidem igitur non erit eius qui universalis, singularium vero erunt partes hee, sicut dictum est prius. Est enim materia hec quidem sensibilis, hec autem intellectualis. Palam autem et quod anima quidem substantia prima, corpus autem materia; homo vero aut animal quod est ex utrisque ut universaliter. Socrates autem et Coriscus, si quidem anima, dupliciter: alii namque ut animam alii vero ut totum; si vero simpliciter anima hec et corpus hoc, ut quod quidem universale et singulare. Utrum autem est preter materia talium aliqua substantiarum alia...». I corsivi sono miei.

delle *translationes*. E, d'altra parte, le stesse *translationes* non sembrano di fatto resistere a questa sua interpretazione. Di conseguenza, è opportuno ritenere come verosimile che, sebbene l'esegesi dell'Aquinate sia di carattere confessionale, come suggerisce Bernardo Bazán¹, allo stesso tempo il modo di procedere rimanga *ex homero*, e attraverso l'impiego di una *translatio*, l'Arabo-latina di Michele Scoto, che non sembrerebbe dare torto all'esegeta, o comunque costituire una lettura possibile. Del resto, si deve considerare il peso dell'interpretazione averroiana proveniente dal *Commentarium in De anima*. Anche per Cordovano, infatti, Aristotele distingue l'*individuum* e la *forma* negli *entia composita*, mentre li fa coincidere nelle *res simplices*.

(Not.) Se dunque, diversamente da come hanno sostentuo i *magistri artium*, in tutte le *res compositae* di *forma* e di *materia*, la *res* e l'*id quod est* differiscono, non sarà possibile rinvenire nessuna identità di *res* e di *quiditas*, né nelle *res naturales*, come suggeriscono gli *exempla* dell'*homo* e di Socrate, addotti dall'Aquinate, né nelle *res mathematicae*, aspetto certamente più importante in un'ottica di critica della dottrina platonica, come quella proposta. Ne consegue, ragionevolmente, che Tommaso debba introdurre la distinzione aristotelica tra *materia sensibilis* e *materia intelligibilis*, impiegata dai *magistri artium*, per spiegare le linee 429b 18-20², molto prima, in modo tale da fugare, aristotelicamente, la possibilità che gli *entia mathematica* siano *substantiae* sprovviste di *materia*, assolutamente *simplices*, *separatae*, e dunque, in ultima analisi, quei principi metafisici a fondamento della realtà che spiegano, allo stesso tempo, la conoscenza e l'intelligenza della realtà.

Considerandum est etiam quod non solum naturalia habent speciem in materia, set etiam mathematica: est enim duplex materia, scilicet *sensibilis*, a qua abstrahunt mathematica et concernunt eam naturalia, et *intelligibilis*, quam etiam mathematica concernunt (...); sunt ergo quedam forme que requirunt materiam sub determinata dispositione sensibilium qualitatum, et huiusmodi sunt omnes forme naturales, et ideo naturalia concernunt materiam sensibilem; quedam vero forme sunt que non exigunt materiam sub determinata dispositione sensibilium qualitatum, tamen requirunt materiam sub quantitatem existentem, sicut triangulus (...)³.

L'introduzione della *materia intelligibilis* non è un'operazione isolata. Già Averroè dimostra di padroneggiarla, e anche i *magistri artium*, come Riccardo Rufo, Adamo di Buckfield e l'Anonimo di Bazán, dimostrano di conoscerla. Quella dell'Aquinate è soltanto un'interpretazione più approfondita,

¹ Cf. BAZÁN, *Introduction* cit., p. 90*.

² Si noti che l'Aquinate si riferisce quasi sicuramente alla *Translatio* di Michele Scoto; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 11, p. 425; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 513; cf. anche ADAMO, *In De An.* f. 49^r, n. 29; cf. ANONYMI, *Super II-III*, pp. 404-405; cf. anche ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti* cit., VII, 11, 1037a 1-5, 191^r, C: «Materia enim alia sensibilis, alia intelligibilis».

³ TOMMASO, *Sententia* cit., p. 210, 92-112.

e soprattutto studiata *ad hoc*, per eliminare qualsiasi dubbio sulla possibilità, come dice lui stesso, che le *res mathematicae* non condividano il 'destino' di *substantiae compositae* che caratterizza le *res naturales* («et propter hoc tam in naturalibus quam in mathematicis differt res et quod quid est»); e dunque, in ultima analisi, per escludere che le *res mathematicae* possano levarsi al di sopra dal *mundus sensibilis*, come *principia* esplicativi dell'*esse* e della *cognitio* della realtà, costituendo, da ultimo, l'*obiectum* dell'*intellectus*. Ora, questo è impossibile. Infatti, le *res mathematicae* hanno la *materia*. Non si tratta di una *materia sensibilis*, da cui le *res mathematicae* sono astratte, - diversamente dalle *res naturales*, che ricevono dalla *materia* delle *qualitates* dalla cui determinazione non possono separarsi, neanche a livello astrattivo -, ma di una *materia intelligibilis*, e cioè la *quantitas*, sotto la cui condizione non possono esistere, come il *triangulus*, che non può esistere senza la presenza di *quantitas* continua («continua quantitas, abstracta a sensibili qualitate»). E siccome dalla presenza della *materia*, principio individuante della *forma*, discende la diversificazione numerica degli *individua* di una *species*, allora anche le *res mathematicae* saranno sottoposte al 'destino' che tocca in sorte alle *res naturales*, e saranno semplicemente altre *substantiae compositae*. Infatti, così come ci sono, conclude l'Aquinate, più uomini sotto una stessa *species*, così ci saranno anche più *trianguli* che condividono, numericamente diversi, la stessa *quiditas*¹.

(*Sent.* 428b10). A differenza dei *magistri*, è dunque ora, e solo ora che, per Tommaso, si può capire chiaramente il vero intelletto del Filosofo («hiis igitur habitis, planum est accipere, *ex littera*, Philosophi intellectum»)². Infatti, con i due *exempla*, quello della *magnitudo* e dell'*esse magnitudis*, dell'*aqua* e dell'*esse aque*, Aristotele intende soltanto dire che, in tutto ciò in cui la *forma* non è senza la *materia*, e quindi tanto nelle *res naturales* quanto nelle *res mathematicae*, la *res* e la *quiditas* si diversificano. Lo stesso accade in molte altre cose. Tuttavia, ce ne sono alcune in cui sono identiche la *caro* e l'*esse* della *caro*, e cioè non la carne, come ritenevano i *magistri artium*, ma le *substantiae separatae* che, in quanto ci sono ignote, il Filosofo significherebbe sotto l'*exemplum* delle *res naturales* («nominat ea sub exemplo rerum naturalium»)³. Se dunque, escluse le *substantiae separatae*, tutte le altre *substantiae* si relazionano alla *potencia cognitiva* dell'anima, presentando una

¹ Cf. *ibid.*, p. 210, 115-123.

² ARISTOTELE, *Translatio nova*, 429b 10-18, p. 208: «Quoniam autem aliud est magnitudo et magnitudini esse, et aqua et aque esse et sic in multis alteris (non autem in omnibus: in quibusdam enim idem est esse carni et carnem), aut alio ergo aut aliter habente discernitur. Caro enim non sine materia, set sicut simum, hoc in hoc: sensitivo quidem igitur calidum et frigidum iudicat, et quorum ratio quedam caro. Alio autem, aut separato aut sicut circumflexa se habet ad se ipsam, cum extensa sit carni esse discernit».

³ Cf. *ibid.*, p. 211: «Non autem hoc contigit in omnibus: nam in hiis que omnino sunt separata a materia, idem est res et quod quid est eius; et quia substancie separate ignote sunt nobis, non potuit eas nominare propriis nominibus, sicut nominavit mathematica et naturalia, set nominat ea sub exemplo rerum naturalium»; cf. anche *ibid.*, p. 211, alla nota 139.

strutturale e ontologica *diversitas* tra *res* e *quod quid est*, Aristotele stabilisce che, o servono più *potentiae cognitive* per conoscerle attualmente, oppure una sola *potentia cognitiva*, l'*intellectus*, relazionantesi diversamente alla *diversitas* dell'*obiectum*:

Et quia ad diversa cognoscenda diverse potencie cognoscitive requiruntur, concludit quod anima aut cognoscit alio rem et eius quiditatem, aut uno et eodem set alio modo se habenti (...). Set oportet quod alia potencia discernat *esse carni*, id est quod quid est carni; set hoc contigit dupliciter: uno modo sic quod ipsa caro et quiditas carnis cognoscantur omnino potenciis ab invicem divisus; puta quod potencia sensitiva cognoscitur caro et potencia intellectiva cognoscitur quiditas carnis (...); alio modo contigit quod cognoscatur alio caro et quod quid est carnis, non quod sit alia et alia potencia, set quod una et eadem potencia alio et alio modo cognoscit carnem et quod quid est eius; et istud oportet esse cum anima comparat universale ad singulare¹.

In effetti, spiega l'Aquinate, in verità senza discostarsi molto dall'interpretazione di Averroè, l'anima ha cognitivamente due modi per relazionarsi alla realtà esterna: la *potencia sensitiva* che, come analizzato in precedenza, ha come *obiectum* proprio il singolare non astratto dalle sue *condiciones materiales* (cf. *supra*, 2p); e la *potencia intellectiva*, la quale non solo è in grado di conoscere l'*universale* astraendo dall'*hic et nunc*, ma è anche capace di confrontare l'«universale ad singulare». Ciò implica che, sebbene l'anima possa relazionarsi alla *res* mediante il *sensus*, e alla *quiditas* per mezzo dell'*intellectus*, secondo il Filosofo anche la seconda soluzione definita, in merito al problema cognitivo, dev'essere percorribile. E allora, se la *potencia intellectiva* riesce a confrontare tra loro *res* e *quod quid est*, vale a dire l'individuo singolare e la *species* universale, è perché conosce, per 'estensione diretta' verso la *species*, il *quod quid est* e l'*universale*, mentre, 'per riflessione indiretta' sulla *potencia sensitiva*, i *phantasmata* dei *sensibilia* a partire da cui sono state ricavate per astrazione le *species intelligibiles*. E questo è ciò che Aristotele intende dire, alle linee 429b 16-18, quando afferma che, in un modo, la *potencia intellectiva* si ha in quanto è *circumflexa* su se stessa, e in un altro, quando cioè conosce l'*esse* della *caro*, in quanto è *extensa* verso la *quiditas*². Una spiegazione,

¹ Cf. *ibid.*, p. 211, 147-175.

² Cf. invece RICCARDO, *Sententia* cit., p. 512: «Anima igitur intelligendo carnem se habet in ratione lineae circumflexae sive curvae. Incipit enim a specie sub condicionibus materialibus operatio intellectiva, et consequenter abstrahens quantum fuit possibile. Deinde autem iterum sub condicionibus materialibus recipitur ab intellectu possibili. Anima igitur intellectiva intelligendo magnitudinem se habet sicut linea recta; intelligendo autem carnem se habet sicut linea circumflexa»; cf. ADAMO, *In De An.* cit., n. 29; cf. invece ANONYMI, *Sententia super II-III*, pp. 406-407: «Nam intellectus <cum> circumflexus est ab intelligibili secundum quod redit ad se ipsum reditione completa, tunc cognoscit res in quibus differt esse et id quod est, ut res mathematicas; set intellectus extendens se super potentiam sensitivam habet cognoscere res in quibus non differt esse et id quod est, ut res naturales (...)».

come detto, diversa da quella dei *magistri artium* che concepiscono invece le due modalità in cui si ha la *potencia intellectiva* come, in un caso, diretta linearmente verso la conoscenza delle *res mathematicae*, la cui *quiditas* è elevata dalla *materia sensibilis*, e dunque sullo stesso piano ontologico dell'*intellectus*, e nell'altro, diretta secondo una linea spirale alle *res naturales*, mescolate alla *materia sensibilis*, e quindi collocate su un piano ontologico inferiore a quello dell'*intellectus*, che deve pertanto circonflattersi per carpire le *condiciones materiales* che caratterizzano inevitabilmente la *materia physica*.

(*Sent.* 429b 18). E allora, mentre i *magistri artium* interpretano le linee successive come quelle in cui deve intervenire la *materia intelligibilis* caratterizzante le *res mathematicae*, che permette all'*intellectus* di non doversi circonflattare, per conoscerne attualmente la *quiditas*, Tommaso vuole invece riproporre il discorso che Aristotele ha articolato sulle *res naturales* anche per le *res mathematicae*¹. In dettaglio, l'Aquinate vuole farlo, come ho cercato di evidenziare, non tanto contro i *magistri artium*, quanto piuttosto contro la dottrina platonica degli *entia mathematica*. Se infatti queste entità sono *separatae* dalla *materia*, nulla vieta loro di costituire quei principi metafisici di spiegazione dell'essere e della conoscenza della realtà. Ora, però, non c'è pericolo per Aristotele. In effetti, i suoi stessi *exempla* evidenziano che anche le *res mathematicae* hanno la *materia*, analogamente alle *res naturales*. Come dunque il *simus*, proprio ciò che è, è nel *nasus*, così anche la *ratio* del *rectus* è nella *quantitas continua* e nella *materia intelligibilis*, astratta dalle *condiciones* della *materia sensibilis* per mezzo dell'*intellectus*, ovvero il *rectum* è un semplice «hoc in hoc».

Unde manifestum est quod aliud est in mathematicis res et quod quid erat esse, ut *rectum et recto esse*, unde oportet quod *alio* cognoscat quod quid erat esse horum et alio ipsa; et supponamus ad presens causa exempli quod dualitas sit quod quid erat esse linee recte (Plato enim ponebat quod numeri erant species et quiditates mathematicorum, puta unitas puncti, dualitas linee recte, et sic de aliis). Oportet igitur quod anima aut alio cognoscat ipsa mathematica et quiditates eorum, *aut eodem aliter se habenti* (...)².

Di conseguenza, se non solo nelle *res naturales*, ma anche nelle *mathematicae*, un conto è la *res* e un conto il *quod quid est*, occorre che, o *potentiae cognitivae* diverse conoscano l'*individuum* della *species mathematica* e la *species mathematica*, come la *dualitas* che, secondo Platone, era la *quiditas* della *linea*, perché i *numeri* costituivano i *principia* e le *quiditates* delle *res mathematicae*. Oppure, ancora, è necessario che la medesima *potentia cognitiva*, l'*intellectus*, conosca, avendosi in modo diverso, le

¹ ARISTOTELE, *Translatio nova*, 429b 18-20, p. 208: «Iterum in hiis quae abstractione sunt, rectum sicut simum: cum continuo enim; quod autem quid erat esse, si est alterum recto esse et rectum, alio; sit enim dualitas»

² TOMMASO, *Sententia* cit., p. 212, 205-216.

res mathematicae e le loro *quiditates*. Ovviamente, c'è una *differentia*, osserva Tommaso, tra l'astrazione della *quiditas* con la *materia sensibilis* e l'astrazione della *quiditas* con la *materia intelligibilis*. Le *res mathematicae* sono più *separatae* dalla *materia* delle *res naturales*. E allora, l'*intellectus*, in quanto conosce le *res mathematicae*, non solo differisce dalla *potentia sensitiva*, cioè l'*ymaginativa*, che conosce l'*individuum* delle *species mathematicae*, ma dalla sua stessa operazione astrattativa rivolta alle *res naturales*, la cui *quiditas* è sempre appresa con la *materia sensibilis*, che non può non rientrare, aristotelicamente, e in accordo agli *exempla* del settimo libro della *Metaphysica*, nella comprensione della *diffinitio* delle *res naturales*, come nel caso dell'*homo*¹.

Infine, differenza essenziale con l'interpretazione dei *magistri*, il riepilogo aristotelico delle linee 429b 20-21², secondo cui, l'*intellectus* conosce le *res* nella misura in cui sono *separabiles* dalla *materia*, per l'Aquinate deve comprendere non solo le *res mathematicae* e le *res naturales*, ma anche le *res simplices*, del tutto *separatae* dalla *materia*, che possono essere percepite con il solo *intellectus*, e costituiscono il fine essenziale della conoscenza nella *Metaphysica* di Aristotele³.

(Not.). Ma il vero obiettivo di Tommaso non sembra essere neanche quello di specificare la dottrina della *separabilitas* necessaria alla definizione della modalità propria di conoscenza della *Metaphysica*. In effetti, secondo lui, da quello che dice il Filosofo, risulta che l'*obiectum proprium* dell'*intellectus* è la *quiditas* della *res*, e non una *quiditas separata*, come quella concepita da Platone e dai platonici, ma una *quiditas* che non esiste al di fuori della sfera del *mundus sensibilis*, collocandosi invece al suo interno, e nelle stesse *res sensibiles*.

Apparet autem ex hoc quod Philosophus dicit hic quod *proprium obiectum intellectus* est *quiditas rei*, que non est separata a rebus, ut Platonici posuerunt. Unde *id quod est obiectum intellectus nostri non est aliquid extra res sensibiles existens (...)*, set *aliquid in rebus sensibilibus existens*, licet intellectus apprehendat alio modo *quiditates* quam sint in rebus sensibilibus (...)⁴.

Il fatto che la *quiditas* sia qualcosa nel *mundus sensibilis* non implica che l'*intellectus* la apprenda nel modo in cui si trova nelle *res sensibiles* (cf. *supra*, 1f). Infatti, tutto ciò che è ricevuto nel ricevente è ricevuto al modo del ricevente, un assioma gnoseologico che Platone e i platonici non erano riusciti a capire, e che non impedisce all'*intellectus* di conoscere senza *falsitas* il suo *obiectum*. In effetti, la

¹ Cf. *ibid.*, p. 212, 220-225.

² ARISTOTELE, *Translatio nova*, 429b 20-22, p. 208: «Altero itaque aut aliter se habente iudicat. Omnino ergo sicut separabiles res a materia, sic et que circa intellectum sunt».

³ Cf. *ibid.*, p. 212, 225-238. cf. BAZÁN, *Introduction*, pp. 91*-92*.

⁴ *Ibid.*, pp. 212-213, 239-247.

quiditas, astratta dalle *condiciones individuantes* della *materia*, non dipende ontologicamente dalla *materia*, e può dunque legittimamente costituire, a prescindere dai *principia individuancia* con cui si trova nella realtà sensibile, l'*obiectum* dell'*intellectus*. D'altra parte, non avendo effettuato queste distinzioni, i Platonici, per assicurare all'*intellectus* una conoscenza attuale delle *quiditates*, le hanno *separatae* nell'*esse* così come erano *separatae* nell'*intellectus* («et quia hoc non dixtinsunt Platonici, posuerunt quod mathematica et quiditates rerum sint separate in esse sicut sunt separate in intellectu»)¹. Questo principio è diametralmente opposto a quello enunciato da Aristotele alle linee 429b 20-21, per cui l'*intellectus* conosce le *quiditates* delle *res* nella misura in cui sono *separabiles* dalla *materia*, e quindi mediatamente, attraverso delle *species*, e delle *similitudines*, che si approssimano al loro proprio grado di *separabilitas*.

Di qui segue l'ulteriore corollario che l'Aquinate intende tirare dalla determinazione dell'*obiectum* dell'*intellectus*. Infatti, il paradigma gnoseologico aristotelico, collocando come oggetto della conoscenza intellettiva non la *quiditas separata*, e l'*idea*, ma la *quiditas* della *res sensibiles*, introduce nella teoria formulata da Platone un 'elemento intermedio', il prodotto del lavoro astrattivo dell'*intellectus*, e cioè, come detto, la *species sensibilis*. Ora, i *magistri artium* avevano già chiarito lo statuto epistemologico della *species*, come ha evidenziato Bernardo Bazán². Dal loro punto di vista, era necessario distinguere, nella conoscenza intellettiva, ciò che è intelletto (*scil.* «quod intelligitur»), da ciò con cui è intelletto (*scil.* «quo intelligitur»)³. Infatti, ciò che è intelletto è la *quiditas* della *res* extra-mentale, mentre ciò con cui la *quiditas* della *res sensibilis* viene conosciuta è la *species intelligibilis*, il cui grado di *spiritualitas* è adeguato sia alla costituzione ontologica della *res* extra-mentale sia al grado di *spiritualitas* detenuta dalla *pars intellectiva* dell'anima. Ne consegue che questo nuovo 'intermediario' aristotelico, pur essendo di fatto un *aliud* che si contrappone, da un lato alla *res* extra-mentale, e dall'altro all'*intellectus*, in quanto sostanzialmente conforme alla *natura* di entrambi, rende perfettamente possibile l'attuale conoscenza dell'*intellectus*.

Questa è grossomodo la concezione sviluppata dai primi *magistri artium*. Nonostante l'esistenza di una *species intelligibilis* che si frappone tra la *quiditas* della *res* e l'*intellectus* che la conosce, questa *species* è caratterizzata in modo tale da garantire la compenetrazione conoscitiva

¹ Cf. *ibid.*, p. 213, 245-265.

² Cf. BAZÁN, *Introduction*, pp. 97*-98*.

³ ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 414, 300-304: «Et nota quod in eo quod intelligitur duo sunt, scilicet quod intelligitur et quo intelligitur. Unde cum dicitur quod in separatis a materia idem est intellectus et quod intelligitur, intelligendum est de eo quo intelligitur, et illud quo intelligitur est *species intelligibilis*, que habent eandem ordinem cum intellectu»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430a 2-3, p. 447: «Et ipse intelligibilis est sicut intelligibilia. In hiis enim que sunt sine materia, idem est intellectus et quod intelligitur».

della *res* e dell'*intellectus*. D'altra parte, benché la *species*, con il suo statuto onto-gnoseologico intermedio, riesce a consentire la compenetrazione dei due elementi essenziali della teoria che era stata, secondo Tommaso, già quella di Platone, rimane tuttavia, aristotelicamente, soltanto uno 'strumento' dell'*intellectus*, volto a dischiudergli il *mundus sensibilis*, popolato dalla «quiditas rei».

Manifestum est etiam quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit in actu, non sunt obiectum intellectus. Non enim se habent ad intellectum sicut *quod intelligitur*, set sicut *quo intellectus intelligit*, sicut et species que est in visu non est *quod videtur*, set *quo visus videt*, quod autem videtur est *color qui est in corpore*; similiter et quod intellectus intelligit est quiditas que est in rebus, non autem species intelligibilis, nisi in quantum intellectus super se ipsum reflectitur (...); unde manifestum est quod species intelligibilis non est obiectum intellectus (...)¹.

E allora, in poche righe Tommaso lo ripete più di tre volte, la *species intelligibilis* non è l'«obiectum intellectus». Piuttosto, è ciò con cui l'*intellectus* conosce in atto, analogamente a come la *species sensibilis* non è l'*obiectum* della *visio*, ma ciò con cui il vero *obiectum* della *visio*, e cioè il «color qui est in corpore», viene percepito. Allo stesso modo, ciò che l'*intellectus* conosce è la «quiditas que est in rebus», e non la *species*, se non in quanto rifletta sulla sua di sé, e sull'operazione cognitiva compiuta. Dunque, questa *veritas*, che è allo stesso tempo la *veritas* di Aristotele, e la sua *sententia*, risulta, in ultima analisi, realmente cruciale per l'Aquinate, tanto da dover essere ribadita. Perché? Non solo perché è la *sententia* del Filosofo, e non solo perché fa piazza pulita degli *errores* dei platonici, ma anche perché fa piazza pulita dell'*error* già confutato al termine del capitolo precedente², quello dell'*unitas* dell'*intellectus materialis* per tutti gli uomini.

Averroè, come Tommaso argomenta, analogamente ad Alberto Magno, ha creduto di poter dedurre l'*unitas* dell'*intellectus materialis* dall'*unitas* delle *species intelligibiles* conosciute dagli uomini. Anche il Teutonico, nel suo *De anima*, riporta l'argomento.

Quoniam si detur, quod intellectus possibilis est unum aliquid, tunc receptum in ipso est receptum sicut individuatum, et sic non erit universale in ipso. Omnes enim concorditer conveniunt in hoc quod universale est universale ab intellectus universalitate, in quo est, et quod non unitur huic et illi nisi per phantasma movens in uno aliter quam in alio³.

A suo avviso, quello del Cordovano, è un delirio totale («sed hoc mihi omnino videtur deliramento simili...»), e gli rivolge così delle *rationes fortissimas*, da cui sarà necessario concludere alla *substantia indivisibilis* dell'*intellectus*, e al suo possesso da parte di tutti gli uomini («indivisibilis

¹ *Ibid.*, p. 213, 264-279.

² Cf. *ibid.*, pp. 205-207.

³ ALBERTO, *De anima* cit., III, 2, 7, p. 187, 38-45.

substantia est intellectus...ergo necessario videtur sequi, quod omnes habet eam...»¹. D'altra parte, l'Aquinate sembra voler distruggere l'argomento dell'Andaluso, quasi senza impiegare *rationes* proprie, ma ricavando la *destructio* direttamente dalla *sententia* del Filosofo («ex quo patet»)².

*Ex quo patet vanam esse rationem quorundam volencium ostendere quod intellectus possibilis sit unus in omnibus ex hoc quod idem est quod est intellectus ab omnibus, cum oporteat esse plures numero species si sunt plures intellectus. Non enim est species intelligibilis ipsum intellectum, set similitudo eius in anima, et ideo si sint plures intellectus habentes similitudinem unius et eiusdem rei, erit eadem res intellecta apud omnes*³.

Se infatti l'*obiectum proprium* dell'*intellectus* non è la *species intelligibilis*, ma la stessa *quiditas* della *res*, identica per tutti gli uomini, di cui la *species* non è che una *similitudo*, allora è «vanam» la *ratio* con cui alcuni *quidam* hanno voluto concludere a un'unico *intellectus* per tutti gli uomini, argomentando che, se gli *intellectus* fossero molteplici, le *species intelligibiles* sarebbero molte, e non sarebbe possibile una conoscenza unica. Infatti, la *quiditas* delle *res* conosciuta 'con' la *species intelligibilis* è la stessa per tutti, e dunque una molteplicità di *intellectus*, detenuti da una molteplicità di uomini, potrà accedere a una conoscenza unitaria della realtà.

(-). In conclusione, sulla base dell'analisi comparativa del nostro campione di testimoni, è ragionevole supporre, seguendo le risoluzioni di Bernardo Bazán, verso cui è stata comunque espressa una certa riserva, che lo *sciendum* (54) rientri nella generalizzazione *ex homero*. Di fatti, anche l'Anonimo di Bazán, e anche gli altri *magistri*, dimostrano di aver attinto al settimo libro della *Metaphysica* di Aristotele, come fa Tommaso. D'altra parte, la stessa *auctoritas* non implica la stessa esegesi. Al contrario, l'Aquinate sembra scartarsi dall'interpretazione di molti dei *magistri*, per tornare, con rinnovata forza, nell'alveo dell'interpretazione averroiana. Un'interpretazione, beninteso,

¹ Cf. *ibid.*, pp. 187-188.

² Si noti che l'argomento che Tommaso intende ricavare dalla *sententia* del Filosofo è lo stesso impiegato molto prima dell'inizio della sua attività di commentatore, vale a dire nel *De ente et essentia*; cf. TOMMASO, *De ente et essentia*, 3, in *Opera omnia*, Ed. Leonina, t. XLIII, Roma 1976, p. 375, 91-110: «Ipsa enim natura humana in intellectu habet esse abstractum ab omnibus individuantibus; et ideo habet rationem uniformem ad omnia individua que sunt extra animam, prout equaliter est similitudo omnium et ducens in omnium cognitionem in quantum sunt homines (...). Et quamvis hec natura intellecta habeat rationem universalis secundum quod comparatur ad res extra animam, quia est una similitudo omnium, tamen secundum quod habet esse in hoc intellectu vel in illo est quedam species intellecta particularis. Et ideo patet defectus Commentatoris in III De anima, qui voluit ex universalitate forme intellecte unitatem intellectus in omnibus omnibus concludere; quia non est universalitas illius forme secundum hoc esse quod habet in intellectu, sed secundum quod refertur ad res ut similitudo rerum». I corsivi sono miei. Per altri paralleli si veda l'apparato della Leonina; cf. ID., *Sententia*, p. 213, alle note 264-279 e 280.

³ ID., *Sententia* cit., p. 213, 280-290.

che non è già più quella dell'Andaluso, ma che è quella propria di Tommaso, come evidenzia efficacemente la successiva *Sententia libri Metaphysicae*. Infine, benché non rientrasse nella competenza di questa analisi, si è cercato di fornire una visione complessiva, e più ampia, dell'esegesi tommasiana delle linee 429b 10-22. Questa esegesi, a mio avviso come quella di Alberto Magno, va rappresentata nella direzione dell'*officium sapientis* di René-Antoine Gauthier. Proclamare la *veritas*, refutare l'*error* ad essa contrario, è il significato complessivo di ciò che sta facendo Tommaso. Di conseguenza, la sua è quasi sicuramente sempre, secondo il nostro punto di vista, un'esegesi scientifica, come dimostra il corpo a corpo con la *littera* di Aristotele, e un'esegesi confessionale, diretta all'introduzione della propria interpretazione, e all'edificazione perentoria della *veritas*. E questo è il compito che deriva ad Alberto e a Tommaso dalla legislazione, se non dalla natura stessa, dell'*ordo* a cui appartengono. Per questo *ordo* dei *praedicatores*, lo *studium philosophiae* non dev'essere mai lettera morta, ma un sapere che deve dimostrare attualmente la sua utilità.

b) *Homerum ex Homero: la deceptio per accidens nell'intellectus degli indivisibilia*

55. Sciendum tamen quod in cognoscendo quod quid est contigit esse deceptionem per accidens dupliciter, ratione compositionis intervenientis: uno modo prout diffinitio unius rei est falsa ad aliam rem, sicut diffinitio circuli est falsa ad triangulum; alio modo prout partes diffinitionis non coherent sibi invicem, et tunc diffinitio est falsa simpliciter, ut si aliquis ponat diffinitionem alicuius «animal insensibile»; unde in illis in quorum diffinitionibus nulla est compositio non contigit esse deceptionem, set oportet ea vel intelligere vere vel nullo modo, ut dicitur IX Methaphisice¹.

A partire dal capoverso 430a 26, dopo aver chiarito la natura dell'*intellectus possibilis* e dell'*intellectus agens*, Aristotele comincia a trattare delle *operationes* dell'*intellectus*, e in particolare dell'*intelligentia* degli *indivisibilia* e della *compositio*. La prima criticità incontrata dai commentatori del XIII secolo è di carattere terminologico. In effetti, Averroè si riferisce a queste *operationes* con le espressioni *informatio* e *fides*, quando, secondo alcuni, sarebbe meglio impiegare i termini utilizzati dal Filosofo nella *Vetus*, a prescindere dalle dizioni più o meno famose introdotte dall'Andaluso. D'altra parte, le difficoltà della trattazione aristotelica delle *operationes* dell'*intellectus* non sono esclusivamente linguistiche. Al contrario, si tratta di spiegare accuratamente quali *indivisibilia* il Filosofo abbia individuato come oggetto della prima *operatio* dell'*intellectus*, e quale sia la differenza

¹ TOMMASO, *Sententia*, III, 5, pp. 227-228, 246-259.

essenziale che caratterizza le due *operationes* confrontate tra loro. Ora, per alcuni *magistri*, Aristotele chiarirebbe che sono propriamente due i tipi di *indivisibilia* appresi dall'*intellectus*, mentre secondo altri sono tre: a) gli *indivisibilia* secondo la *potentia* e l'*actus*, come la *magnitudo*, che sono *indivisibilia* in atto, e *divisibilia* solo in potenza, diversamente da come lamenta il Filosofo, segnalando l'errore di alcuni, che ritenevano che, quando si conosce una grandezza, prima se ne conosce una metà e poi l'altra, mentre la *magnitudo* è conosciuta unitariamente in un tempo *indivisibilis*, a meno che non sia *divisa* in atto; b) gli *indivisibilia* secondo la *species*, che sono *indivisibilia per se*, ma *divisibilia per accidens*, e non perché siano *divisibilia* in atto, o perché non siano compresi indivisibilmente, ma perché le *species* e le *formae* si trovano nella *materia*, e dunque nella *quantitas continua*; c) e infine gli *indivisibilia* secondo la *privatio*, come il *punctus* e l'*instans*, che non possono essere conosciuti dall'*intellectus*, se non per *privatio* delle *quantitates continuae*.

Quanto alle due *operationes*, la differenza fondamentale, in accordo al Filosofo, è essenzialmente una: l'*intelligentia* degli *indivisibilia*, riguardando le *res simplices*, ossia le semplici *naturae* delle *res*, è sempre vera, e non è suscettibile della *falsitas*, mentre con la *compositio* si hanno già il vero o il falso, dal momento che le semplici *species intelligibiles* apprese dall'*intellectus* vengono composte e divise, a seconda che siano composte o divise nella realtà. Per questo, la *compositio* riguarda già ciò che è suscettibile di essere vero o falso. D'altra parte, alle linee 430b 29-431a 1, articolando un'analogia tra il *sensus* e l'*intellectus*, per spiegare che non ogni *intellectus* è vero o falso, le *translationes* presentano un'espressione dubbia («et sic se habent quecumque sine materia sunt»)¹, che si potrebbe spiegare in due modi, il secondo dei quali, per Averroè, si riferisce all'*intellectus* delle *substantiae separatae* che, non ammettendo alcuna *compositio*, è sempre vero². Di qui seguono le incertezze dei *magistri*³. Adamo si domanda se non sia conveniente attribuire questo tipo di *intelligentia* infallibile soltanto alla *causa prima*, e una forma d'*intelligentia* partecipata, piuttosto che diminuita, alle *intelligentiae*⁴; dopodiché Alberto e Tommaso cominceranno a

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430b 29-431a 1, p. 477: «Set sicut videre proprii verum, si autem homo album, verum aut non verum semper est, et sic se habent quecumque sine materia sunt»; cf. anche ID., *Translatio Michaeli Scoti*, 430b 29-430b 31, p. 463: «Sed quemadmodum actiones proprie sunt vere, utrum autem album est homo non semper verum est, ita etiam est dispositio eius quod est abstractum a materia»; cf. anche *Translatio nova*, p. 224: «Set sicut videre proprii verum est, si autem homo album aut non, non verum semper. Sic autem se habent quecumque sine materia sunt».

² AVERROÈ, *Commentarium*, III, 26, p. 464, 30-40: «Et cum dixit: ita est dispositio eius quod est abstractum a materia, intendebat: ita est dispositio intellectus materialis, qui est abstractus a materia in suis comprehensionibus, scilicet quia veridicat in propriis sibi, scilicet in formatione, et falsat in eis que non sunt propria. Et potest intelligi sic: ita est dispositio intellectuum quodum intellectum est abstractum a materia, in hoc quod semper veridicant, cum non inveniatur in eis actio que est per accidens, quia suum intellectum est abstractum a materia».

³ Su questo si veda l'analisi di Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *Introduction*, pp. 89*-97, in partic. p. 94*-95*.

⁴ ADAMO, *In De An.*, III, 3, f. 50^r, nn. 71-73; cf. anche ALBERTO, *De anima*, III, 3, 2, p. 210.

tematizzare in maniera più articolata l'operatività dell'*intellectus* di Dio e delle *substantiae separatae*, operatività in cui la *falsitas* non si trova mai, analogamente a ciò che accade nella nostra *intelligentia* degli *indivisibilia*, che apprende sempre con verità il semplice *quod quid est* delle *res*.

Nessun altro commentatore, a questo punto, introduce ulteriori chiarificazioni in merito alla *veritas* che caratterizza l'*intelligentia* degli *indivisibilia*. Solo l'Aquinate richiama i casi, menzionati dal Filosofo nel nono libro della *Metaphysica*¹, in cui la *deceptio* può verificarsi anche nell'apprensione semplice delle *naturae* delle *res*, offrendo dunque, *ex homero*, una spiegazione più completa delle caratteristiche operative dell'*intellectus* tematizzate dal Filosofo.

(*Div. text.*). Le *divisiones* elaborate dai *magistri artium*, per operare la spiegazione delle linee 430a 26-431a 1, sono due. Entrambe accordano come intento generale al Filosofo la volontà di trattare delle *operationes* dell'*intellectus*², e di procedere nella trattazione prima con la tematizzazione dell'*intelligentia indivisibilium* (1), all'altezza del capoverso 430b 6, e dopo con la chiarificazione delle caratteristiche essenziali della *secunda operatio* (2), vale a dire la *compositio*, al capoverso 430b 26. Dopodiché, a livello micro-partitivo, le due *divisiones* si separano, mostrando, come rileva Bernardo Bazán³, delle differenze nella comprensione della *littera* di Aristotele. In effetti, come chiarisce l'Anonimo di Gauthier, sono due i modi in cui si può ulteriormente suddividere il *textus*, uno risalente con tutta probabilità a Riccardo Rufo, e l'altro al *Commentarium* di Averroè.

¹ Cf. ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Anonyma*, IX, 10, 1051b 25-26, (AL XXV/2), p. 182: «decipi namque circa quid est non est sed secundum accidens»; cf. tuttavia, e meglio ID., *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti* cit., f. 247r, MA: «Non est enim *deceptio in eo quod est*, nisi *per accidens*, et similiter in substantiis compositis, quoniam in eis est *deceptio*»; cf. anche AVERROÈ, *Commentarium magnum* cit., f. 248^v: «Idest, et causa in hoc est, quia *deceptio*, quae accidit in quidditate compositorum, est similis *deceptionis accidentis* in affirmativa, et quia accidit intelligere simplicia eodem modo *deceptionis accidentis* in definitionibus secundum quod sunt definitiones, et non sunt idem sermo definitivus, et sermo affirmativus».

² RICCARDO, *Sententia*, III, Pars quinta, p. 547: «Hic exequitur de partibus dividendis, scilicet de informatione et compositione sive credulitate. Et dividitur haec pars in duas, in quarum prima exequitur de proprietate intellectu sive de intellectu secundum hanc eius proprietatem que est informatio; in secunda, de intellectu secundum reliquam eius operationem sive proprietatem, scilicet ibi: «Amplius autem» (430b 26)»; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, III, 4, pp. 432-433; cf. ANONYMI, *Lectura*, III, 3, p. 478; cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 5, p. 226: «Et primo de ea que est *intelligentia indivisibilium*; secundo de ea que est *compositio et divisio*, ibi: *Est autem dictio quedam* (430b 26)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430b 26-29, p. 477: «Amplius autem dicto aliquid de aliquo, sicut affirmatio aut vera aut falsa omnis est. Intellectus autem, non omnis, set qui est ipsius quid est secundum quod aliquid erat esse verus est, et non est aliquid de aliquo»; cf. *Translatio nova*, p. 224.

³ Cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, III, 4, p. 437, alla nota 160; cf. anche *ibid.*, p. 433: «Illa pars in qua repetit de apprehensione ut addat dividitur in duas: in prima manifestat quomodo intellectus apprehendit divisibiles secundum quantitatem; in secunda ostendit quomodo intellectus apprehendit indivisibiles secundum quantitatem ut punctum, ut ibi: *Punctum autem omne divisio* etc. (430b 20)».

Et prima pars dividitur in duas, quoniam intelligibilia quedam sunt sicut privationes, quedam sunt indivisibilia; et determinat primo qualiter intellectus intelligit indivisibilia; secundo qualiter privationes, ibi: *Aut quomodo malum cognoscit* (430b 22). Aliter potest dividi hec pars (...) in tres, ut dicatur sic, quoniam <A> quedam sunt indivisibilia actu, divisibilia autem potencia, ut magnitudo, quedam vero indivisibilia actu et potencia, divisibilia tamen per accidens, ut color, <C> quedam vero sunt que nec sunt divisibilia actu nec potencia nec per se nec per accidens, ut punctus (479)¹.

Il primo modo di dividere evidenzia la presenza dello stile tipico di Riccardo, e cioè la bipartizione². Nella prima parte, dunque, Aristotele determinerebbe il modo in cui l'*intellectus* conosce gli *indivisibilia*, mentre nella seconda come conosce le *privationes*, vale a dire per contrario, o *remotio*, in prossimità del capoverso 430b 22. D'altra parte, il secondo modo di dividere è assunto dai *magistri*, e poi in particolare da Tommaso, prendendo evidentemente spunto dal *Commentarium* di Averroè, che distingue tre tipi di *indivisibilia* tematizzati dal Filosofo: a) gli *indivisibilia* secondo l'atto e la potenza, alle linee 430b 6-14³; b) gli *indivisibilia* secondo la *forma*, che sono, come nota esplicitamente il Cordovano, *indivisibilia* in atto e in potenza, e tuttavia *divisibilia* «accidentaliter», alle linee 430b 14-20⁴; c) e infine gli *indivisibilia privativa*, che non sono *divisibilia* secondo nessuno dei modi precedenti, alle linee 430b 20-26⁵.

Come detto, l'Anonimo di Bazán sembra invece seguire una *divisio* assimilabile alla prima, enfatizzando la presenza di due *indivisibilia* su cui si concentrerebbe particolarmente la trattazione

¹ ANONYMI, *Lectura*, III, 3, p. 479, 19-28.

² Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 552: «*Aut quomodo malum* (430b 22). Hic per simile in contrariis ostendit quod indivisibile intelligitur ut privatio (...)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430b 22-26, p. 477: «*Aut quomodo malum cognoscit aut nigrum: contraria enim quomodo cognoscit. Oportet autem potencia esse cognoscens et esse in ipso. Si vero alicui non est contrarium causarum, ipsum se cognoscit et actu est separabile*».

³ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 23, p. 458: «*Et dixit: Et quia indivisibile est. Idest, et quia indivisibile dicitur (...) potentia et actu (...)*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio Michaeli Scoti* cit., 430b 6-14, pp. 457-58: «*Et quia indivisibile est duobus modis, aut in potentia aut in actu, nichil prohibet hoc quod, quando intellexerit longitudinem, ut intelligat indivisibile (...), et in tempore indivisibili; tempus enim secundum hunc modum est divisibile et indivisibile in longitudine. Nullus enim potest dicere quod intelligit utrunque modum esse aliquid, cum non sit, quousque dividatur, sed in potentia. (...)*»; cf. *Translatio vetus* cit., p. 476; cf. *Translatio nova*, p. 224.

⁴ Cf. *ibid.*, III, 24, p. 460: «*Incepit etiam declarare modum secundum quem intelligit illud quod est indivisibile per formam (et hoc est indivisibile actu et potentia, nisi accidentaliter)*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio Michaeli Scoti*, 430b 14-20, pp. 459-460: «*Quod autem non est indivisibile per quantitatem, sed per formam, intelligit ipsum in tempore indivisibili, et per indivisibile anime; sed accidentaliter (...)*»; cf. *Translatio vetus*, p. 476; cf. *Translatio nova*, p. 224.

⁵ Cf. *ibid.*, III, 25, pp. 461-462; cf. ID., *Translatio Michaeli Scoti*, 430b 20-26, p. 461: «*Punctus autem, et omnis differentia, et quod est indivisibile hoc modo, intelligitur quasi accidens. Et sic de aliis (...)*».

del Filosofo, ossia i *divisibilia* secondo la *quantitas*, che comprendono anche gli *indivisibilia* secondo la *forma*, dato che la *forma* si trova nella *materia*, e la *materia* non abbandona mai l'estensione quantitativa che la caratterizza, e dunque gli *indivisibilia* secondo la *forma* sono *divisibilia* secondo la *quantitas*; e successivamente gli *indivisibilia* secondo la *quantitas*, che sono conosciuti dall'*intellectus* solo privatamente e per contrario: e sono il *punctus*, l'*instans*, il *malum*, e la *nigredo*¹. Viceversa, Tommaso segue la seconda *divisio*, quella averroiana, distinguendo tre tipi di *intelligibilia*, e ordinando la *sententia* in base alla *triplex divisio* proposta dall'Anonimo di Gauthier².

(*Sent.*1). Dunque, all'altezza delle linee 430a 26³, Aristotele, per i commentatori latini, influenzati dal *Commentarium* averroiano, comincia a trattare delle *operationes* dell'*intellectus*, distinguendone due, come dice l'Andaluso, ovvero la *formatio* e la *fides*⁴. La *formatio* consisterebbe nel comprendere le *res simplices* non composte, mediante degli *intellecta* che, nota il Cordovano, non sono né falsi, propriamente, né veri. Viceversa, la *fides*, o anche *credulitas*, come spiega Riccardo Rufo⁵, comportano la comprensione delle *res compositas* mediante degli *intellecta* che sono, in quanto tali, suscettibili della *veritas* e della *falsitas*. Ora, non tutti i *magistri* sembrano estremamente convinti dalla distinzione averroiana⁶. Del resto, la *Vetus* non presenta quelle espressioni, e dunque la *formatio* e la *fides* vengono prontamente distinte dagli interpreti, interessati probabilmente ad assicurare una spiegazione in linea con la *translatio* posseduta dai loro interlocutori. Dunque, non si

¹ Cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, pp. 433-34 e in partic. p. 437.

² Probabilmente l'Aquinate si ispira anche al *De anima* di Alberto; cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 5, p. 226: «Deinde cum dicit: *Indivisibile autem* (430b 6), determinat de utraque predictorum operationum. Et primo de ea que est intelligencia indivisibilium (...). Prima pars dividitur in tres, secundum quod indivisibile *tripliciter dicitur*, quot modis dicitur et unum, cuius ratio ex indivisione est»; cf. ALBERTO, *De anima*, III, p. 207, 5-22.

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430a 26-29, p. 476: «Indivisibilium autem intelligencia in hiis est circa que non est falsum, in quibus autem falsum iam et verum est, compositio quedam iam intellectuum est sicut eorum que insunt»; cf. *Translatio nova*, p. 224; cf. anche *Translatio Michaeli Scoti* cit., p. 454: «*Formare* autem res indivisibiles (...)».

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 21, p. 455, 10-17: «Incepit considerare de actionibus et proprietatibus intellectus (...). Et quia *famosior differentiarum* per quas dividitur actio intellectus sunt due actiones, quarum una dicitur *formatio* et alia *fides*, incepit hic notificare differentiam inter has duas actiones (...)».

⁵ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 555: «Intellectus autem cuius proprietas est *credulitas* est verus vel falsus veritate vel falsitate complexi»; cf. diversa la spiegazione di Alberto Magno; cf. ALBERTO, *De anima*, III, 3, 1, p. 207: «Intellectus autem complexorum, qui est enuntiationis vel conclusionis, vocatur *fides* propter *assensum intellectus*».

⁶ ADAMO, In *De An.* cit., n. 62: «Informatio sive operatio ipsius intellectus quantum ad intellectus simplices (...). Actio autem ipsius quantum ad compositionem intellectuum simplicium (...)»; cf. ANONYMI, *Sententia super II-III* cit., p. 434: «Et primo agit de prima operatione intellectus que est apprehendere, dicens quod intellectus apprehendens (...). Et manifestat secundam operationem, que est componere (...). Est ergo secunda operatio intellectus componere (...)», cf. ANONYMI, *Lectura*, pp. 478-479.

parla né di formazione né di credulità, ma soltanto di *intellectus apprehendes* e di *compositio* e *divisio*, un lessico, quest'ultimo, decisamente più vicino a quello delle *translationes* boeziane delle opere logiche di Aristotele¹. D'altra parte, Alberto e Tommaso seguono il loro costume, sebbene ci sia qualche tentativo di esplicitare il significato delle espressioni impiegate dagli *arabes*.

Alle linee 430a 28, Aristotele spiega l'esistenza di queste due *operationes*, prendendo come *exemplum* qualcosa che aveva sostenuto Empedocle². Averroè spiega l'*exemplum* al modo della *Physica*, i *magistri artium*, invece, condizionati dalla *Vetus*, che presenta l'espressione «germana», che significa gli *elementa*, lo spiegano in modo coerente con il *De Caelo*. Tommaso infine è l'unico che segnala ambedue le possibilità, ma che evidenzia l'*exemplum* secondo il costume dell'Andaluso³. E allora, così come l'azione dell'*amicitia* ha congregato le *partes* degli *entia* e degli *animalia* che si trovavano discrete e divise, così gli *intellecta* esistono in primo luogo *divisa* nell'*intellectus*, e poi *composita*, e per conseguenza l'*intellectus* comprende in primo luogo gli *indivisibilia* singolarmente, e poi li compone, determinando la presenza della *veritas* e della *falsitas*⁴. Ora, la *compositio*, spiegano gli interpreti, non riguarda soltanto le *res* presenti, ma anche le *res praeteritae* e le *res futurae*, come chiarisce Aristotele alle linee 430a 31-b1, che possono essere vere o false, a seconda che si siano verificate in passato, o a seconda che si verifichino in futuro⁵. Di conseguenza, la *falsitas*, come spiega

¹ ARISTOTELE, *Liber Periermeneias. Translatio Boethii*, I, 1, 16a 9-16a 14, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1965, (AL II, 1-2) p. 5: «Est autem, quemadmodum in anima aliquotiens quidem intellectus sine vero vel falso, aliquotiens autem cum iam necesse est horum alterum inesse, sic etiam in voce; circa compositionem enim et divisionem est falsitas veritasque». Del resto, è interessante notare che Alberto Magno, pur utilizzando un vocabolario tutto boeziano è preoccupato di spiegare il lessico degli «Arabes»; cf. ALBERTO, *De anima*, III, 3, 1, p. 208.

² ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430a 28-31, p. 476: «Quemadmodum Empedocles dixit: Vere quidem multorum capita sine cervice germanorum, postea composita sunt concordia. Sic et hec separata composita sunt, ut quod est sine metro et dyametros»; cf. *Translatio nova*, p. 224; cf. *Michaeli Scoti* cit., p. 454: «sicut dixit Empedocles quod multa capita et colla disponuntur...in postremo per compositionem amicitie; ita etiam sunt separata per compositionem, v. g. dicere *assimetrum* et dicere *diametrum*»; cf. ID., *Physica. Traslatio Vetus*, 198b 10-30, pp. 82-84 (AL VII/1); cf. ID., *De Caelo*, III, 300b 30, in ANONYMI, *Sententia super II-III*, p. 435, alla nota 108.

³ Si noti che l'Aquinate nella *translatio nova* ha a disposizione una *translatio* che rende il sostantivo plurale «germana» con il verbo plurale «germinaverunt», da cui l'interpretazione; cf. *ibid.*, p. 435; cf. anche TOMMASO, *Sententia* cit., p. 225: «(et dixit «germinaverunt», quasi ex elementis producta sine semine animalis, sicut «terra» germinat «herbam virentem»), set postmodum *huiusmodi partes* [scil. animalium] sic divise composite sunt per concordiam et ex eis factum est unum animal habens diversas partes, utputa capud, manus, pedes et similia...».

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 21, p. 455, 30-38.

⁵ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430a 31-b 6, p. 476: «Factorum autem et futurorum tempus ante intelligens et componens. Falsum enim in compositione semper est: et namque si album non albo composueris; contigit autem et divisionem dicere omnia. Si igitur non solum falsum aut verum quod albus Cleon est, set et quod erat et erit. Unum autem faciens, hoc intellectus est unumquodque».

il Filosofo, è comportata dalla *compositio*. E nel momento stesso in cui si compone un *subiectum* con un *praedicatum*, spiega Alberto, si intenziona un'unione o una divisione nella realtà. Infatti, di tutto ciò di cui c'è *compositio*, c'è anche *divisio*, perché la *divisio* non è altro che una forma di *compositio*, e in particolare una *compositio* che nega l'inerenza di un *praedicatum* a un *subiectum* dato¹. Tommaso è infine uno dei pochi a spiegare le linee successive 430b 5-6, impiegando un passaggio della *Metaphysica*, in cui il Filosofo spiega che le *compositiones* sono soltanto nell'*intellectus*, e di conseguenza la *veritas* e la *falsitas*, in senso proprio, non si trovano nelle *res*, ma solo nella *mens*². Tratto esegetico, quest'ultimo, che caratterizza particolarmente l'approccio di Tommaso in tutto il capitolo, a dispetto di quello degli altri *magistri*, meno interessati a richiamare altri testi di Aristotele per chiarire la *littera*, e più occupati a interpretare soltanto le linee del *De anima*.

(*Sent. A*). Abbiamo dunque diversi modi di *dividere*, e in certo modo anche diversi modi di comprendere gli *indivisibilia* enucleati da Aristotele alle linee 430b 6 e seguenti. D'altra parte, la *sententia* appiana quasi sempre le differenze della *divisio textus*, da un certo punto di vista. E infatti, non si trova una spiegazione che non metta in luce tutti i *verba* presenti nella *translatio* aristotelica, e dunque anche tutti i tipi di *indivisibilia* analizzati dal Filosofo. Dunque, il primo tipo di *indivisibilia* è quello che si dice secondo l'atto e la potenza, ed è relativo alle *quantitates continuae* comprese indivisibilmente in un tempo *indivisibilis*, come la *magnitudo* e il *tempus* considerati in atto in quanto tali, e che, secondo questo aspetto, sono *divisibilia* soltanto in potenza. Altrimenti, dovrebbero essere, per essere *divisibilia* in atto, già divisi in atto. Di qui la criticità espressa dal Filosofo alle linee 430b 10-14, che l'Aquinate legge propriamente come un'obiezione rivolta a Platone, che concepiva l'*operatio* dell'*intellectus* come un «*motum continuum magnitudinis*»³. In effetti, perché l'*intellectus* conosca la *magnitudo*, non è necessario che muova prima alla conoscenza di una *pars* in un dato istante di tempo, e poi alla conoscenza di un'altra *pars* in un altro istante di tempo, ma può comprenderla in quanto è «*indivisa in actu*», e così la comprende unitariamente, come costituita al contempo di tutte le sue *partes*.

(*Sent. B*). Il secondo tipo di *indivisibilia* comprende i discreti non secondo la *quantitas*, ma secondo la *species*. L'esposizione più profonda è sicuramente quella di Alberto Magno. Ciò che

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, III, 3, 1, p. 208, 35-60.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, pp. 225-226: «Considerandum autem est quod compositio propositionis non est opus nature, set opus rationis et intellectus, et ideo subiungit quod illud quod facit <unum> unumquodque intelligibile (...), hoc est intellectus (...), ideo dicitur in VI Methaphisice quod verum et falsum non est in rebus, set in mente».

³ Cf. *ibid.*, p. 226; cf. anche ARISTOTELE, *Translatio nova*, 430b 10-14, p. 224: «Non igitur est dicere aliquid in medio intelligere utrumque: non enim esset, si divideretur, set aut potencia. Seorsum autem utrumque intelligens dimidiorum, dividit et tempus simul tunc ut in longitudine. Si vero est sicut ex utrisque, et in tempore est quod in utrisque».

determina che le *formae* siano *indivisibilia per se*, e *divisibilia per accidens*, è la *materia* in cui si trovano, e da cui non sono *separabiles*, se non in quanto l'*universale* viene astratto dai *singularia*. Di conseguenza, quando l'*intellectus* considera il *conceptus universalis*, conosce l'*indivisibilis* specifico unitariamente e in un tempo *indivisibilis*, ma poiché la *forma*, conosciuta dall'*intellectus*, secondo l'*esse* non è *separabilis* dalla *materia*, per accidente la conosce anche nel suo *subiectum*, e dunque in quanto *divisibilis* nella *moltitudo* delle *partes* che caratterizzano la *materia*¹. D'altra parte, l'Aquinate effettua una spiegazione in certo senso simile, quando distingue la comprensione intellettuale della *species* dalla comprensione intellettuale degli aventi la *species* («set indivisibile quod est species non est similiter in omnibus habentibus speciem»)².

(*Sent. C*). Il terzo tipo di *indivisibilia*, tematizzato all'altezza del capoverso 430b 20, include invece quelli che i *magistri artium* denominano gli «omnino indivisibilia», oppure gli *intelligibilia* «per privationem», vale a dire che si conoscono per privazione della *quantitas continua* e *divisibile* in *partes*³. In effetti, osserva Alberto Magno, riprendendo gli *Elementa* di Euclide, il *punctus* è ciò che non ha *pars*, e dunque la sua *definitio* e il suo *quod quid est* si conoscono per negazione della *partibilitas* e della *divisibilitas*. Lo stesso si dica similmente dell'*unitas* e del *nunc* o *instans*, che viene concepito dal Teutonico come la *discontinuatio* del *praeteritus* e del *futurus*⁴. Di questo terzo tipo di *indivisibilia* fanno dunque parte anche altre cose, in generale tutte quelle che si conoscono mediante la *privatio*, come la *nigredo*, che si conosce per privazione della *albedo*, e, come riporta la *Vetus*, il *malum*, che non si può conoscere se non come *privatio* del *bonum*. Del resto, sono le linee successive, 430b 25-26, quelle che cominciano a mettere in difficoltà i commentatori del XIII secolo⁵. In effetti, Averroè ne ha dato un'interpretazione interessante, in cui ha voluto opporre la sua teoria dell'*intellectus materialis* e dell'*intellectus agens* a quella di Alessandro di Afrodisia, per dimostrare che la sua interpretazione permette di spiegare i *verba* del Filosofo, mentre quella di Alessandro no⁶. In effetti, per conoscere la *privatio* in atto, è necessaria una *virtus* capace di conoscere anche l'*habitus* e la *privatio* dell'*habitus*, e dunque che sia in potenza ad ambedue, e in ultima analisi che sia in

¹ Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 209, 20-65.

² Cf. TOMMASO, *Sententia*, pp. 226-227, 165-170.

³ Cf. ANONYMI, *Lectura*, III, 3, p. 480: «In tercia parte determinat quomodo intelligitur indivisibile tercio modo, dicens quod intelligitur per privationem: unde punctus privatione continui intelligitur»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 445.

⁴ Cf. ALBERTO, *De anima* cit., p. 209, 66-73.

⁵ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430b 25-26, pp. 476-77: «Oportet autem potencia esse cognoscens et esse in ipso. Si vero alicui non est contrariorum causarum, ipsum se ipsum cognoscit et actu est et separabile»; cf. soprattutto *Translatio Michaeli Scoti* cit., p. 461: «Et cognoscens potentia debet esse unum in se. Si igitur aliquod rerum est in quo non est contrarietas, illud intelligit se tantum, et est in actu abstractum».

⁶ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 25, pp. 462-463, 35-42.

potenza e in atto. E questa *dispositio* appartiene soltanto a una *virtus* come l'*intellectus materialis*, e non alla *praeparatio* della concezione di Alessandro, che è soltanto in potenza, mentre ad essere in potenza e in atto è l'*intellectus agens*¹. Del resto, il filosofo Cordovano trova conferma della correttezza della sua interpretazione nei versi di poco successivi («si igitur aliquid rerum est in quo non est contrarietas, illud intelligit se tantum, et est in actu abstractum»).

Idest, si fuerit aliquis intellectus in quo non est potentia contraria actui esistenti in eo, idest si fuerit aliquis intellectus qui non invenitur quandoque intelligens in potentia et quandoque intelligens in actu, tunc ille intellectus non intelliget privationem omnino; immo nichil intelliget extra se. Et hoc est unum eorum quibus dividitur iste intellectus ab intellectu agenti, scilicet quod in hoc intellectu invenitur utrunque, in agenti autem actus tantum, non potentia. Et ideo recte vocavit Aristotele istum intellectum *materialem*, non quia est mixtus et habens materiam, ut Alexander opinabatur².

Se ci fosse invece, spiega Averroè, un *intellectus* in cui non c'è una potenza contraria all'atto esistente in quello, ossia se ci fosse un *intellectus* che non si trova *intelligens* talvolta in potenza e talvolta in atto, quell'*intellectus* non conoscerebbe affatto la privazione. Al contrario, non conoscerebbe nulla all'infuori di sé. E questa caratteristica distingue e divide l'*intellectus materialis* dall'*intellectus agens*, perché l'*intellectus materialis*, non considerato assolutamente, ma in relazione all'individuo che comprende, è quello in cui si trova la potenza oltre che l'atto, mentre nell'*agens* non si trova se non l'*actus*³. Per questo, Aristotele ha chiamato questo *intellectus materialis*, e non perché ha la *materia*, come ha sostenuto Alessandro. Ora, la reazione più interessante a questa spiegazione è indubbiamente quella di Adamo di Buckfield, preoccupato che qualche altro *intellectus* oltre a quello della *causa prima*, possa essere unicamente in atto:

De quo tamen intellectu hoc dicat dubium est. Solum enim videtur sic intelligere convenire primae causae, quae nihil intelligit extra se, sed in se intelligit omnia. Aut si dicatur quod omnia intelligibilia reluceant in intellectu agente intelligentiae creatae, et hoc per naturam primae causae, potest dici quod intelligit hoc de intelligentiis sive de substantiis separatis⁴.

¹ Si veda in particolare l'esegesi delle linee 430a 20-25, e l'analisi del *Commentarium* effettuata da Bernardo Bazán; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 20, pp. 444-451; cf. BAZÁN, *La Noétique de Sigier de Brabant*, pp. 159-161 e in partic. pp. 63-87 per Alessandro di Afrodisia.

² *Ibid.*, p. 463, 42-53.

³ Sulla dottrina di Averroè si veda nuovamente Bernardo Bazán; cf. BAZÁN, *La Noétique* cit., pp. 140-159.

⁴ ADAMO, *In De An.*, f. 50^r, nn. 72-73.

Infatti, secondo Adamo, un tale *intelligere* può convenire soltanto alla *causa prima*, che non conosce nulla all'infuori di sé, ma in sé comprende tutte le cose. Oppure, se si può dire che tutti gli *intelligibilia* risplendano nell'*intellectus agens* delle *intelligentiae creatae*, e che ciò avviene in virtù della *natura* della *causa prima*, si può riferire questa forma di *intelligere* anche alle *intelligentiae* e alle *substantiae separatae*. Annotazioni simili a quelle di Adamo si trovano del resto anche in Alberto, e allo stesso modo in Tommaso, che identifica questa *intelligentia* unicamente in atto con l'*intelligentia intelligentiae*, e dunque con l'intelletto divino, dell'undicesimo libro della *Metaphysica*¹.

(*Sent.* 2). Il tenore dell'interpretazione averroiana delle linee 430b 25-26 è importante per capire come mai la maggior parte degli interpreti, esclusi l'Anonimo di Bazán e l'Anonimo di Gauthier, si rivolga poi all'interpretazione delle linee 430b 29-431a 1, assumendo che Aristotele stia parlando dell'intellezione delle *substantiae separatae*².

La seconda *operatio* dell'*intellectus* è allora, in accordo alla *translatio* di Giacomo Veneto, la *dictio*, con cui l'*intellectus* predica qualcosa di qualcosa, componendo i semplici *indivisibilia*, da cui risutano sempre discorsi veri o falsi³. Tuttavia, così intendono le parole del Filosofo quasi tutti i commentatori⁴, l'*intellectus* non è soltanto vero o falso, perché l'*intellectus* degli *indivisibilia* non compone né divide le *simplices conceptiones*, risultando così in *compositiones* e *divisiones* vere o false, a seconda che le *res* di cui sono *similitudines* siano unite o divise nelle *res*. Al contrario, l'*intellectus* che ha per oggetto il *quod quid erat esse* delle *res* è sempre vero. D'altra parte, osserva Alberto, il *quod quid erat esse* delle *res* è ciò per cui la *res* è sempre stata ciò che è in accordo alla

¹ ALBERTO, *De anima* cit., pp. 209-210, 95-10: «*Si autem alicuius intellectus nullum habet omnino contrarium secundum intelligibilia, oportet, quod ille per aliquid cognoscat quod non habet contrarium; et hic est intellectus ille qui ratio et causa est intelligibilium, et ille cognoscit se ipsum et cognoscendo se, cognoscit alia, et illius intelligere nullo modo egreditur extra se (...). Et hic est intellectus intellectualium substantiarum separatarum, et maxime intellectus causae primae*»; cf. anche TOMMASO, *Sententia* cit., p. 227, 207-213: «*Si autem est aliquis intellectus cui non inest unum contrariorum ad cognitionem alterius, tunc oportet quod talis intellectus cognoscat se ipsum primo et per se cognoscat alia, et quod sit semper in actu, et quod sit penitus separabile a materia et secundum esse, ut ostensum est de intellectu Dei in XI Methaphisice*».

² Cf. BAZÁN, *Introduction*, pp. 95*-97*.

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430b 26-29, p. 477: «*Amplius autem dictio aliquid de aliquo, sicut affirmatio vera aut falsa omnis est. Intellectus autem, non omnis, set qui ipsius quid est secundum quod aliquid erat esse verus est, et non aliquid de aliquo*»; cf. *Translatio nova*, p. 227.

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 554: «*Intellectus autem non omnis (430b 27), in qua, ne credetur quod dictum est, scilicet hoc esse verum vel falsum, convenire cuicumque intellectu indifferenter, hoc removet, dicens quod non omnis intellectus est verus vel falsus indeterminate. Quia intellectus acceptivus simplicium intentionum est semper verus (...)*»; cf. ANONYMI, *Lectura*, p. 480: «*Set non omnis intellectus verus vel falsus est, quia intellectus simplicium verus est semper, set intellectus compositorum quandoque verus quandoque falsus*».

sua *forma substantialis*, e sempre sarà ciò che è. Dunque, questo *intellectus*, che è per sé e in senso proprio *intellectus*, sarà sempre vero in relazione alla *veritas* della *res*¹. E il Filosofo, secondo i commentatori, evidenzia questa essenziale differenza tra i due *intellectus*, mediante un'analogia con il *sensus*². In effetti, come il *sensus* dei *sensibilia propria*, e in particolare la vista, non sbaglia mai in relazione al suo proprio *sensibilis*, ma comincia ad errare quando percepisce, insieme a quello, i *sensibilia per accidens*, come per esempio, il *subiectum* a cui appartiene la proprietà sensibile, così capita anche riguardo all'*intellectus* degli *indivisibilia*, che è sempre vero, ma comincia ad ammettere il vero e il falso, nel momento in cui compone gli *indivisibilia* appresi.

Set sicut videre proprii verum, si autem homo album, verum aut non verum semper est, et sic se habent quecunque sine materia sunt³.

L'analogia prosegue dunque, per molti degli interpreti, con un'ulteriore analogia tra l'*intellectus* umano e quello delle *substantiae separatae*: un'opzione interpretativa avanzata da Averroè, secondo cui, con i *verba* «quecunque sine materia sunt», Aristotele potrebbe riferirsi tanto agli *intelligibilia* astratti dalla *materia* attraverso la prima *operatio* dell'*intellectus*, vale a dire la *formatio*, quanto a degli *intellectus*, astratti dalla *materia*, la cui conoscenza intellettuale è *semper vera*, dal momento che in essi non si trova un'*actio* che sia *per accidens*, proprio a motivo del fatto che il loro *intellectus* è astratto dalla *materia*, e dunque assolutamente incomposto nell'intellezione⁴.

(Not. 55). Gli Anonimi, come detto, ma in particolare l'Anonimo di Bazán, seguono la prima alternativa esegetica, Alberto e Tommaso la seconda, paragonando così le caratteristiche del nostro

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, p. 210: «Et ideo intellectus, qui simplex conceptus est eius quod est 'quid est res' et formae substantialis, qua aliquid erat esse, hoc est qua erat semper et perpetuo esse aliquid, quia per formam substantialem omne quod est aliquid, erit aliquid et substantialiter est. Et hic intellectus semper est verus veritate rei (...)».

² Cf. ANONYMI, *Lectura*, p. 480: «Et hoc declarat per simile, dicens quod, sicut sensus circa proprium obiectum semper verus est et non decipitur, set falsus est quandoque aut verus in iudicando de subiecto illius, similiter intellectus simplicium semper est verus, set intellectus componens et dividens quandoque verus quandoque falsus»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, III, p. 227: «Et huius rationem assignat quia quod quid est est proprium obiectum intellectus, unde, sicut visus numquam decipitur in proprio obiecto, ita nec intellectus in cognoscendo quod quid est (...); set sicut visus non semper verus est in iudicando de hiis que sunt adiuncta proprio obiecto (...), sic nec intellectus semper est verus in componendo aliquid alicui». Il corsivo è mio. L'interpretazione risale ad Averroè; cf. Id., *Commentarium*, III, 26, p. 464.

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 430b 29-431a 1, p. 447; cf. *Translatio nova*, p. 227.

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 26, p. 464: «Et cum dixit: ita est dispositio eius quod est abstractum a materia, intendebat: ita est dispositio intellectus materialis, qui est abstractus a materia in suis comprehensionibus, scilicet quia veridicat in propriis sibi, scilicet in formatione, et falsat in eis que non sunt propria. Et potest intelligi sic: ita est dispositio intellectuum quorum intellectum est abstractum a materia, in hoc quod semper veridicant, cum non inveniatur in eis actio que est per accidens, quia suum intellectum est abstractum a materia»; cf. BAZÁN, *Introduction*, p. 95*.

intellectus degli *indivisibilia*, che è sempre vero, alle proprietà della conoscenza intellettuale delle *substantiae separatae*¹. Tuttavia, l'Aquinate non sembra essere soddisfatto della tematizzazione aristotelica dell'*intelligentia* degli *indivisibilia* del *De anima*, e introduce uno *sciendum*, in cui aggiunge un'altra delle caratteristiche attribuite da Aristotele a questa *operatio*, cioè quella che Tommaso legge e leggerà, nel nono libro della *Metaphysica*, come la possibilità di una «*deceptio per accidens*» dell'*intellectus* che apprende il *quod quid est* delle *res*². Probabilmente, in questa integrazione dottrinale di Tommaso, ha avuto un qualche ruolo anche l'interpretazione del *Commentarium magnum in Metaphysicam* dell'Andaluso, o almeno la possibilità non va esclusa. In effetti, Averroè, commentando le linee 1051b 25-26, in cui Aristotele afferma che non si ha *deceptio* nel *quod est*, se non *per accidens*, assimila la *deceptio* accidentale che si verifica nell'intellezione delle *simplicia* alla *deceptio* che si verifica nei discorsi affermativi³, in modo abbastanza paragonabile a ciò che l'Aquinate tematizza come una *deceptio* causata dall'intervento della *compositio* nelle *definitiones* della *quiditas* delle *res*.

Sciendum tamen quod in cognoscendo quod quid est contigit esse deceptionem per accidens dupliciter, *ratione compositionis intervenientis*: uno modo prout diffinitio unius rei est falsa ad aliam rem (...); alio modo prout partes diffinitionis non coherent sibi invicem, et tunc diffinitio est falsa simpliciter (...); unde in illis quorum diffinitionibus nulla est compositio non contigit esse deceptionem, set oportet ea vel intelligere vere vel nullo modo (...)⁴.

Come ripeterà nel successivo commento, la *deceptio per accidens* nella conoscenza del *quod quid est* si può verificare in due modi, ma sempre in ragione del sopraggiungere di una forma di *compositio*

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, III, 3, 2, pp. 210-211, 70-5; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, p. 227: «*Sic autem se habent in intelligendo substantie separate que penitus sunt sine materia, sicut cum nos intelligimus quod quid est; et ideo in eorum intellectu non contigit esse falsum*».

² Cf. ID., *In Methaphysicam* cit., IX, 11, nn. 8-9: «*Quomodo autem per accidens decipiatur aliquis circa quod quid est, considerandum est. Non enim decipitur quis circa quod quid est, nisi componendo, aut dividendo. Quod quidem in substantiis compositis accidit dupliciter. Uno modo per compositionem definitionis ad rem definitam (...). Alio modo secundum quod definitio constituitur ex partibus, quae non sunt ad invicem componibiles (...). In simplicibus vero substantiis non potest esse deceptio circa quod quid est per accidens nisi primo modo: non enim eorum quod quid est, est compositum ex pluribus, circa quorum compositionem vel divisionem possit accidere falsum*»; cf. Aristotele, *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi* cit., IX, 1051b 26-30, (AL XXV/3.2), p. 194, 404-407: «*Decipi enim circa quod quid est non est sed aut secundum accidens; similiter autem et circa compositas substantias, non enim est decipi. Et omnes sunt actu, non potentia; generarentur enim utique et corromperentur*».

³ AVERROÈ, *Commentarium magnum* cit., f. 248^{IV}: «*Idest, et causa in hoc est, quia deceptio, quae accidit in quiditate compositorum, est similis deceptionis accidenti in affirmativa (...)*».

⁴ ID., *Sententia* cit., pp. 227-228, 244-259.

nelle *diffinitiones*, o in quanto la *diffinitio* di una *res* viene predicata per sbaglio di un'altra *res*, come la *diffinitio* del *circulus* al *triangulus*, o in quanto le *partes* della *diffinitio* non sono reciprocamente coerenti, e la *diffinitio* risulta falsa, come quando si dice «animal insensibile». Da cui la conclusione che trae l'Aquinate, molto simile a quella di Averroè, e cioè che, nella vera e propria *intelligentia* del *quod quid est*, e quindi nelle *diffinitiones* in cui non si trova alcuna *compositio*, non si può parlare di *deceptio* e di *error* in senso proprio, ma o di intellezione o di incomprendione («*idest, et ignorantia, qua accidit unum intelligere simplicia, est ut intellectus nihil intelligat de eis...*»)¹.

(-). Sulla base dell'analisi comparativa, è dunque lecito supporre, in assenza di riscontri nei nostri testimoni, che, attraverso lo *sciendum*, l'Aquinate voglia semplicemente completare la trattazione aristotelica sulle caratteristiche delle *operationes* dell'*intellectus*, attraverso la dottrina della *deceptio per accidens* che Aristotele enuncia nel nono libro della *Metaphysica*, studiando le proprietà dell'*ens* inteso come vero e falso. Nessun altro interprete, nel nostro campione di testimoni, sembra richiamare questo passaggio, o essere interessato a mettere in luce questo ulteriore aspetto dell'*intelligentia* degli *indivisibilia*. D'altra parte, attraverso l'analisi di occorrenza, sono stati messi in luce i debiti che molti dei *magistri*, e in particolare Alberto e Tommaso, contraggono dalle interpretazioni del *Commentarium* di Averroè, mantenendo tuttavia una cruciale indipendenza di fondo, evidenziata già dai *magistri artium*, e in particolare da Adamo di Buckfield, nei confronti della dottrina dell'*intellectus materialis* e dell'*intellectus agens* propugnata dall'Andaluso.

c) *Homerum ex Homero: ratio speculativa, ratio practica e la causa del peccatus*

56. Et primo sciendum est quod ratio speculativa, quam appellat *scientificum*, non movet, set in quiete est, quia nichil dicit de imitabili vel fugiendo, ut supra dictum est (...), set illa que est universalis movet ut causa prima et *quiescens*, particularis autem ut causa proxima et quodam modo motui applicata: nam operationes et motus in particularibus sunt, unde oportet, ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicetur; et propter hoc etiam peccatum in actionibus accidit quando opinio in particulari operabili corrumpitur (...)².

Nel corso della nostra analisi, è stato più volte rilevato che, dove si trova uno qualsiasi dei *notandum* nei commenti dell'Aquinate, è altamente probabile che la tradizione commentaria precedente abbia

¹ AVERROÈ, *Commentarium magnum* cit., f. 248; cf. anche ARISTOTELE, *Metaphysica. Translatio Michaeli Scoti* cit., f. 247, MA: «Et quoddam est verum, non quia dicitur: quia affirmativa et terminus non sunt idem: et ignorantia est, quae non tangit rem. Non est enim deceptio in eo quod est, nisi per accidens, et similiter in substantiis compositis, quoniam in eis est deceptio (...)».

² TOMMASO, *Sententia*, III, X, p. 251, 125-145.

già sollevato delle osservazioni, dei *dubia*, o addirittura delle *quaestiones* su un determinato punto della *littera* aristotelica. Questo rilievo è in linea con le definizioni generali di *notandum* offerte da Olga Weijers e da Bernardo Bazàn¹. In effetti, in molti casi, i *notandum* indicano la presenza di problemi sollevati da Averroè, o che emergono dal confronto con Avicenna. Tuttavia, non mancano nemmeno casi in cui le difficoltà sono determinate dal confronto diretto tra la *littera* del Filosofo e il complesso di conoscenze che i *magistri* ereditano dalla loro formazione personale. Prova ne è il problema dell'unità dell'anima, che emerge quasi sicuramente dal confronto della *sententia* di Aristotele con le opzioni speculative sostenute dai *theologi*, e in particolare da Filippo il Cancelliere e da Giovanni de la Rochelle². Questi *dubia*, ritenuti decisivi dai *magistri*, aprono delle vere e proprie *quaestiones* nei commenti aristotelici. D'altra parte, non ogni commento prevede necessariamente l'inclusione delle forma questionativa, o la forma questionativa è presente, ma solo sporadicamente, in base alle valutazioni dell'interprete. In breve, in alcuni casi, sembra quasi che introdurre un *notandum*, o anche solo proseguire una *sententia*, aggiungendo qualche osservazione ulteriore, sia un procedimento preferito all'onere di determinare una *quaestio*, con tutte le sue implicazioni. E in questo senso un *notandum*, per esempio, esistente nel commento di Tommaso, deve mettere in allarme lo studioso sulla possibilità che esista un *notandum* 'antecedente', in uno o più commenti dei *magistri artium*, che può, in certa misura, e comunque soltanto secondo probabilità, rendere comprensibile perché l'Aquinate stia effettuando una certa notazione, e soprattutto come stia procedendo nell'effettuarla, e come si stia muovendo, se coerentemente o meno con la *littera* del Filosofo - e tutto questo per ciò che, verosimilmente, sulla base di una comparazione con altri, è dato sapere.

Richiamare per sommi capi queste brevi sottolineature è utile per affrontare l'analisi del presente *sciendum*. In effetti, lo *sciendum* esistente nella *Sententia* dell'Aquinate potrebbe essere il 'conseguente' storico di un *notandum* antecedente, analogo a quello introdotto dall'Anonimo di Bazàn, che intende chiarire la distinzione effettuata da Aristotele, alle linee 434a 16-20, tra l'*opinio* e la *ratio universalis* e l'*opinio* e la *ratio particularis*³. Sulla base di questa connessione solo probabile tra i due, possiamo farci un'idea verosimile del perché Tommaso affettui la sua notazione, e anche del come la effettui, vale a dire ricorrendo a un'altra *littera* del Filosofo, in modo da fugare le possibili incertezze relative alle distinzioni della *ractio practica* in questione. D'altra parte, più interessante ancora, dal

¹ Cf. BAZÀN, *13th Century Commentaries on De anima* cit., pp. 125-127; cf. O. WEIJERS, *Le maniement du savoir* cit., pp. 41-46 e 62-66.

² Cf. R. DALES, *The Problem of the rational soul* cit., pp. 47-64 e 65-86.

³ Cf. ANONYMI, *Sententia super II-III*, III, 9, p. 519: «Et nota quod *quidam* appellant opinionem et rationem universalem que solum apprehendit et iudicant, et non dicunt aliquid fugere aut imitari (...). *Aliter* autem dicunt *alii*, scilicet quod differt opinio a ratione, quia opinio accipit rem ut videtur (...)».

punto di vista della metodologia impiegata, è forse la seconda notazione dell'Aquinate, successiva allo *sciendum*, vale a dire quella relativa a cosa determini il *peccatus* nelle *actiones*. In effetti, Riccardo Rufo, nel medesimo punto della sua *Sententia*, ossia al termine della trattazione aristotelica del *principium movens* dell'anima, aveva aperto una *quaestio* sulla *rectitudo* dell'*intellectus* in quanto *principium* del *motus* e dell'*actio*, discutendo, come attesta l'apparato delle fonti di Jennifer Ottman, alcune opzioni teoriche sostenute dai *theologi*¹. Operazione, questa, che, per altri versi, ma sostanzialmente concordando con le soluzioni del *magister*, porterà avanti anche Alberto Magno². Di conseguenza, con le sue osservazioni sulla causa del *peccatus*, l'Aquinate protrebbe verosimilmente riferirsi a queste antecedenti discussioni dei *magistri*, offrendo la sua personale soluzione, e forse, come attesta l'apparato delle fonti di René-Antoine Gauthier, aver deciso di chiarire la *sententia* aristotelica sul punto interrogato, attraverso un ricorso mnemonico all'*Ethica*³.

(*Div. text.*). Procediamo, tuttavia, per gradi, tentando di ricontestualizzare lo *sciendum* dell'Aquinate. Come chiarisce Averroè, e spiega successivamente l'Aquinate, a partire dalle linee 432a 15-22, avendo completato la trattazione sulle *potentiae cognitivae* dell'anima, Aristotele comincerebbe, coerentemente con le *opiniones* sostenute dagli *antiqui philosophi*, che definivano l'anima a partire dalla *cognitio* e dal *motus*, a trattare della *potentia motiva* dell'anima, e in dettaglio a ricercare se coincida con una *pars* o con tutta l'anima; e, se coincide con una *pars*, se questa *pars* sia *separabilis* secondo la *quiditas* e il luogo, o soltanto secondo la *ratio* e la *definitio*⁴. Ovviamente, tutti gli interpreti attribuiscono al Filosofo la *intentio* di volere evidenziare questa seconda *solutio*,

¹ Si veda anche l'apparato delle fonti; cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars decima, p. 597, q. 2: «Item, dubitatur sic: Intellectus rectus est (433a 26); ergo semper de bono dicit quoniam bonum est (433a 27-29), et bonum apprehensum in ratione boni non potest non appeti et amari. Igitur intellectus sic apprehendens necessario desiderat bonum (...), igitur in ratione non erit peccatum»; cf. *ibid.*, pp. 597-599, alle note 345 e 349. Sulla questione si vedano anche i contributi di Odon Lottin; cf. O. LOTTIN, *Psychologie et Morale* cit., II, Louvain - Gembloux 1948, pp. 103 ss.

² In dettaglio, Alberto Magno sembrerebbe sia riprendere la soluzione di Riccardo nella trattazione sia confutare le *opiniones* di Platone e dei *theologi* in merito alla questione sollevata; cf. ALBERTO, *De anima*, III, 4, 9, pp. 239-240; cf. *ibid.*, III, 4, 10, pp. 240-242.

³ Si veda anche l'apparato delle fonti della Leonina; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 251: «Et propter hoc etiam peccatum in actionibus accidit quando opinio in particolari operabili corrumpitur propter aliquam delectationem vel aliquam aliam passionem, que tamen opinionem universalem non corrumpit»; cf. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea a Roberto Grosseteste transl.*, VI, 5-7, 1140b 13-20, p. 258, 5-15 (AL XXVI, 3): «Non enim omnem existimacionem corrumpit neque pervertit delectabile et triste, puta quoniam trigonum duos rectis equales habet vel non habet, set eas que circa operabile. Principia quidem enim operabilium, quod cuius gracia operabilia. Corrupto autem propter delectationem vel tristitiam, confestim non apparebit principium, neque oportere huius gracia, neque propter hoc eligere omnia et operari. Est enim malicia corruptiva principii». Anche Alberto sembra riprendere questa *auctoritas*; cf. ALBERTO, *De anima*, III, 4, 9, p. 240: «et de hoc in Ethicis est determinandum».

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 40, pp. 507-508; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, III, 8, p. 239.

alternativamente a Platone e agli *antiqui philosophi*¹. Dunque, alle linee 432b 13-15, lo Stagirita, in accordo ai commentatori, comincerebbe a ricercare quale *potentia* dell'anima sia responsabile del *motus* locale, procedendo per esclusione, e mostrando anzitutto quali *potentiae* dell'anima non possono costituire il *principium* del *motus* locale².

Secondo Riccardo Rufo, la ricerca del Filosofo va divisa in cinque *partes*, corrispondenti alle cinque *potentiae* scartate dal Filosofo³, in quanto non possono costituire il *principium* del *motus*: 1) la prima, compresa nelle linee 432b 13-19, è quella in cui evidenzia che la *potentia vegetativa* non può essere il *principium motivum* secondo il luogo, altrimenti le *plantae* dovrebbero essere dotate di moto locale; 2) la seconda, alle linee 432b 19-26, è quella in cui dimostra che nemmeno la *potentia sensitiva* è il *principium* del *motus*, perché non tutti gli animali sono dotati del moto locale, e quelli che non ne sono dotati sono animali perfetti, non errori della *natura*⁴; 3) la terza, all'altezza del capoverso 432b 26⁵, è invece quella in cui argomenta che neanche l'*intellectus speculativus* può essere il *principium motivum*, perché, nonostante conosca ciò che è buono o cattivo, non comanda di evitarlo

¹ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 432a 15-22, pp. 484 e 489: «Quoniam autem anima secundum duas diffinita est potencias que animalium est, et discretio que intelligencie opus est et sensus, et iterum movente secundum locum (...). De movente autem quid forte sit anime, speculandum est, utrum una quedam pars ipsius separabilis sit, magnitudine aut ratione, aut omnis anima, et si pars aliqua, utrum propria quedam sit (...), aut harum una aliqua sit»; cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars octava, pp. 568-69: «Determinat qualiter hoc est speculandum, scilicet utrum una aliqua pars ipsius sit separabilis ab aliis partibus magnitudine, id est secundum locum et situm, ut posuit Plato (...)»; cf. anche TOMMASO, *Sententia*, III, 8, p. 239: «sicut Platonici posuerunt».

² Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 432b 13-14, p. 489: «De motu autem secundum locum quid movens animal sit secundum processivum motum, considerandum est»; cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars octava, pp. 573-74: «Dicit igitur primo quod considerandum est cuiusmodi potentia sive virtus ipsius animae est «movens secundum locum», de quo nunc est intentio (...)»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, III, 7, p. 477: «In prima manifestat que sunt non moventia secundum locum; in secunda que sunt moventia et quot sunt (433a 9)». Il corsivo è mio.

³ Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars octava, p. 574: «Sequitur pars in qua prosequitur suum principale. Et dividitur in quinque partes, in quarum prima ostendit quod potentia vegetativa non est principium motivum secundum locum; in secunda quod nec potentia sensitiva, ibi: «Similiter autem neque quod sentire potest» (432b 19); in tertia quod nec intellectus speculativus, ibi: «At vero neque ratiocinativa» (432b 26), in quarta quod nec appetitus intellectualis, ibi: «Amplius extendente» (433a 1); in quinta et ultima quod nec appetitus sensualis, ibi: «Ate vero neque appetitus» (433a6)»; cf. una *divisio* simile si trova anche in TOMMASO, *Sententia*, III, 8, p. 242, 180-185.

⁴ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 432b 13-19, p. 489: «Quod quidem igitur non vegetabilis potentia sit, manifestum est (...), et plante essent motive et tunc haberent aliquam partem organicam ad motum hunc»; cf. *ibid.*, 432b 19-21, pp. 489-490: «Similiter autem neque quod sentire potest: multa enim sunt animalium que sensum quidem habent, manencia autem et immobilia sunt per finem. Si igitur natura neque facit frustra nichil neque defiti in necessariis (...)».

⁵ Cf. *ibid.*, 43b 26-29, p. 490: «Speculativum quidem enim nichil intelligit actuale, neque dicit de fugiendo et imitabili, semper enim motus aut fugientis aliquid aut imitantis aliquid est».

o di conseguirlo, dal momento che l'*intellectus speculativus* non comprende nulla di agibile («nihil intelligit actuale»)¹; 4) la quarta, in prossimità del capoverso 433a 1, è invece quella in cui l'*actor* evidenzia che non può trattarsi nemmeno dell'*appetitus intellectualis*, perché che non tutto ciò che l'*intellectus practicus* comanda di evitare o di conseguire viene effettivamente evitato o conseguito, ma piuttosto prevale l'*appetitus sensualis*, che muove contrariamente a ciò che è imperato dall'*intellectus*; 5) la quinta, infine, collocata al capoverso 433a 6, è quella in cui lo Stagirita chiarisce che, nonostante ciò, il *principium motivum* non può essere costituito soltanto dall'*appetitus sensualis*, dal momento che, in molti casi, l'uomo agisce in conformità ai precetti imperati dall'*intellectus*².

Anche gli altri *magistri*, in particolare l'Anonimo di Bazán, articolano secondo uno schema analogo la *divisio*; e lo stesso fa Tommaso, sebbene la sua sia quadripartita, perché l'*appetitus intellectualis* è identificato dall'Aquinate con l'*intellectus practicus*, e dunque sotto la terza parte divisa rientra anche la quarta distinta da Riccardo³. D'altra parte, la *divisio* più significativa del capitolo sul *motus*, Riccardo la introduce non tanto per evidenziare la *pars destruens* della trattazione aristotelica, ma la *pars construens*, cioè quella in cui il Filosofo identifica il *principium motivum* dell'anima, in prossimità del capoverso 433a 9⁴. In effetti, nonostante Averroè abbia insistito su alcuni aspetti salienti della determinazione aristotelica della *virtus motiva*, non ha esplicitato quale sia il *processus* di Aristotele. Per contro, ad avviso di Riccardo, Aristotele, nella determinazione del *principium motivum* dell'anima, procede in due momenti.

Et pars prima dividitur in duas. In prima *dat ipsa moventia in se*, determinans quod tria sunt moventia vel duo, si sub uno nomine comprehendimus duo illorum trium. In secunda *reducit ista tria moventia ad unitatem*, ibi: «Intellectus autem qui propter aliquid» (433a 14)⁵.

¹ Queste linee sono fondamentali per capire lo *sciendum* (56). In effetti, l'Aquinate si richiamerà proprio a questa argomentazione del Filosofo, per spiegare quale *ratio* è deputata al *motus*, alle linee 434a 16-20; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 432b 26-30, p. 238: «At vero neque rationativa et vocatus intellectus est movens: speculativus quidem nichil speculatur actuale, neque dicit de fugibili et persequibili, semper autem motus aut fugientis aut persequentis aliquid est». Tuttavia, si deve notare, come osserva Gauthier, che nella citazione di questo particolare passaggio, l'Aquinate non si riferisce tanto alla *Nova*, ma ancora alla *Vetus*; cf. *Translatio vetus* cit., p. 490: «neque dicit *de fugiendo et imitabili*».

² Cf. *ibid.*, 433a 1-8: «Amplius, extendente se intellectu et dicente intelligentia fugere aliquid aut imitari, non movetur, set secundum desiderium agit, ut inabstinens (...). At vero neque appetitus, hic proprius sensus est: abstinentes enim appetentes et concupiscentes, non operantes quorum habent appetitum, set secuuntur intellectum»

³ Cf. ANONYMI, *Super II-III*, III, 7, p. 477; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 242.

⁴ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 433a 9-10: «Videntur autem duo hec movencia (si namque non tria erunt movencia), appetitus, intellectus, si aliquis fantasiam posueris sicut intelligentiam quandam: multa enim preter scienciam secuntur fantasias, et in aliis animalibus intelligentia non ratio est, set fantasia».

⁵ RICCARDO, *Sententia*, III, Pars nona, p. 578, 224-226.

Questa comprensione della *littera* è molto influente tra i commentatori latini successivi, ed è riproposta anche dall'Aquinate¹. In breve, secondo il filosofo cornico, Aristotele indicherebbe, in un primo momento, dalle linee 433a 9-13, quali siano le *potentiae* responsabili del *motus*, mentre ridurrebbe, in un secondo momento, le *potentiae* da cui principia il *motus* all'unità. Ora, queste stesse 'due' *potentiae*, cioè l'*intellectus practicus* e l'*appetitus*, possono essere considerate anche tre. In effetti, come ha chiarito Averroè, nel concetto dell'*intellectus operativus*, lo Stagirita non ha incluso solo l'*intellectus*, ma anche l'*ymaginatio* (scil. «phantasia»), dal momento che non solo gli altri animali, ma anche l'*homo*, sembrano agire spesso sotto la spinta di questa facoltà². Dunque, sottolinea conclusivamente Riccardo, due *potentiae* sono incluse «sub uno nomine», e in totale possiamo numerare tre *potentiae* responsabili del *motus*³.

Dopo aver indicato in generale quali siano le *potentiae* responsabili del *motus*, all'altezza del capoverso 433a 14, per tutti i commentatori successivi a Rufo, Aristotele le riduce quindi a unità, evidenziando che l'*intellectus practicus*, essendo sempre «propter aliquid», è mosso dall'*appetitus*, e che l'*appetitus* muove l'*intellectus practicus*, compresa l'*immaginatio*, sempre in virtù di qualcosa che è *appetitum*. Di conseguenza, l'*appetitivus* e l'*appetibile* dev'essere, in ultima analisi, il *principium motivum* dell'anima⁴, essendo, al contempo, la causa motrice non mossa della totalità delle *potentiae cognitivae* coinvolte nella mozione dell'*animal* e dell'*homo*⁵.

In prossimità delle linee 433b 27-31, per i *magistri* e per l'Aquinate, Aristotele passa dunque a evidenziare che questo *principium motivum* si trova sia negli *animalia irrationalia* sia negli

¹ Cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 9, p. 245: «Circa primum tria facit: primo ponit duo esse principia motus; secundo reducit ea in unum, ibi: *Intellectus autem* etc»; cf. *ibid.*, p. 245: «Reducit predicta movencia in unum».

² Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 48, p. 516: «Ymaginatio, que est similis intellectui. In pluribus enim rebus movemur ab ymaginatione sine aliqua cognitione, sicut animalia moventur; alia enim animalia non habent cogitationem, sed in loco cogitationis habent ymaginationem. Iste igitur due sunt moventes de loco in locum, scilicet desideirum, intellectus aut ymaginatio».

³ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 579.

⁴ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 433a 14-22, p. 491: «Intellectus autem qui propter aliquid ratiocinatur et practicus est; differt autem a speculativo fine. Et appetitus propter aliquid omnis est. Non enim appetitus hic practici intellectus est. Ultimum autem principium actionis est. Quare rationabiliter hec duo videntur movencia, appetitus et intelligencia practica. Appetitus enim movet, et propter hoc intelligencia movet, quia principium ipsius appetitivum est. Et fantasia autem cum moveat, non movet sine appetitu. *Unum igitur quiddam est movens, quod est appetitivum*»; cf. *Translatio nova*, p. 244: «Unum igitur movens, *quod appetibile*».

⁵ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 433b 10-13: «Specie igitur unum erit movens, appetitivum, secundum quod appetitivum est. *Primum autem omnium appetibile est: hoc autem movet cum non movetur*, in eo quod sit intellectum aut ymaginatum. Numero autem plura sunt movencia. Quoniam autem sunt tria, unum quidem movens [*appetibile, appetitus*], secundum autem quo movens [*organum*], et item tercium quod movetur [*animal*]»; cf. *Translatio nova*, p. 244.

*animalia rationalia*¹. I *magistri* dividono e suddividono questa *pars* in modo paragonabile, specialmente Riccardo Rufo e l'Anonimo di Bazán. Per ambedue, la trattazione si divide in due *partes*². Nella prima (a), Aristotele intende determinare (cf. *supra*, 2h, 2v), che anche negli *animalia imperfecta* i *principia motiva* sono costituiti dalla *phantasia* e dall'*appetitus*, anche se in modo diverso dagli *animalia perfecta*, che dispongono di una *fantasia determinata*, e sono in grado di muoversi localmente all'*appetitus*. Nella seconda (b), invece, che è una *pars incidens*, il Filosofo vuole confrontare tra loro l'*appetitus sensualis* e l'*appetitus intellectualis*, all'altezza del capoverso 434a 5³. Questa parte si suddivide ulteriormente. Nella prima (bi), Aristotele vuole mettere in luce che, mentre gli *animalia irrationalia* sono dotati della *phantasia sensibilis*, nei *rationalia* si trova invece un altro principio motivo, vale a dire la *ratio deliberativa*, la cui assenza determina una mozione immediata della *phantasia* nei *bruta animalia*⁴. Nella seconda (bii), l'*auctor* vuole invece confrontare l'*appetitus sensibilis* con l'*appetitus deliberativus* (434a 12-16). Infine, in una *pars incidens*, intende evidenziare la differenza tra l'*appetitiva intellectiva* in universale e in particolare, o anche tra l'*opinio* e la *ratio universalis* e l'*opinio* e la *ratio particularis*, in prossimità delle linee 434a 16-21⁵. D'altra parte, la

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 433b 27-31, p. 492: «Omnino quidem igitur, sicut dictum est, in quantum appetitivum animal est, sic ipsius motivum est; motivum autem non sine fantasia est; fantasia autem omnis aut rationalis aut sensibilis est; hac quidem igitur et alia animalia participant».

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, Pars decima, p. 589: «Hic intendit determinare quid est motivum in animalibus imperfectis. Et dividitur haec pars in duas, quarum prima est principalis, et secunda incidens, ibi: *Sensibilis igitur phantasia* (434a 5-6). Intendit autem in prima parte determinare quod etiam in animalibus imperfectis est principium motivum phantasia et desiderium, sed differenter in his et in animalibus perfectis»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, III, 9, p. 512: «Et dividitur in partes duas: in prima agit de movente in animalibus imperfectis; et quia movens, scilicet huiusmodi animalibus imperfectis, est fantasia, ideo ostendit incidenter in secunda parte quibus inest fantasia sensibilis et quibus inest fantasia rationalis, ut ibi: *Sensibilis igitur fantasia* etc. (434a 5)»

³ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 590: «Intendit comparare appetitum sensualem et intellectualem»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 515: «Manifestat quibus inest fantasia rationalis et quibus sensibilis...»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 434a 5-9: «Sensibilis quidem igitur fantasia, sicut dictum est, et irrationabilibus animalibus inest, deliberativa autem in rationalibus. Utrum enim agere hoc aut hoc iam rationis opus est; et necesse uno mensurare: magis enim imitatur, quod possit unum ex pluribus fantasmatis facere».

⁴ Cf. RICCARDO, *Sententia*, p. 591; cf. ANONYMI, *Super II-III* cit., p. 512; cf. Aristotele, *Translatio vetus*, 434a 11-12: «Et causa hec est, opinionem non imitari habere, quoniam hanc ex sillogismo non habet, hec autem illam. Unde deliberativum non habet appetitus».

⁵ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 590-594: «Hic determinat secundum incidens, scilicet quod appetitiva intellectiva quantum de se solum non movet animal localiter, sed in quantum descendit in imaginatione, faciens ipsam appetere in particulari (...); cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 512: «Comparat opinionem et rationem universalem ad opinionem et rationem particularem, ut ibi: *Set scibile non movet, set manet* etc. (434a 16)»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 434a 16-20, p. 493: «*Set scibile non movet, set manet*. Quoniam autem alia quidem universalis opinio est et ratio,

divisio textus dell'Aquinate presenta delle differenze significative. In effetti, secondo Tommaso, in particolare all'altezza del capoverso 434a 5, il Filosofo farebbe in totale tre cose, tutte collegate all'evidenziazione del modo in cui il *principium motivum* si trova ed è realizzato nell'*homo*¹: bi) dimostrerebbe in che modo nell'*homo*, a differenza degli altri animali, il *principium movens* è costituito dalla *ratio deliberans*; bii) argomenterebbe poi in che modo, talvolta, nell'*homo*, la *ratio deliberativa* è vinta dal *appetitus*, alle linee 434a 12; biii) e infine vorrebbe chiarire quale *ratio* funge da *movens* nell'*homo*, in prossimità del capoverso 434a 16.

La diversità delle *divisiones* dipende dalle *translationes*, come sottolinea Bernardo Bazán². Infatti, alle linee 434a 5, le condizioni del *textus* determinano, per esempio, una lettura errata da parte dell'Anonimo, che attribuisce la *phantasia sensibilis* sia agli *animalia irrationalia* sia agli *animalia rationalia*. E ancora, relativamente al capoverso 434a 16, mentre la *Vetus* presenta l'espressione *scibile* (*scil.* «sed scibile non movetur»), determinando un riferimento a una distinzione tra due *potentiae* interna all'*intellectus practicus*, la *Nova* ha *scientificum* (*scil.* «scientificum autem non movet»), che induce l'Aquinate a leggere il discorso aristotelico come riferito alla distinzione tra l'*intellectus speculativus* e l'*intellectus practicus*, che costituisce l'oggetto della nostra analisi.

(-). In conclusione, l'analisi della *divisio textus* permette di rilevare molti elementi di capitale importanza relativi all'esegesi aristotelica del XIII secolo. Da un lato, la *divisio* attesta certamente il peso delle lezioni averroiane del *textus*, dall'altro mette in evidenza l'esistenza di nuovi strumenti di lettura del tutto assenti nel *Commentarium* di Averroè, che permettono di concettualizzare in termini differenti e più specifici il *processus* di Aristotele. Infine, è necessario puntualizzare che i limiti di qualsiasi *divisio* sono essenzialmente i limiti del suo *textus*. Lo stato delle *translationes* determina le

alia vero particularis, hec quidem enim dicit quod huiusmodi agere sit, illa autem quod hoc nunc huiusmodi, ergo huiusmodi iam hec movet opinio, non secundum quod est universalis, aut utraque, set hec quidem quiescens, illa autem non». Il corsivo è mio.

¹ TOMMASO, *Sententia*, III, p. 250: «Deinde cum dicit: *Sensibilis quidem igitur*, ostendit quomodo principium motivum sit in hominibus. Et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo principium movens in hominibus est ratio deliberans; secundo quomodo aliquando deliberatio rationis per appetitum vincitur, ibi: *Vincit autem aliquando* (434a 12); tercio ostendit que ratio sit movens, ibi: *Scientificum autem non movet* etc»; cf. *Translatio nova*, p. 249: «*Scientificum autem non movet, set manet. Quoniam autem hec quidem universalis existimatio* et ratio, alia vero particularis (...)». Il corsivo è mio. Si noti la differenza terminologica con la *Vetus*: «scientificum» al posto di «scibile».

² ANONYMI, *Super II-III*, p. 515, alla nota 90: «et in rationabilibus: textus mendosus (...) explicat expositionem magistri»; cf. dove invece ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 434a 5-6: «et irrationabilibus»; cf. anche Anonymi, *Super II-III*, p. 519, alla nota 172: «*scibile*, id est universale. Nova translatio legit *scientificum*, quod explicat sententia S. Thomae, *Sententia*, III, 10, p. 251, 125-126: «ratio speculativa, quam appellat scientificum». E ancora, si contano altre significative discrepanze alle linee 434a 12-16, per non parlare delle contaminazioni con le lezioni della *translatio* di Michele Scoto, corredata dal *Commentarium* averroiano.

letture degli interpreti, e le letture, a loro volta, determinano la divisione e l'organizzazione delle *partes*. Se dunque, sotto un certo punto di vista, la *divisio* testimonia l'aspetto confessionale dell'esegesi dei medievali, per esempio dal lato della caratterizzazione del *processus* del Filosofo, da un altro costringe inevitabilmente a individuare nel *textus* la sua regola e il suo limite fondamentale.

(*Sent. bi*). Dunque, all'altezza del capoverso 434a 5, Aristotele, per i *magistri artium*, vuole confrontare tra loro le *potentiae* motrici dell'anima negli *animalia irrationalia* e negli *animalia rationalia*¹. E poiché, come ha stabilito in precedenza, ogni *animal* è dotato di *appetitus*, e a tutto ciò a cui appartiene l'*appetitus* appartiene anche la *phantasia*, ogni *animal* è dotato di *phantasia*. Ora, però, secondo Riccardo Rufo e l'Anonimo di Bazán, sono due i tipi di *phantasia*²: 1) la *phantasia sensibilis*, che è una *phantasia sensualis*, priva di qualsiasi genere di *deliberatio*, e dunque non *rectificata* da alcuna *potentia superior*, e in particolare dall'*intellectus* che, come dice la *Vetus*, alle linee 433a 26, è *rectus*, in quanto conosce il *bonum* e ordina a conseguire il *bonum*³; 2) e una *phantasia rationalis* o *deliberativa*, che consegue all'*appetitus* con il decorso di una *ratio praecedens*, in grado di rettificarla. Il primo tipo di *phantasia* appartiene agli *animalia irrationalia*, mentre il secondo appartiene agli *animalia rationalia*, e il Filosofo evidenzia quest'ultimo punto, tematizzando la *phantasia rationalis* o *deliberativa*:

Quod autem deliberatio sit in ratiocinativis ostendit, quia considerare «utrum sit agendum hoc aut hoc est opus rationis» (434a 7-8), sed huiusmodi opus est deliberatio, ergo deliberatio est in rationalibus. Et adiungit quod ad eligendum alterum apprehensorum oportet deliberantem *mensurare* uno, idest *comparare ipsa apprehensa ad aliquid unum quod est simpliciter bonum, considerando quod illorum plus communicat cum illo*. Quia tunc magis eligit et imitatur unum ex illis pluribus imaginatis quod ipse possit facere, ex quo patet quod in rationalibus consequitur appetitus ad deliberationem (591-92)⁴.

Secondo Riccardo, la *deliberatio* è, aristotelicamente, appannaggio degli *animalia* raziocinanti, perché stabilire se «hoc aut hoc» sia da fare, o da evitare, è un'operazione che rimonta alla *ratio*. Infatti, per scegliere e valutare uno degli *apprehensa* dell'*intellectus* e della *phantasia*, è necessario *mensurare*,

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 434a 5-11, p. 492: «Sensibilis quidem igitur fantasia, sicut dictum est, et irrationabilibus animalibus inest, deliberativa autem in rationalibus. Utrum enim agere hoc aut hoc iam rationis opus est; et necesse uno *mensurare*: magis enim imitatur, quod possit unum ex pluribus fantasmatis facere. Et causa hec est, opinionem non imitari habere, quoniam hanc ex *sillogismo* non habet, hec autem illam». I corsivi sono miei.

² Cf. RICCARDO, *Sententia*, III, pp. 590-591; cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 515.

³ Cf. *ibid.*, 433a 26-29: «Intellectus quidem igitur omnis rectus est; appetitus autem et fantasia et recta et non recta sunt. Unde semper quidem movet appetitivum, set hoc est aut bonum aut quod videtur bonum (...)».

⁴ RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 591-92, 580-590.

cioè, prosegue, confrontare i diversi *apprehensa* in relazione a qualcosa di uno, che è «simpliciter bonum», stabilendo, in ultima analisi, quale degli «hoc aut hoc» *apprehensa* sia più o meno conforme a quel «bonum», che è dunque il principio regolativo, e rettificativo, della *deliberatio*. Soltanto l'*homo* è dotato della capacità di *mensurare*, e dunque di scegliere e di perseguire una tra le molteplici *res* immaginate dalla *phantasia*. Di conseguenza, solo negli *animalia rationalia* l'*appetitus* consegue alla *deliberatio*, ossia è un *appetitus*, come vuole Riccardo, soggetto al *decursus* di una *ratio* che lo precede, determinandolo e rettificandolo («cum decursu rationis praecedente»).

Nei *bruta animalia*, come spiega il Filosofo, l'*appetitus* non consegue mai alla *deliberatio*, e la causa è che l'*animal brutus* non ha l'*opinio* prodotta dal *sylogismus* («quoniam hanc ex syllogismo non habet»), ossia non ha una *aliqua acceptio* che segue dal processo deliberativo, elettivo e misurativo, mediante la quale può giudicare quale delle *res* immaginate dalla *phantasia* va perseguita. Di conseguenza, conclude Riccardo, la differenza fondamentale nella dinamica motiva degli *animalia bruta* è che il loro *appetitus* non segue a una qualche *deliberatio praecedens* che determina il *motus* del *brutus*, ma in certo modo il *brutus* immagina lo stesso *appetibilis*, lo desidera e si muove a conseguirlo («sed quasi simul apprehendit sive imaginatur ipsum appetibile et appetit et movetur»)¹.

La spiegazione di Riccardo è la più dettagliata e la più significativa, tra quelle dei *magistri*, perché entra nella descrizione della dinamica della *phantasia deliberativa*, in modo simile a come faranno successivamente Alberto Magno e l'Aquinate, che enfatizzano il procedimento sillogistico a fondamento dell'*appetitus* negli *animalia ratiocinativa*. In particolare, sottolinea Alberto, negli *animalia irrationalia* la *phantasia* non segue una *opinio* derivante da un *sylogismus*. Ora, la *phantasia* verte su ciò che va agito *hic et nunc*, vale a dire su qualcosa di particolare. Viceversa, il *sylogismus* 'sussume' il particolare sotto l'universale, e dunque, sul fondamento del processo sillogistico, l'*opinio* domina la *phantasia*, e non la *phantasia* l'*opinio*². Questo, in ultima analisi, spiega che l'*appetitus* negli *animalia* non può non seguire un *bonum* particolare, un *hic et nunc*, e quindi che non si trova alcuna mediazione nella dinamica motiva degli *animalia*, laddove, negli *animalia rationalia*, la *ratio* e l'*opinio* mediano la mozione tra la *phantasia* e l'*appetitus*. D'altra parte, sulla mediazione della dinamica dell'azione degli *animalia rationalia* insiste anche Tommaso³,

¹ Cf. *ibid.*, p. 592, 590-600.

² Cf. ALBERTO, *De anima*, III, 2, 9, p. 239: «Syllogismus vero habet particulare sub universali et non e converso universale sub particulari; et ideo sub decursu syllogistico habet opinio phantasia et non e converso. Et ideo, cum appetitus sit particularis boni ut nunc et hic, non universaliter habet appetitus opinionem, sed universaliter habet phantasiam».

³ Cf. TOMMASO, *Sententia*, III, 10, p. 250: «Manifestum est enim quod homo imitatur, id est desiderat, id quod est magis in bonitate, id est quod est melius; melius autem semper dicamus mensura (...), ex quo practica ratio sillogizat quid sit eligendum (...); cf. *Translatio nova*, 434a 10-11, p. 249.

enfaticamente la capacità dell'*homo* di *mensurare* ciò che è più o meno buono sul fondamento della *regula del melius*. Infatti, il *melius* è il *medium* a partire da cui la *ratio practica* sillogizza ciò che è da scegliere e da perseguire, producendo una *opinio* in grado di mediare *fantasia*, *concupiscentia* e *irascencia* che si trovano immediate e congiunte negli *animalia*.

(*Sent.*bii). Per i commentatori del XIII secolo, l'*intellectus practicus* esercita dunque una funzione rettificatrice, e cioè determina il particolare sul fondamento di una *regula* universale. In tal modo, l'*intellectus* frena la spinta della *phantasia* sull'*appetitus*, che innesca il movimento locale dell'*animal* verso l'*appetitus* esistente nella realtà esterna. Del resto, nel corso delle linee successive 434a 12-16, il Filosofo spiega che ciò non avviene in tutti i casi¹. Infatti, talvolta l'*appetitus* e la *phantasia*, come spiega Alberto Magno, vincono la capacità rettificatrice dell'*intellectus practicus*.

Tamen *aliquando vincitur* opinio ab *appetitu* et *phantasia*, et tunc dicitur *deliberativa moveri* a *phantasia* et *appetitu*, eo quod obumbratur ex *concupiscentia appetitus* et *phantasiae*, sicut *incontinentibus accidit*. *Aliquando autem* fit e converso, quia *phantasia movetur* a *deliberativa ratione* et *opinionem*².

In effetti, l'*opinio* è vinta dall'*appetitus* e dalla *phantasia*, e dunque la *deliberativa* viene mossa dalla *phantasia* e dall'*appetitus*, quando è oscurata e adombrata dalla *concupiscentia*, esercitate dalle due facoltà, come accade negli incontinenti. Gli incontinenti non sono, infatti, sprovvisti della *deliberatio*, e della capacità di sillogizzare l'*opinio* necessaria alla mediazione dell'*appetitus* e della *phantasia*, ma la loro capacità mediatrice viene oscurata e adombrata dalla *concupiscentia* che prevale. Viceversa, spiegano Tommaso e gli altri *magistri*, il continente è colui che è capace di vincere, per mezzo della *deliberatio* della ragione, l'*impetus* della *passio*³.

Ci sono dunque due ordini del movimento per i *magistri*, un ordine *rectus*, in cui l'*intellectus practicus* vince il *motus* delle *potentiae inferiores*, e un ordine *perversus*, in cui il *motus* delle

¹ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 434a 12-15, pp. 492-493: «Vincit autem aliquando et movet deliberationem, aliquando autem hec illam, sicut *spera*, appetitus appetitum, cum inabstinencia fiat: natura autem semper qui sursum principalior est et movet, tanquam *tres vires* moveri»; cf. invece la *Translatio nova*, p. 249: «ut *tribus lationibus* iam moveatur». Questa traduzione determina la diversa interpretazione dell'Aquinate; cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 251: «tribus motibus localibus (sicut *spera Saturni*...super polos zodiaci, et preter hoc motu proprio)».

² ALBERTO, *De anima*, III, 4, 9, p. 239, 71-77.

³ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 251: «continentis enim per deliberationem rationis vincere impetum passionis»; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 592-93: «appetitus sensibilis quandoque vincit appetitus deliberativum, quandoque e converso, ut cum secundum abstinentiam fiat motus»; cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 517: «Et quando appetitus sensibilis vincit appetitus rationalem, tunc est *ordo perversus*. Quandoque autem rationalis appetitus vincit sensibilem (...), et hic est *ordo bene dispositus*».

potentiae inferiores vince e sovverte l'integrità dell'ordine costituito. Il che è analogo a un ordine cosmico, come suggeriscono le linee 434a 15-16, e l'interpretazione del *Commentarium* di Averroè¹. Come infatti ciascun orbe delle stelle erratiche sembra muoversi per l'*appetitus* dell'orbe delle stelle fisse nel movimento diurno, tuttavia con il suo proprio *appetitus* si muove di moto proprio. A partire da Riccardo Rufo, i *magistri* si rivelano particolarmente attenti nella spiegazione di queste linee e nell'approfondimento dell'analogia.

Sicut sphaera suprema vincit appetitum sphaerarum inferiorum et facit eas moveri suo motu, et tunc est ibi quasi triplex motus, scilicet unus ipsius sphaerae superioris et duo ipsius sphaerae inferioris, scilicet unum quem habet a virtute sphaerae superioris et alius quem habet sibi proprium in contrarium motui superioris, similiter cum dominatur appetitus deliberativus, movet et facit appetitum imaginationis movere in eandem partem, et tertium motum haberet animal ab appetitu imaginationis nisi prohibetur appetitus ille, scilicet contrarium motui prioris².

Come la *sphaera suprema* vince l'*appetitus* delle *sphaerae inferiora* e le fa muovere in accordo al suo movimento, e dunque, per Riccardo, si deve distinguere un *triplex motus*³, uno esercitato dalla *sphaera superior*, e due esercitati dalle *sphaerae inferiora* che, da un lato hanno un *motus* dalla *virtus* della *sphaera superior*, e, dall'altro, hanno un *motus* proprio, contrario al *motus* esercitato dalla *sphaera superior*, così l'*appetitus deliberativus*, quando domina le *potentiae inferiora*, cioè l'*appetitus* e l'*imaginatio*, le fa muovere secondo lo stesso *motus* e nella stessa direzione, e infine c'è anche un «tertium motum», quello che l'*animal* avrebbe dall'*appetitus* e dall'*imaginatio*, se non fosse ostacolato dal *motus* esercitato dalla *deliberativa*, ossia un *motus* contrario al primo.

(*Not.*). Ora, questa spiegazione va ben oltre quella di Averroè. In effetti, Riccardo sembra voler dire qualcosa di più profondo, quando afferma che l'*animal* avrebbe il «tertium motum», se non fosse ostacolato l'*appetitus*, perché ciò implica che quel «tertium motum» è ostacolato, ed è frenato dalla capacità rettificatrice dell'*intellectus*, che non può dunque non muovere, o rimanere inerte, di fronte al «tertium motum» contrario al *prior*. E infatti, subito dopo, il filosofo cornice apre un *notandum* in cui spiega la sua posizione. Si deve notare dice («intelligendum est»), che l'*intellectus practicus* talvolta è vinto dall'*appetitus* e dall'*imaginatio* non perché rimane inerte, e non muove, ma

¹ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 57, p. 530: «...sicut accidit in corporibus celestibus. Unusquisque enim orbium stellarum erraticarum videtur moveri per appetitum orbis stellarum fixarum motu diurno, licet cum suo appetitu proprio moveatur motu proprio».

² RICCARDO, *Sententia* cit., p. 593, 620-627.

³ ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 434a 15-16: «Natura autem semper superior principalior est et movet, tanquam tres vires sit moveri».

perché, in virtù del suo stesso libero arbitrio («sed quia ex libertate sui arbitrii condescendit imaginationi»)¹, sceglie di accondiscendere al «tertium motum» dell'*imaginatio*, scegliendo ciò che l'*imaginatio* gli propone e che l'*appetitus* desidera, e muovendosi verso lo stesso.

L'interpretazione di Riccardo è estremamente significativa. In effetti, l'interprete sembra preoccupato da un problema morale. Come chiarisce più tardi, in una *quaestio* significativamente lunga², se l'*intellectus* non fosse responsabile della sua stessa *deceptio*, come sarebbe possibile la libertà dell'arbitrio? Dove mai, in un *intellectus* che non può scegliere volontariamente se muovere al bene o al male? E ancora, se l'*intellectus* non potesse desiderare né muovere al male, né tanto meno acconsentirgli, non verrebbe punita ingiustamente l'*anima separata*³? Ecco allora l'interpretazione di Riccardo, un'interpretazione che non vuole mai sottrarre il «tertium motum» a quello della *sphaera superior*. Infatti, nulla può sfuggire alla comprensione della *sphaera superior*, e dev'essere quella a cui, in ultima analisi, fanno capo tutti i successivi movimenti delle *sphaera inferiora*⁴. O è così, o non c'è libero arbitrio e, senza libertà, non c'è male e non c'è *peccatus*.

La soluzione di Riccardo cercherà di attenersi tanto alla *littera* del Filosofo, quanto alle soluzioni dei *theologi*, e in particolare a quella di Alessandro di Hales, come ha evidenziato Jennifer Ottman, nella ricostruzione delle fonti di cui si serve il *magister*⁵. In breve, l'*intellectus*, come attesta il *notandum*, è responsabile del *motus*, ma, come dice il Filosofo, la *coniunctio* con l'*imaginatio* e l'*appetitus* in qualche modo influenzano e inficiano la sua capacità rettificatrice, a causa delle *affectiones* provenienti dal *sensus*. Il *sensus* lo svia mediante un *bonum ut nunc* che lo distoglie dalla considerazione e dal perseguimento del *bonum simpliciter*⁶. Da questo deriva il *peccatus* dell'*intellectus*, vale a dire dalla sua *conversio* dall'*affectio* nei confronti del *bonum simpliciter* al *bonum ut nunc*, che desidera e verso cui si muove. Il libero arbitrio è dunque salvo, perché è sempre

¹ Cf. *ibid.*, p. 593, 628-631.

² Cf. *ibid.*, pp. 597-598.

³ *Ibid.*, p. 597: «Item, si ipsa intellectiva non appeteret nec moveret ad malum, nec ipso in malo consentiret, iniuste puniretur anima separata».

⁴ Cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus*, 434a 15-16: «Natura autem semper superior principalior est et movet...».

⁵ Cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 597-98: «Et dicendum quod intellectus, eo quod coniunctus est imaginationi, aliquo modo afficitur et inficitur ex affectionibus imaginationis et sensus. Unde ipse intellectus non de se sed secundum quod in homine est afficitur bono nunc et in ipso delectatur. Cum ergo offerantur intellectui bonum nunc et bonum simpliciter, imitatur quandoque bonum nunc, quia ex ipso afficiebatur et etiam inficiebatur ex bono nunc. Et in hoc est peccatum intellectui, eo quod convertit se ad affectionem prius habitam ex bono nunc et illud appetit».

⁶ Si veda anche Alberto Magno su questa soluzione, ritenuta di fatto coincidente con la *sententia* dei Peripatetici; cf. ALBERTO, *De anima*, pp. 239-240: «Quando autem vincit inferior, tunc egreditur opus perversum, eo quod inferior superiorem non habet ex syllogismo, sed sophisticè procedit ex bono ut nunc, tamquam sit bonum per se et essentialiter (...). Haec igitur de movente in animalibus secundum Peripateticorum peritiam determinata sint».

all'*intellectus* che fa capo la dinamica motiva, e del resto nemmeno Aristotele è smentito, perché le *affectiones* e l'*appetitus* inficiano la capacità di rettificare dell'*intellectus practicus*¹.

(*Sent.*biii). La *sententia* delle linee 434a 16-20, come detto, differisce nei diversi commentatori. Alcuni la concepiscono come una *pars* in cui Aristotele vuole chiarire la differenza tra l'*opinio* e la *ratio universalis* e l'*opinio* e la *ratio particularis*, altri invece, in particolare l'Aquinate, per via della *translatio nova*, ma anche Alberto, in certa misura, leggono le linee con un riferimento di Aristotele all'*intellectus* e allo «scibile speculativo»².

In dettaglio, secondo Rufo, il Filosofo vuole chiarire che l'*appetitiva intellectiva* non muove da se stessa l'*animal* localmente, ma in quanto discende nell'*imaginatio*, che assicura all'*appetitiva intellectiva* di *appetere* in particolare ciò che desiderava solo in universale. Di conseguenza, Aristotele ribadisce ciò che aveva chiarito in precedenza, ossia che il *principium motivum* è l'*appetibile* esistente al di fuori dell'anima. Questo è infatti il *movens* non ulteriormente mosso. E siccome la *virtus apprehensiva* che è mossa dall'*appetibile* non è l'*apprehensiva univeralis*, ma l'*apprehensiva particularis*, che dice ciò che va evitato o conseguito *hic et nunc*, allora l'*appetitiva intellectiva* che apprende l'universale è piuttosto ciò che è *quiescens* e che non muove, mentre è quella che apprende il particolare a muovere, come attestano le linee 434a 19-20³.

D'altra parte, l'Anonimo di Bazàn dichiara di voler riprendere l'interpretazione di Averroè, in base alla quale non sono propriamente né la *virtus* che comprende l'universale né la *virtus* che comprende il particolare a muovere, ma la *congregatio* di ambedue⁴. In effetti, argomenta il *magister* l'*opinio* e la *ratio universalis* muovono l'*opinio* e la *ratio particularis*, e dunque muovono senza essere mosse, mentre l'*opinio* e la *ratio particularis* sono mosse e muovono in direzione di ciò che è da

¹ Sul libero arbitrio secondo i Peripatetici e Aristotele si veda anche Alberto; cf. *ibid.*, III, 4, 10, pp. 241-242.

² Cf. *ibid.*, p. 240: «*Scibile universale non movet, sed est quasi quiescens et fixum, et hoc praecipue verum est de scibili speculativo*»; cf. ARISTOTELE, *Translatio vetus* cit., 434a 16-20, p. 493: «*Set scibile non movet, set manet. Quoniam autem alia quidem universalis opinio est et ratio, alia vero particularis, hec quidem enim dicit quod hoc huiusmodi agere sit, illa autem quod nunc huiusmodi, ergo huiusmodi iam hec movet opinio, non secundum quod est universalis, ut utraque, set hec quidem quiescens magis est, illa autem non*».

³ Si noti che Riccardo ha forse in mente l'interpretazione di Averroè, ma la modifica volutamente, in conseguenza della sua propria lettura della *Vetus*, sostenendo che l'*apprehendens universalis* non muove, laddove l'Andaluso sostiene che muovono ambedue, e cioè sia la *intentio particularis* sia la *intentio universalis*; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 58, pp. 531-32: «*Deinde dixit: Hoc enim movet, etc. Idest, intentio enim particularis movet; motio autem ad universale aut non est ei, aut dicamus quod motio est utriusque, sed et universali quia est quiescens, et particulari qui est motum. Et hoc intendebat cum dixit: illud autem est quiescens, istud autem non. Idest, sed si universale fuerit movens, erit secundum quod est quiescens, aliud autem particolare secundum quod est motum*»; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., p. 594.

⁴ Cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 58, p. 531: «*Provenit igitur a comprehensione istarum duarum virtutum congregatio per quam fit actio*». Posizione, questa, che segue anche Tommaso, sebbene con la *Nova* di Moerbeke.

compiere o da evitare¹. Tuttavia, nonostante la chiarezza dell'interpretazione ripresa, l'Anonimo segnala alcune difficoltà, relative alle *potentiae* distinte.

Et nota quod quidam appellant opinionem et rationem universalem que solum apprehendunt et iudicant, et non dicunt aliquid fugere aut imitari; opinio autem et ratio particularis dicunt aliquid imitari aut fugere, unde iudicant moveri. Aliter autem dicunt alii, scilicet quod differt opinio a ratione, quia opinio accipit rem sicut videtur, ratio autem sicut est. Opinio autem potest accipere rem dupliciter, aut universalem aut particularem; si accipiat universalem sicut videtur, sic est opinio universalis; si accipiat rem particularem sicut videtur, sic est opinio particularis. Et ratio etiam potest accipere autem rem universalem aut particularem (...)².

La difficoltà sembrerebbe derivare dall'interpretazione offerta da Riccardo («quidam»), dal momento che sembra effettivamente suggerire che l'*opinio* e la *ratio universalis* apprendano e giudichino soltanto, e non siano partecipi, come nell'interpretazione averroiana, del movimento in direzione dell'azione da evitare o da compiere. Probabilmente, sostenere questo non era neanche nell'intenzione di Riccardo, considerando il modo in cui, come detto, riduce i *motus* delle *sphaerae inferiora* a quello della *sphaera superior*. Tuttavia, la perplessità segnalata dall'Anonimo di Bazàn può comunque sorgere dalla *sententia* del filosofo cornico, dato che conclude che l'*apprehensiva universalis* è ciò che è *quiescens* e che non muove. Del resto, però, è la *littera* aristotelica a determinare la *sententia* di Riccardo, mentre l'Anonimo sembra fare molto affidamento sull'interpretazione estremamente controversa di Averroè, secondo cui il Filosofo potrebbe di fatto sostenere sia la *sententia* di Riccardo sia la *sententia* dell'Anonimo³. Infine, viene menzionata la posizione di altri interpreti («aliter autem dicunt alii»), secondo i quali l'*opinio* differisce dalla *ratio* perché la *ratio* si rappresenta la *res* per come è, mentre l'*opinio* per come sembra essere. Tuttavia, Bernardo Bazàn non è riuscito ad identificare con precisione i sostenitori di questa posizione interpretativa, in accordo alla quale, verosimilmente, sia l'*opinio* che la *ratio* determinano il movimento dell'anima⁴.

¹ Cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 518: «Opinio enim universalis et ratio universalis solum movent et non moventur, opinio autem et ratio particularis movent et moventur». Dunque, muovono entrambe, ma in un caso senza essere mosse e nell'altro essendo mosse, da cui anche l'interpretazione dell'Aquinate che distingue tra *causa prima* e *causa proxima*.

² ANONYMI, *Super II-III*, p. 519, 160-170.

³ AVERROÈ, *Commentarium*, III, 58, pp. 531: «Idest, intentio enim particularis movet; motio autem ad universale aut non est ei, aut dicamus quod motio est utriusque, sed est universalis quia est quiescens, et particularis quia est motum». Si noti l'ambiguità di fondo di questa enunciazione. Il Cordovano aveva appena spiegato che era dalla *congregatio* che si produceva l'*actio*! Ora invece ammette che il *motus* potrebbe non appartenere «ad universale», inserendo un *aut*.

⁴ Cf. ANONYMI, *Super II-III*, p. 519, alla nota 163: «non inveni».

(Not.56). In breve, il luogo in cui Tommaso introduce lo *sciendum* non è ap problematico. Tutto il contrario. Già Averroè aveva proposto diverse interpretazioni, e con l'intervento dei *magistri artium* la comprensione delle linee 434a 16-20 si è certamente complicata, come testimonia l'Anonimo di Bazàn. Di conseguenza, oltre a richiamare una distinzione che i *magistri* non hanno visto, e che è suggerita dalla *Nova*, Tommaso intende esplicitare che ambedue le *potentiae* contribuiscono al *motus*, e cioè sia la *ratio practica universalis* sia la *ratio practica particularis*¹. In dettaglio, la prima contribuirebbe come *causa prima* e *quiescens* del *motus*, mentre la seconda come *causa proxima* e «quodam modo» applicata al *motus*.

Et primo sciendum est quod ratio speculativa, quam appellat *scientificum*, non movet, set in quiete est, quia nichil dicit de imitabili vel fugiendo, ut supra dictum est. Ratio autem practica quedam est *universalis* et quedam *particularis* (*universalis* quidem sicut que dicit quod oportet talem tale agere, sicut quod oportet filium honorare parentem; ratio autem *particularis*, quod hoc quidem tale et ego talis, puta quod ego filius hunc honorem nunc debeo exhibere parenti)².

La *Nova*, come detto, presenta dunque questa nuova espressione «scientificum», che l'Aquinate legge come un riferimento di Aristotele alle linee precedenti, in particolare ai versi 432b 27-28, dove era stata eliminata la possibilità che l'*intellectus speculativus* fosse il *principium motivum*, dal momento che «in quiete est», e quindi non dice nulla su ciò che è da evitare o da fuggire³. Questa novità della *recensio* è estremamente significativa, perché fa concepire a Tommaso le linee 434a 16-20, come un passaggio in cui il Filosofo, rielencando le *potentiae intellectivae*, arriva a specificare «que ratio sit movens», e cioè quale delle *ratio*, considerate nel loro complesso, è a capo del processo motivo compiuto dall'anima⁴. Di sicuro, - così ha forse letto l'Aquinate -, non può essere l'*intellectus speculativus*, perché abbiamo già detto che non è il *principium motivum*. Sarà dunque la *ratio practica*. Ma quale delle due? La *ratio practica universalis* o la *particularis*. Con grande abilità, l'Aquinate spiega le difficili espressioni del *textus* con due *exempla*, al fine di tematizzare la funzione

¹ Si osservi però che quella di Tommaso è un'interpretazione sostanzialmente coincidente con quella della *congregatio* dell'Andaluso; cf. AVERROÈ, *Commentarium*, III, 58, p. 531: «Provenit igitur a comprehensione istarum duarum virtutum congregatio per quam fit actio».

² TOMMASO, *Sententia* cit., p. 251, 124-133.

³ Si noti che l'Aquinate richiama il testo della *vetus*; cf. ARISTOTELE, *Translatio nova*, 434a 16-20, p. 249: «*Scientificum* autem non movet, set manet. Quoniam autem hec quidem *universalis* existimatio et ratio, alia vero *particularis* (hec quidem enim dicit quod oportet talem agere, hec autem quod hoc quidem tale et ego talis), iam hec movet opinio, non que *universalis*; aut utraque, set hec quidem *quiescens* magis, hec autem non», cf. *Translatio vetus*, 432b 27-28, p. 490: «*Speculativum* quidem enim nichil intelligit attuale, neque dicit de fugiendo et imitabili (...)».

⁴ Cf. TOMMASO, *Sententia* cit., p. 251: «Ostendit que ratio sit movens».

svolta dalle due *ratio*¹. Una dice cosa è bene fare in universale: «devi onorare il padre e la madre». L'altra, invece, indica la fattispecie e il caso particolare: «io, figlio, in questa situazione, devo onorare il padre e la madre». Ora, Tommaso è estremamente astuto. Infatti, posta così, tutte e due le *ratio* concorrono alla mozione dell'anima, una come muovendo senza essere mossa, e l'altra essendo mossa e muovendo all'azione determinata; e dunque, in ultima analisi, una come *causa prima* e l'altra come *causa secunda*. Non c'è più lo stesso bisticcio logico che caratterizzava il *Commentarium* di Averroè, in cui non si riesce a capire se l'*universalis* sia *quiescens* o *movens*. Gli *exempla* parlano da soli.

Hec autem opinio movet, non autem illa que est universalis; aut, si utraque movet, set illa que est universalis movet ut causa prima et quiescens, particularis autem ut causa proxima et quodam modo motui applicata: nam operationes et motus in particularibus sunt, unde oportet, ad hoc quod motus sequatur, quod opinio universalis ad particularia applicetur; et propter hoc etiam peccatum in actionibus accidit quando opinio in particulari operabili corrumpitur propter aliquam delectationem vel aliquam aliam passionem, que tamen opinionem universalem non corrumpit².

Aristotele non ha detto che la *ratio particularis* muove come *causa proxima*. Se lo avesse fatto, nessuno avrebbe avuto dubbi. Del resto, anche Riccardo Rufo aveva spiegato che era necessaria una *descensio* nel particolare all'*apprehensiva universalis* e all'*appetitiva intellectiva*. Il *motus* non può seguire, se l'*opinio universalis* non è applicata al particolare. Anche per Riccardo, è questa la vera funzione di rettificazione svolta dall'*intellectus practicus*. Ma l'interpretazione dell'Aquinate, sicuramente debitrice dell'interpretazione di Averroè e dei *magistri*, è più chiara. E allora, è la *ratio practica* nella sua totalità a muovere: una come *causa prima* e l'altra come *causa secunda*. La prima indica cosa si deve evitare o cosa si deve fare, l'altra applica la *regula* al particolare.

D'altra parte, è in questo meccanismo sillogistico di sussunzione del particolare nell'universale che qualcosa può andare storto. Infatti, è a causa della *applicatio* che il «peccatum» si verifica nelle *actiones*, e cioè quando, come nel caso dell'incontinente menzionato prima, l'*opinio* rivolta al particolare da evitare o da ricercare si corrompe a causa di qualche dilettazione o di qualche altra *passio* che non corrompe tuttavia l'*opinio universalis*. René-Antoine Gauthier lo ha letto come un riferimento all'*Ethica*, e in particolare al sesto libro³, in cui Aristotele individua nella *delectatio* e

¹ Si noti che l'Aquinate è in questo senso molto avvantaggiato dal testo della *Nova*, dove c'è una parentetica, e Aristotele dice «(hec quidem enim dicit quod oportet talem agere, hec autem quod hoc quidem tale et ego talis)»; cf. *Translatio nova*, p. 249.

² TOMMASO, *Sententia* cit., p. 251, 135-145.

³ Cf. *ibid.*, alla nota 142-145; cf. ARISTOTELE, *Ethica Nicomachea a Roberto Grosseteste transl.*, VI, 5-7, 1140b 13-20, p. 258, 5-15 (AL XXVI, 3): «Non enim omnem existimacionem corrumpit neque pervertit delectabile et triste,

nella *tristicia*, vale a dire nelle *passiones*, la causa della *corruptio* dei *principia operabilia*, cioè, come sembra parafrasare l'Aquinate le *opinio* relative al «particolari operabili».

Ora, la mia domanda è semplice. Perché inserire, a questo punto, e cioè alla fine della *sententia*, questa ulteriore notazione? Tommaso ignora le *quaestiones* sul libero arbitrio e sulla *causa* del *peccatus* sollevate da Riccardo, e poi riprese e ridiscusse anche dagli altri *magistri*, come sembrerebbe suggerire anche la lunga *digressio* del *De anima* di Alberto¹? Di certo, la nostra metodologia di analisi, non può dire nulla, ma agli occhi di uno studio comparativo non è del tutto inverosimile che, proprio in questo punto, l'Aquinate introduca una ulteriore notazione, e soprattutto lo faccia in dei termini non lontani dall'*Ethica* di Aristotele.

(-). Sulla base dell'analisi comparativa, è allora sufficientemente ragionevole supporre che Tommaso stia, in conseguenza della nuova espressione presente nella *translatio* di Guglielmo di Moerbeke, riferendosi, contrariamente agli altri *magistri*, a un altro passaggio del *De anima*, in cui Aristotele ha già evidenziato che l'*intellectus speculativus* non può costituire il *principium motivum* dell'anima. Il caso rientra nella nostra generalizzazione *ex homero*. E se non questo, forse l'ulteriore notazione sul *peccatus*, e l'individuazione della fonte da parte del filologo può, in linea di massima, confermarlo. D'altra parte, con quest'ultima analisi di occorrenza, ho voluto evidenziare la natura della metodologia adottata, le sue effettive possibilità, ma anche i suoi limiti costitutivi. Possiamo, è vero, tracciare, secondo probabilità, delle relazioni tra i commenti di Tommaso e quelli dei suoi predecessori, tentando la delineazione di un contesto in cui l'Aquinate sembra muoversi, o a cui sembra reagire, o rispondere, ma allo stesso tempo non possiamo affermare con verità che questo contesto, da noi ricostruito, esista, e meno oltre il materiale empirico. Queste ricerche hanno allora soltanto un valore indicativo, e sono state sostenute sul poco che si conosce, e soprattutto hanno cercato di essere rispettose del dato costruito dal filologo, a cui si sono sempre richiamate. Nonostante ciò, semplificazioni sono state compiute, ed errori di lettura commessi. Tutto ciò che rimane è soltanto la possibilità di un controllo da parte di altri in base allo stesso materiale empirico, e cioè la falsificabilità delle ipotesi formulate a mezzo del materiale. Solo questo rende l'analisi di una qualche

puta quoniam trigonum duos rectis equales habet vel non habet, set eas que circa operabile. Principia quidem enim operabilium, quod cuius gracia operabilia. Corrupto autem propter delectationem vel tristiciam, confestim non apparebit principium, neque oportere huius gracia, neque propter hoc eligere omnia et operari. Est enim malicia corruptiva principii».

¹ Cf. ALBERTO, *De anima*, III, 4, 10, [pp. 240-242], p. 240: «Contigit enim haberi habitus operabilium universales, qui sunt quasi prima principia morum, circa quae numquam accidit error, et quae sunt prima regentia in moribus, quae non accepimus a doctore, sed sunt congenita nobis, sicut non esse furandum, nulli esse iniuriandum (...); et pars intellectura coniuncta huiusmodi habitui ab antiquis Platonicis *synderesis* vocata est, dictum est enim ab eis, quod numquam errat per seipsam»; cf. RICCARDO, *Sententia* cit., pp. 597-99.

utilità. Quanto invece alle generalizzazioni proposte, non è stato mai dissimulato il loro valore. Queste generalizzazioni (*ex homero, ex modernis, ex argumentatione*), infatti, non esistono in senso proprio. Costituiscono una modalità di rappresentazione e di organizzazione concettuale del materiale, un semplice dispositivo, utile a indicare una possibile soluzione ai nostri interrogativi, e in particolare ai due problemi sollevati nella prima parte del lavoro. L'esegesi tommasiana è oggettiva, o soggettiva, scientifica, o confessionale? E ancora, sulla base della correzione di John Wippel del problema di Joseph Owens, in accordo a quali *principia* l'Aquinate interpreta Aristotele? Le *veritates fidei*, o i *principia philosophiae*? Anche quest'ultima occorrenza (56), ci dà la possibilità, in un certo senso, di rappresentarci la soluzione. Tommaso procede *ex homero*, riferendosi ad altri testi del Filosofo, ma la sua spiegazione, in ultima analisi, ha molto da riconoscere a quelle dei *magistri* e a quella di Averroè. Sono stati loro a introdurre un motore non mosso e un motore che muove. E infine, dove è la *fides christiana*, in tutto questo? Sicuramente Tommaso, non è possibile negarlo, commenta Aristotele con finalità riferibili alla *sacra doctrina*. Tuttavia, nei commenti, in senso proprio, non solo non sembra muoversi sul piano delle *veritates fidei*, ma anche di volerlo evitare, mantenendosi sempre sul terreno dei *principia philosophiae*.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

- Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum Praedicatorum*, ed. B. M. Reichter, 2 voll., 1898-1899 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 3-4).
- Acta capitulorum provincialium Ordinis Fratrum Praedicatorum. Première province de Provence - Province Romaine - Province d'Espagne (1239 - 1302)*, ed. C. Douais, Toulouse 1894.
- Acta Capitulorum Provincialium Provinciae Romanae (1248-1344)*, a c. di T. Kaeppli - A. Dondaine, Roma 1941 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, 20).
- ADAMO DI BUCKFIELD, *In De Anima*, Bologna, Biblioteca Universitaria 2344, ff. 24^r-53^v, trascr. e apparato delle fonti a c. di J. Ottman (<https://rrp.stanford.edu/BuckfieldDAn1.shtml>).
- AGOSTINO D'IPPONA, *De civitate Dei*, PL 41, 13 - 803, ed. B. Dombart - A. Kalb, 2 voll., Turnhout 1955 (CCSL, 47 [ll. I - X] e 48 [ll. XI - XXII]).
- *De doctrina christiana*, PL 34, 15 - 121, ed. I. Martin, Turnhout 1962 (CCSL, 32), pp. 1 - 167.
- *De Genesi ad litteram*, PL 34, 245 - 486, ed. J. Zycha, Wien 1894 (CSEL, 28/1), pp. 3 - 435.
- *De ordine*, PL 32, 977 - 1020, ed. W. M. Green, Turnhout 1970 (CCSL, 29), pp. 89 - 137.
- *De Trinitate*, PL 42, 815 - 1099, ed. W. J. Mountain, 2 voll., Turnhout 1968 (CCSL, 50 - 50A).
- ALBERTO MAGNO, *Commentarii in I Sententiarum (Dist. I-XXV)*, in *Opera Omnia*, t. XXV, ed. A. Borgnet, Parisiis 1893.
- *De anima*, ed. C. Stroick, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. VII, Münster 1968.
- *De homine*, edd. H. Anzulewicz - J. Söder, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. XXVII/II, Münster 2008.
- *De mineralibus*, ed. P. Jammy, in *Opera omnia*, t. IX, Lion 1651.
- *De natura et origine animae*, ed. B. Geyer, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. XII, Münster 1955.
- *De nutrimento et nutrito. De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia*, ed. S. Donati, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. VII/IIA, Münster 2017.
- *De unitate intellectus*, ed. A. Hufnagel, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. XVII/I, Münster 1975.
- *Physica. Libri 1-4*, in *Opera Omnia*, ed. Coloniensis, t. IV/1, Münster 1987.
- *Politica*, ed. A. Borgnet, in *Opera Omnia*, VIII, Paris 1891.
- *Problemi risolti*, intr. trad. e note a c. di A. Colli - A. Rodolfi, Pisa 2020.
- *Questiones super librum de anima*, ed. A. Borgnet, in *Opera omnia, Summae de Creaturis*, II, Paris 1896.
- *Quaestiones super de animalibus*, ed. E. Filthaut, in *Opera omnia*, XII, Münster 1955.
- *Quindici problemi*, tr. intr. e note a c. di A. Rodolfi, Pisa 2018.

- *Super Ethica commentum et quaestiones*, in *Opera omnia*, ed. Coloniensis, t. XIV, 1-2, Münster 1968-1972.
- ALESSANDRO DI AFRODISIA, *Commentaire sur le traité d'Aristote 'De sensu et sensibili'*, ed. C. Thurot, Paris 1875 (Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque Nationale et autres bibliothèques publiés par l'Institut Nationale de France, 25/2).
- ALFREDO DI SARESHEL, *De motu cordis*, ed. C. Baeumker, Münster 1923 (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen XXIII/I-II).
- AL GHAZALI, *Algazel's Metaphysics*, ed. J. T. Muckle, Toronto 1933.
- AMMONIO DI ERMIA, *Commentaire sur le Peri Hermeneias d'Aristote*, ed. Gérard Verbeke, Parigi 1961 (CLCAG, 2).
- ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Quaestiones Super Librum De Anima* (Siena, Biblioteca Comunale, ms. L.III.21, ff. 134ra-174va), a c. di P. Bernardini, Firenze 2009 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, XXIII).
- ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata. Paris 1245-50 c.a.*, ed. R. A. Gauthier, Grottaferrata, Ad Claras Aquas 1985.
- ANONYMI MAGISTRI ARTIUM (c.1246-1247), *Sententia super II et III de anima* (Oxford, Bodleian Libr., Lat. Misc. c. 70, ff. 1ra-25b, Roma, Bibl. Naz. V. E. 828, ff. 46vb, 48ra-52ra), ed. B. C. Bazán, texte du 'de anima' établi par K. White, Louvain - Paris 1998.
- ANONYMI, *Quaestiones super octavum librum Physicorum* (Siena, Biblioteca Comunale, ms. L.III.21), ed. G. Fioravanti, Firenze 2003 (Millennio Medievale, 43).
- ANONYMI, *Le traité De anima et de potenciis eius d'un maître ès arts (vers 1225)*, ed. R. A. Gauthier, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), pp. 3-55.
- ARISTOTELE (ARISTOTELES LATINUS), *Analytica posteriora. Translatio Iacobi*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1968 (Aristoteles latinus, 4/1, 4).
- *Analytica priora. Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1962 (Aristoteles latinus, 3/1 - 4).
- *Categoriae vel Praedicamenta. Translatio Boethii*, ed. Minio-Paluello, Bruges - Paris 1961 (Aristoteles latinus, 1/1- 5).
- *De anima a Iacobo Veneto translata*, in ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Lectura in librum de anima cit.*, ed. R. A. Gauthier, Grottaferrata, Ad Claras Aquas 1985.
- *De anima seu «Translatio Michaeli Scoti»*, in AVERROÈ, *Commentarium Magnum in Aristotelis De anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, in *Corpus Commentariorum in Aristotelem*, VI, 1, Cambridge, Massachusetts, The Mediaeval Academy of America 1973.
- *De animalibus*. Michael Scot's Arabic-latin Translation. Part One: Books I - X: *History of Animals*. Part two: Books XI - XIV: *Parts of Animals*, ed. A. M. I. Van Oppenraij, Leiden-Boston-Köln, Brill 1998; Part Three: Books XV -XIX: *Generation of Animals*, ed. A. M. I. Van Oppenraij. With a Greek Index to *De generatione animalium* by Drossaart Lulofs, Leiden - New York - Köln 1992.
- *De caelo. Translatio Vetus* in ALBERTO MAGNO, *De caelo et mundo*, ed. P. Hossfeld, in *Opera omnia*, VI/I,

Münster 1971.

- *De generatione et corruptione. Translatio Vetus*, ed. Judycka, Leiden 1986 (Aristoteles Latinus, 9, 1).
- *De sensu et sensato*, in ALBERTO MAGNO, *De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscencia*, ed. S. Donati, Münster 2017.
- *De Sophisticis Elenchis. Translatio Boethii*, ed. B. G. Dod, Leiden - Bruxelles 1975 (Aristoteles Latinus, 6/1 - 3).
- *Ethica Nicomachea. Translatio Antiquissima lib. II - III sive Ethica Vetus, translationis antiquioris quae supesunt sive Ethica Nova, Hoferiana. Borghesiana*, ed. R. A. Gauthier, voll. 2, Leiden - Bruxelles 1972 - 1974, II, (Aristoteles Latinus, 26/1 - 3).
- *Ethica Nicomachea. Translatio Roberti Grosseteste Lincolniensis sive Liber Ethicorum (Recensio pura et Recensio recognita)*, ed. R.A. Gauthier, Leiden - Bruxelles 1972-1974 (Aristoteles Latinus, 26/1 - 3).
- *Metaphysica*, lib. I-IV. *Translatio Iacobi sive Vetustissima et translatio Composita sive Vetus*, ed. G. Vuillemin-Diem, Bruxelles - Paris 1970 (Aristoteles Latinus, 25/1-1a).
- *Metaphysica a Michele Scoto translata*, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas 1562-1574, VIII.
- *Metaphysica*, lib. I-X, XII-XIV. *Translatio Anonyma sive Media*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden 1976 (Aristoteles Latinus, 25/2).
- *Metaphysica*, lib. I-XIV. *Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. G. Vuillemin-Diem, Leiden - New York - Köln 1995 (Aristoteles Latinus, XXV 3.2).
- *Meteora. Translatio Vetus*, in F. H. Fobes, *Medieval Versions of Aristotle's Meteorology*, in «Classical Philology», 10 (1915), pp. 297-314.
- *Aristotle's Meteorology in the Arabic-Latin Tradition. A. Critical Edition of the Texts, with Introduction and Indices* by P. L. Sconheim, Leiden - Boston - Köln 2000.
- *Physica. Translatio Vetus*, edd. F. Bossier - J. Brams, 2 voll., Leiden - New York 1990 (Aristoteles Latinus, 7/1-2).
- *De physico auditu libri octo*, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas 1562-1574, VI.
- *Topica. Translatio Boethii*, ed. L. Minio-Paluello adiuu. B. G. Dod, Bruxelles - Paris 1969 (Aristoteles Latinus, 5/1-3)
- *Les Auctoritates Aristotelis: un florilège médiévale*, ed. J. Hamesse, Louvain, Publications universitaires de Louvain 1974 (Philosophes médiévaux, 17).
- PSEUDO-ARISTOTELE (NICOLA DI DAMASCO), *De Plantis* - Five Translations edited and introduced by H. J. Drossaart Lulofs and E. L. J. Poortman, Amsterdam - Oxford - New York 1989, pp.515-39.
- *Liber de causis*, ed. A. Pattin, Leuven 2000 (Instrumenta Theologica, XXIII).
- *Liber sex Principiorum*, in *Categoriarum Supplementa. Porphyrii Isagoge, translatio Boethii, et Anonymi Fragmentum vulgo vocatum Liber sex principiorum*, ed. L. Minio-Pluello adiuu. B. G. Dod, Bruges - Paris 1966 (Aristoteles Latinus, 1/6-7).

- AVERROÈ (IBN-RUSHD), *De substantia orbis*, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas 1562 - 1574, VI.
- *De physico auditu libri octo*, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetii, Apud Junctas 1562 - 1574, VI.
- *Commentarium in Aristotelis De coelo* in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas 1562 - 1574, V.
- *Commentarium in Aristotelis De generatione et corruptione* in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas 1562 - 1574, VI.
- *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, ed. F. Stuart Crawford, Cambridge, Massachusetts, The Mediaeval academy of America 1973 (*Corpus Commentariorum in Aristotelem*, VI, 1).
- *Commentarium in Aristotelis De sensu et sensato*, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas 1562 - 1574, VI.
- *Commentarium magnum in Aristotelis Mataphysicorum libros XII*, in *Aristotelis Opera Omnia cum Averrois commentariis*, Venetiis, Apud Junctas 1562 - 1574, VIII.
- *In Aristotelis librum II Mataphysicorum commentarius*, ed. G. Darms Freiburg 1966 (Thomistische Studien, 11).
- *In Librum V (Delta) Mataphysicorum Aristotelis commentarius*, ed. R. Ponzalli, Bern 1971.
- *Long Commentary on the De anima of Aristotle*, a c. di R. C Taylor - T. Druart, Yale 2009.
- AVICEBRON (Ibn Gebirol), *Fons vitae ex arabico in latinum translatus ab Iohanne Hispano et Dominico Gundissalino*, I, 10 - 12, ed. C. Baeumker, Münster 1895.
- AVICENNA, *Liber De Anima seu Sextus de Naturalibus*, ed. S. Van Riet, 2 voll., Louvain - Leiden 1968-1972.
- *Liber De Philosophia Prima sive Scientia divina*, 2 voll., ed. S. Van Riet, Louvain - Leiden 1977-1980.
- *Libro della Guarigione. Le cose divine*, tr. it. e intr. a c. di A. Bertolacci, Novara (2015³).
- A. M. T. SEVERINO BOEZIO, *De institutione arithmetica libri duo. De institutione musica libri quinque. Accedit Geometria quae fertur Boetii.*, ed. G. Friedlein, Lipsiae 1867.
- *De consolatione Philosophiae*, PL 63, 579-868, ed. C. Moreschini (*De consolatione Philosophiae, Opuscula theologica*), München - Leipzig 2000, pp. 3-163.
- *De divisione liber*, PL 64, 887D-888A, ed. J. Magee, Leiden - Boston - Köln 1998.
- BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo*, tr. intr. e note a c. L. Bianchi, Milano 2003.
- BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *In Primum Librum Sententiarum*, in ID., *Opera Omnia*, t. I, ed. studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Quaracchi 1882.
- CALCIDIO, [*Platonis*] *Timaeus translatus commentarioque instructus*, ed. J. H. Waszink, London - Leiden 1975 (Plato Latinus, 4).
- *Commentario al Timeo di Platone*, tr. intr. e note a c. di C. Moreschini, Milano 2003 [testo lat. dell'ed. J. H. Waszink, con apparato critico aggiornato].
- Cartularium Universitatis Parisiensis*, t. I: *Ab anno 1200 usque ad annum 1286*, edd. H. Denifle - A. Châtelain, Parisiis 1889.

- CICERONE, *De Inventione. De Optimo Genere Oratorum. Topica*, ed. H. M. Hubbell, Cambridge – Harvard 1949 (The Loeb classical library, 386).
- *De ratione dicendi: Rhetorica ad Herennium*, with an English translation by H. Caplan, London, Heinemann - Cambridge 1954 (The Loeb classical library, 403).
- COSTA - BEN LUCA, *De differentia animae et spiritus, translatus a Johanne Hispalensi*, ed. C. S. Barach, Innsbruck, Minerva 1878, pp.120 - 39.
- DOMENICO GUNDISSALINO, *The Treatise De Anima of Dominicus Gundissalinus*, ed. J.T. Muckle, in «Mediaeval Studies», 2 (1940), pp. 31 - 103.
- EUCLIDE, *Elementa*, in *Robert of Chester's (?) Redaction of Euclid's Elements, the so called Adelard II Version*, edd. H. Busard - M. Folkerts, Basel 1992.
- *Gli Elementi*, a c. di A. Frajese - L. Maccioni, Torino 1970.
- Fontes vitae Sancti Thomae Aquinatis notis historicis et criticis illustrati*, ed. Prümmer, fasc. I-III, Tolosae - Saint Maximin 1911.
- FILIPPO IL CANCELLIERE, *Summa De Bono*, ed. N. Wicki, Berne, Francke 1985 voll.2 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Opera philosophica mediae aetatis selecta, 2).
- GUGLIELMO DI ALVERNIA, *Tractatus de anima*, Apud Andraeam Pralard, Parisiis 1979.
- GUGLIELMO DI CONCHES, *Dragmaticon philosophiae*, ed. I. Ronca, Turnhout, Brepols 1997.
- GUGLIELMO DI TOCCO, *Ystoria Sancti Thomae de Aquino*, ed. Cl. Le Brun-Gouanvic, Toronto 1996 (Studies and Texts, 127).
- GIOVANNI DI RUPELLA (DE LA ROCHELLE), *Summa de anima*, ed. J. Guy Bougerol, Paris, Vrin 1995.
- *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, ed. P. Michaud - Quantin, Paris, Vrin, 1964.
- GERARDO DI FRECHET, *Vitae fratrum ordinis praedicatorum nec non cronica ordinis ab anno 1203 usque ad 1254*, ed. B. M. Reichert, Lovanii 1896 (Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica, I).
- Logica «Ut dicit»*, in *Logica Modernorum: A contribution to the history of early terminist logic*, ed. L. M. De Rijk, 2 voll. [1962-1967], Assen 1967, II, pp. 375-411.
- LEONE XIII (PAPA), *Epistola Encyclica Ad universos episcopos catholici orbis De Colenda S. Thomae Philosophia*, [(«Aeterni Patris»)], in ID., *Allocutiones, epistolae, constitutiones aliaque acta praecipua*, 8 voll., [1887-1910], Brugis et Insulis 1887, I, pp. 88-108.
- LORENZO VALLA, *In lode di S. Tommaso d'Aquino*, in ID., *Scritti Filosofici e Religiosi*, a c. di G. radetti, Firenze 1953, pp. 455-469.
- MACROBIO, *Commento al sogno di Scipione*, a c. di M. Neri, Milano 2007.
- MARZIANO CAPELLA, *De nuptiis*, ed. A Dick, Stutgardiae 1969.
- PIETRO ABELARDO, *Sic et non: a critical edition*, ed. B. Boyer – R. McKeon, London – Chicago 1977.
- PIETRO ISPANO, *Commentario al De anima de Aristóteles*, ed. M. A. Alonso, Madrid, consejo superior de investigaciones científicas 1944 (Obras filosóficas, 2).
- *Tractatus called afterwards Summulae Logicales*, ed. L. M. De Rijk, Assen 1972.
- RICCARDO RUFO (DI CORNOVAGLIA), *In Aristotelis De generatione et corruptione*, edd. N. Lewis - R. Wood

- J. Ottman, Oxford 2011 (Auctores Britannici Medii Aevi, 21).
- *Sententia cum quaestionibus in libros De anima Aristotelis*, edd. J. Ottman - R. Wood - N. Lewis - C. J. Martin, Oxford 2018 (Auctores Britannici Meii Aevi, 31).
- ROBERTO GROSSATESTA, *Commentarius in Posteriorum Analyticorum libros*, ed. P. Rossi, Firenze 1981 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, 2).
- *La luce*, a c. di C. Panti, Pisa 2016 (Greco, arabo, latino. Le vie del sapere).
- *Moti, virtù e motori celesti nella cosmologia di Roberto Grossatesta. Studio ed edizione dei trattati «De sphaera», «De cometis», «De motu supercelestium»*, a c. di C. Panti, Firenze 2001 (Corpus Philosophorum Medii Aevi. Testi e studi, 16).
- ROBERTO KILWARDBY, *De ortu Scientiarum*, ed. A. G. Judy, London 1976 (Auctores Britannici Medii Aevi, IV).
- RUGGERO BACONE, *Compendium studii philosophiae*, ed. J. S. Brewer, London 1859.
- *The 'Opus Majus'*, ed. J. H. Bridges, 2 voll., Oxford 1897, I.
- *Roger Bacon and the Origins of Perspectiva in the middle ages. A critical Edition and English Translation of Bacon's Perspectiva with Introduction and Notes*, a c. di D. C. Lindberg, Oxford 1996.
- SIGIERI DI BRABANTE, *Quaestiones in tertium de anima, De anima intellectiva, De aeternitate mundi*, ed. B. C. Bazán, Louvain - Paris 1972 (Pilosophes Médiévaux, XIII).
- TEMISTIO, *Commentaire sur le Traité de l'Ame d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*, in *Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum*, Louvain - Paris 1957 (CLCAG, 1).
- TOMMASO D'AQUINO, *Commentaria in Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I, Romae 1882.
- *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. II, Roma 1884.
- *De ente et essentia*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 43, Roma 1976.
- *De unitate intellectus contra Averroistas*, in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. 43, Roma 1976.
- *Expositio libri Peryermeneias*, editio altera retractata, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I*/1, Roma - Paris 1989.
- *Expositio libri Posteriorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I*/2, Roma - Paris 1989.
- *Expositio super Iob Ad Litteram*, prol., in *Opera Omnia*, ed. Leonina, t. XXVI, Roma 1965.
- *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, edd. M.-R. Cathala - R. M. Spiazzi, Taurini - Romae 1971.
- *In libros Aristotelis De caelo et mundo expositio*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. III, Romae 1886.
- *In Aristotelis libros De caelo et mundo, de generatione et corruptione, metereologicorum expositio*, ed. R. M. Spiazzi, Taurini - Romae 1952.
- *L'ente e l'essenza*, a c. di P. Porro, Milano 2002.
- *Opuscula I*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 40, Roma - Paris 1969.
- *Opuscula II*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 41, Romae, Ad Sanctae Sabinae 1970.
- *Opuscula III*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 42, Roma 1979.

- *Opuscula IV*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 43, Roma 1976.
- *Prologe zu den Aristoteleskommentaren*, a c. di F. Cheneval - R. Imbach, Frankfurt 1993.
- *Quaestiones disputatae de anima*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 45, 1, Paris 1996.
- *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 24, 2, Roma - Paris 2000.
- *Quaestiones de quodlibet*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 25, Roma - Paris 1996.
- *Quaestiones disputatae de veritate*, in *Opera omnia*, t. 22, vol. 1.2, Romae, Ad Sanctae Sabinae 1970.
- *Scriptum super libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi Episcopi Parisiensis*, ed. nova, a c. di R. P. Mandonnet, tt. I-II, Parisiis 1929.
- *Sententia libri De anima*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 45, 1, Roma - Paris 1984.
- *Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscentia*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 45, 2, Roma - Paris 1985.
- *Sententia libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 47, 1-2, Roma - Paris 1969.
- *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 48, Romae, Ad Sanctae Sabinae 1971.
- *Summa contra Gentiles*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, tt. XIII-XV, Romae 1918-1930.
- *Summa theologiae*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, tt. IV-XII, Romae 1888-1906.
- *Super Boetium De Trinitate. Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 50, Roma - Paris 1992.
- *Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, ed. R. Cai, Taurini - Romae 1952.
- UGO DI SAN VITTORE, *Didascalicon de studio legendi*, ed. C. H. Buttimer, Washington 1939 (Studies in Medieval and Reinassance Latin, 10).
- *Eruditionis Didascalicae libri septem*, PL 176, coll. 739-838, Paris 1854.
- UMBERTO DI ROMANS (QUINTO MAESTRO GENERALE DEI PREDICATORI), *Opera de vita regulari*, 2 voll., ed. J. J. Berthier, Romae 1888-1889.

LETTERATURA SECONDARIA

- Alberto Magno e le scienze*, a c. di J. A. Weisheipl, Bologna 1994.
- Albertus Magnus und sein System der Wissenschaften*, a c. di Albertus Magnus Institut, Münster 2011.
- F. AMERINI, *Aquinas's Philosophy of Language on De interpretatione*, in «Divus Thomas», 1 (2015), pp. 80-113.
- *Aquinas on Process*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 31 (2020), pp. 234-260.
- L.-J. BATAILLON, «*Status quaestionis*» *sur les instruments et techniques de travail de S. Thomas et S. Bonaventure*, in 1274. Année charnière. Mutations et continuités: Colloques internationaux du Centre

- National de la Recherche Scientifique 1977.*, a c. di M. Mollat, Paris 1977 (Colloques Internationaux du CNRS, 558), pp. 647-658.
- *Le conditions de travail de maîtres de l'université de Paris au XIII siècle*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 67 (1983), pp. 417-432.
 - *Le Père M.-D. Chenu et la Théologie du Moyen Âge*, in «Revue de sciences philosophique et théologiques», 75 (1991), pp. 449-456.
 - *L'activité intellectuelle des Dominicains de la première génération*, in *Lector et Compilator. Vincent de Bouvais, frère prêcheur. Un intellectuel et son milieu au XIIIe siècle*, a c. di M. C. Duchenne, Grâne 1997, (Rencontres à Royaumont, 9), pp. 9-19.
 - *In Memoriam. Le Père R.-A. Gauthier O. P.*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 83 (1999), pp. 547-556.
 - *Le lecture dei maestri dei Frati Predicatori*, in *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secoli XIII-XIV)*. Atti del XXXII Convegno Internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto 2005, pp. 115-140.
- B.C. BAZÁN, *Pluralisme de forme ou dualisme de substance? La pensée prétéomiste touchant la nature de l'âme*, in «Revue philosophique de Louvain», 67 (1969), pp. 30-73.
- *Intellectum Speculativum. Averroes, Thomas Aquinas and Siger of Brabant on the Intelligible Object*, in «Journal of the History of Philosophy», 4 (1981), pp. 425-446.
 - *On "First Averroism" and its Doctrinal Background*, in *Of Scholars, Savants, and their Texts. Studies in Philosophy and Religious Thought. Essays in Honor of Arthur Hyman*, New York-Bern-Franfurt am Main-Paris 1989, pp.9-22.
 - *The Human Soul: Form and Substance? Thomas Aquinas' Critique of Eclectic Aristotelianism*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge», 64 (1997), pp. 95-126.
 - *Was There Ever a "First Averroism"?*, in *Geistesleben im 13. Jahrhundert*, Berlin-New York, 1999 (Miscellanea Mediaevalia, 27), pp. 31-53.
 - *13th Century Commentaries on De anima*, in *Il commento filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XIV)*. Atti del colloquio (Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000), a c. di C. Leonardi, G. Fioravanti e S. Perfetti, Turnhout 2002, pp. 119-84.
 - *Les Questions 75 et 76 de la première partie de la Somme de théologie. Esquisse d'une Anthropologie philosophique selon Thomas d'Aquin*, in Tommaso d'Aquino, *L'Âme et le corps*, a c. di B. C Bazán - J.-B. Brenet, Paris 2016 [(cit. come ID., *L'Âme et le corps*)], pp. 7-113.
 - *La Noétique de Siger de Brabant*, Paris 2016 [(cit. come ID., *La Noétique*)].
- G. BERCEVILLE, *L'Autorité des Pères selon Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), pp. 129-144.
- P. BERNARDINI, *La scienza dell'anima. Le questioni epistemologiche del commento al De anima conservato nel ms. Siena, Bibl. com. degli Intronati, L.III.21, ff. 134ra-177ra*, in «Studi Medievali», 2 (1999), pp. 897-939.
- *Nota su alcune tematiche dei commenti al De anima della facoltà delle arti*, in *Il commento filosofico*

- nell'Occidente Latino (secoli XIII-XIV)*. Atti del colloquio (Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000) a c. di C. Leonardi, G. Fioravanti e S. Perfetti, Turnhout 2002, pp. 311-25.
- *La dottrina dell'anima separata nella prima metà del XIII secolo e i suoi influssi sulla teoria della conoscenza*, in *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, a c. di I. Zavattero, Università degli studi di Siena, Arezzo 2006 (Lavori in corso - Work in progress, 6), pp. 27-37.
 - *L'âme végétative dans les commentaires au De anima au XIII^{ème} siècle*, in *Le monde végétal. Médecine, botanique, symbolique*. Actes du Colloque Internationale (Lausanne, 29 novembre-1 dicembre 2006).
 - *Intelletto agente e intelletto possibile in un dibattito alla facoltà di Arti (1240-60 ca.)*, in *Intellect et imagination*. Actes de l'XI^{ème} Congrès International de Philosophie Médiévale de la S.I.E.P.M. (Porto, 26-31 août 2002), édités par M. C. Pacheco, J. F. Meirinhos, Turnhout 2006, pp. 1099-112.
 - *Introduzione*, in ANONYMI MAGISTRI ARTIUM, *Quaestiones super Librum de anima*, a c. di P. Bernardini, Firenze 2009, pp. IX-LXXXV [(cit. come ID., *Introduzione*)].
 - *La teoria dei media tra anima e corpo nel XIII secolo. Una riflessione sulla fisiologia umana nell'aristotelismo*, in *Universalità della ragione, pluralità delle filosofie nel medioevo*. Atti del XII Congresso di Filosofia Medievale (Palermo, 16-22 settembre 2007), Firenze 2012, pp. 227-234.
 - *La passività del senso nei commenti alla Vetus del De anima. Le origini della dottrina del sensus agens*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 25 (2014), pp. 243-288.
- E. BERTOLA, *Martin Grabmann Storico della Filosofia Medievale*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 3 (1951), pp. 217-229.
- A. BERTOLACCI, *Le citazioni implicite testuali della Philosophia prima di Avicenna nel Commento alla Metafisica di Alberto Magno: analisi tipologica*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 12 (2001), pp. 179-274.
- *The reception of Averroes' Long Commentary on the Metaphysics in Latin Medieval Philosophy until Albertus Magnus*, in *Via Alberti. Texte - Quellen - Interpretationen*, a c. di L. Honnefelder - H. Mölke - S. Bullido del Barrio, Münster 2009, pp. 457-480 (Subsidia Albertina, 2).
 - *On the Latin Reception of Avicenna's Metaphysics before Albertus Magnus: An attempt at Periodization*, in *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Metaphysics*, a c. di D. N. Hasse - A. Bertolacci, Berlin 2012, pp. 197-224 (Scientia Graeco-Arabica, 7).
 - *Albert the Great's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases: A Reconsideration*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 30 (2019), pp. 295-338.
- L. BIANCHI, *L'errore di Aristotele. La polemica contro l'eternità del mondo nel XIII secolo*, Firenze 1984 (Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università degli Studi di Milano, 104).
- ID. - E. RANDI, *Libri, librai e biblioteche*, in *Filosofi e Teologi*, Bergamo 1989, pp. 61-67.
- *Paradigma Aristotelico, Immaginazione, Scienza*, in *Il Vescovo e i Filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo 1990.
 - «*Aristotele fu un uomo e poté errare*»: *sulle origini medievali della critica al «principio di autorità»*, in *Filosofia e Teologia nel Trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, a c. di L. Bianchi, Louvain 1994,

pp. 509-535.

- *Introduzione*, in BOEZIO DI DACIA, *Sull'eternità del mondo*, Milano 2003.
- *Couper, distinguer, compléter: trois stratégies de lecture d'Aristote à la Faculté des arts*, in *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, a c. di J. Verger - J. W. Baldwin, Turnhout 2013, pp. 133-152.
- A. BISOGNO, *The Philosophical Middle Ages: History and Perspectives of a Speculative Paradigm*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 29 ottobre – 1 novembre 2005), 2 voll., a c. di G. d'Onofrio, Turnhout 2012, I, pp. 47-82.
- *Sententiae philosophorum. L'alto Medioevo e la storia della filosofia*, Roma 2011 (Collationes. Studi sul pensiero tardo-antico, medievale e umanistico, 1).
- J. BLYTHE, *The Life and Works of Tolomeo Fiadoni (Ptolemy of Lucca)*, Turnhout 2009, (Disputatio, 16).
- J.-M. BOCHENSKI, *La logica formale dai presocratici a Leibniz*, tr. it. a c. di A. Conte, Torino 1972.
- M. BORGIO, *La «Métaphysique» d'Aristote dans les «Commentaires» de Thomas d'Aquin au I livre de «Sentences» de Pierre Lombard: quelques exemples significatifs*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 91 (2007), pp. 651-692.
- *Early Aquinas on Matter. Notes on the Reception of the Aristotelian Corpus in the 13th Century*, in «Tópicos», 45 (2013), pp. 83-128.
- *Latin Medieval Translations of Aristotle's Metaphysics*, in *A companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*, edd. G. Galluzzo - F. Amerini, Leiden 2014, pp. 19-57 (Brill's Companions to the Christian Tradition, 43).
- *Between Avicenna and Averroes: Considerations on the Early Aquinas' Aristotle*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 36 (2015), pp. 211-239.
- O. BOULNOIS, *Livre de Sable. Les Enjeux Herméneutiques du Commentaire au Moyen Âge*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon - I. Moulin, Paris 2019 (Publications de l'ICP), pp. 23-48.
- L. E. BOYLE, *Alia lectura fratris Thomae*, in «Medieval studies», 45 (1983), pp. 418-442.
- *Facing history: a different Thomas Aquinas*, Louvain-la-Neuve 2000 (Textes et Études de Moyen Âge, 13).
- J. BRAMS, *Le premier commentaire médiéval sur le «Traité de l'âme» d'Aristote?*, in «Recherches de théologie et philosophie médiévales», 68 (2001), pp. 213-27.
- *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, milano 2003 (Eredità medievale, 3/22).
- M. BUZZONI, *Epistemologia*, in *Enciclopedia Filosofica: Dom-Fic.*, Milano 2006.
- M. CAMPANINI, *L'Intelligenza della Fede. Filosofia e Religione in Averroè e nell'Averroismo*, Bergamo 1989.
- *Introduzione*, in AVERROÈ, *Il Trattato decisivo*, Milano 1994.
- *Averroè*, Bologna 2007.
- M.-D. CHENU, *Les Réponses de S. Thomas et de Kilwardby à la Consultation de Jean De Vercelli (1271)*, in *Melanges Mandonnet*, 2 voll., Paris 1930, I, pp. 191-222.
- *Introduction a l'Étude de Saint Thomas d'Aquin*, Montréal – Paris 1950 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, XI).

- *La Théologie au Douzième Siècle*, Paris 1957 (Études de Philosophie Médiévales, XLV).
- *Un école de théologie: Le Saulchoir*, Paris 1985.
- *Studi di Lessicografia Filosofica Medievale*, a c. di G. Spinosa, Roma 2001 (Lessico intellettuale europeo, 86).
- *Saint Thomas d'Aquin et la Théologie*, Paris (2005²).
- G. DAHAN, *L'exégèse chrétienne de la bible en Occident médiéval, XII^e-XIV^e siècles*, Paris 1999.
- *Le commentaire de la Bible au Moyen âge: ses méthodes et son actualité*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon - I. Moulin, Paris 2019 (Publications de l'ICP), pp. 87-104.
- *Étudier la Bible au Moyen Âge. Essais d'Herméneutique Médiévale II*, Genève 2021.
- R. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, Leiden - New York - Köln 1995 (Brill's Studies in Intellectual History, 65).
- M. DE CORTE, *Themistius et Saint Thomas d'Aquin*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 7 (1932), pp. 47-83.
- R. J. DEFERRARI - M. I. BARRY - I. MCGUINNESS, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas based on The Summa Theologica and selected passages of his works*, Baltimore 1948.
- P. DE LEEMANS, *Introduction*, in ARISTOTELE, *De progressu animalium. De motu animalium. Translatio Guallemi de Moerbeka*, Bruxelles 2011, (AL XVII/ 2.II-III).
- A. DE LIBERA, *Les Études de Philosophie Médiévale en France d'Étienne Gilson à Nos Jours*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 21-50.
- *Introduction*, in TOMMASO, *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*, Paris 1994, pp. 9-73.
- *La philosophie médiévale*, Paris (1995³).
- *La querelle des universaux: de Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris 1996.
- *Métaphysique et noétique: Albert le Grand*, Paris 2005.
- F. DEL PUNTA, *The Genre of Commentaries in the Middle Ages and its Relation to the Nature and the Originality of Medieval Thought*, in *Miscellanea medievalea. Was ist Philosophie im Mettelalter?*, New York 1998, pp. 138-151.
- A. DI MAIO, *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di «Cumunicare» in Tommaso d'Aquino*, Roma 1998.
- J. DOIG, *Aquinas on Metaphysics. A Historico-doctrinal Study of the Commentary on the Metaphysics*, The Hague 1972.
- *Aquina's Philosophical Commentary on Ethics: A Historical perspective*, Dordrecht 2001 (The new synthese historical library, 50).
- S. DONATI, *Per lo studio dei commenti alla Fisica del XIII secolo. I: Commenti di probabile origine inglese degli anni 1250-1270 ca.* parte I, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 19 (2008) pp. 501-618.
- *The Critical Edition of Albert the Great's Commentaries on De sensu et sensato and De memoria et*

- reminiscentia: *its significance for the study of the 13th Century Reception of Aristotle's Parva naturalia and its Problems*, in *The Letter before the Spirit. The Importance of Text Editions*, a c. di A. M. I. van Oppenraay - R. Fontaine van Gelder, Leiden 2012, pp. 345-400.
- *Goffredo si Aspoll (m. 1287) e alcuni commenti anonimi ai Libri naturales nei mss. London, Wellcome Hist. Med. Libr. 333 e Todi, BC, 23 (Qq. super I. De gen. et corr., Qq. super Phys. V, VI)*, in «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 24 (2013), pp. 219-418.
- A. DONDAINE, *Les «Opuscula fratris Thomae» chez Ptolémée de Luques*, in «Archivium fratrum praedicatorum», 31 (1961), pp. 142-203.
- G. D'ONOFRIO, *Fons scientiae. La dialettica nell'Occidente tardo-antico e medievale*, Napoli 1986.
- C. DOUAIS, *Essai sur l'organisation des études dans l'Ordre des frères Prêcheurs au treizième et au quatorzième siècle (1216-1342): Première province de Provance-Province de Toulouse, avec de nombreux textes inédits et un état du personnel enseignant dans cinquante-cinq couvents du midi de la France*, Paris 1884.
- S. EBBESEN, *Jacques de Venise*, in *L'Islam médiéval en terres chétiennes. Science et idéologie*, a c. di M. Lejbowicz, Villeneuve d'Ascq 2009, pp. 115-132.
- *Topics, fallacies and sophismata (Collected essay of Sten Ebbesen 3)*, Farham 2011 (Ashgate studies in medieval philosophy).
- *Exegetic strategies in late XIIth and XIIIth Century Logical Commentaries (and a few non-logical ones)*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon - I. Moulin, Paris 2019, pp. 49-67 (Publications de l'Institut d'études médiévales de l'ICP) [(cit. spesso come ID., *Exegetic strategies*)].
- L. ELDERS, *Autour de Saint Thomas d'Aquin. Recueil d'études sur sa pensée philosophique et théologique*, 2 voll., a c. di L. Elders – P. Delhayé, Paris – Brugge 1987, I.
- *The Aristotelian Commentaries of Thomas*, in «The Review of Metaphysics», 1 (2009), pp. 29-53.
- *Aristote et Thomas d'Aquin. Les Commentaires sur les Oeuvres Majeures d'Aristote*, tr. fr. a c. di V. Pommeret, Paris 2018.
- J.-C. ELLENA, *Le nez et l'odeur*, in *Le Parfum*, Paris (2017⁵), pp. 17-26.
- C. FABRO, *Tommaso d'Aquino*, in *Enciclopedia Cattolica*, XII, Firenze 1954.
- K. FLASCH, *La Concezione Storiografica della Filosofia in Baeumker e Grabmann*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento*, Roma 1991, pp. 67-73.
- HANS-GEORG GADAMER, *Verità e Metodo*, a c. di G. Vattimo, Milano 2016.
- A. GARDEIL, *La réforme de la théologie catholique. II: Les procédés exégétiques de Saint Thomas*, in «Revue Thomiste», 9 (1903), pp. 428-456.
- R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La Synthèse Thomiste*, Paris 1946 (Bibliothèque Française de Philosophie).
- R. A. GAUTHIER, *Trois Commentaires «Averroistes» sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 16 (1947-1948), pp. 187-293.
- *La date du Commentaire de saint Thomas sur l'Éthique à Nicomaque*, in «Recherches de théologie ancienne et médiévale», 18 (1951), pp. 66-105.

- *Introduction Historique*, in ARISTOTELE, *L'Éthique à Nicomaque. Introduction et traduction*, a c. di R.-A. Gauthier - J. Y. Jolif, 2 voll., [1958-1970], Louvain 1958, I.
- De fontibus. De libri Ethicorum codice a Thoma Uruspato, in TOMMASO, *Sententia libri Ethicorum*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 47, 1-2, Roma - Paris 1969, pp. 203*-232*.
- Num Guillelmus de Moerbeke Librum Ethicorum «ad instantiam fratris Thomae» transtulit?, in ID., *Sententia libri Ethicorum* cit., pp. 232*-234*.
- De Alberti Lectura, Thomae Interpretationum singulari seminario, in ID., *Sententia libri Ethicorum* cit., pp. 235*-257*.
- De Quibusdam Secundariis fontibus, in ID., *Sententia libri Ethicorum* cit., pp. 259*-267*.
- *Saint Thomas et l'Éthique*, in TOMMASO, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, Appendix, ed. Leonina, e. XLVIII, Romae Ad Sanctae Sabinae 1971, pp. V-XXV.
- *Quelques questions à propos du commentaire de S. Thomas sur le De anima*, in «*Angelicum*», 51.3 (1974), pp. 419-472.
- *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*», 42 (1975), pp. 71-141.
- *Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme'*, «*Revue de Sciences philosophiques et théologiques*», 66 (1982), pp. 321-74.
- *Notes Sur Siger de Brabant. I: Siger en 1265*, in «*Revue de sciences philosophiques et théologiques*», 2 (1983), p. 201-232.
- *Notes Sur Siger de Brabant. II: Siger en 1272-1275. Aubry de Reims et la scission des Normandes*, in «*Revue de sciences philosophiques et théologiques*», 68 (1984), pp. 3-49.
- *Le témoins du texte*, in TOMMASO, *Sententia libri de anima*, in *Opera Omnia*, t. 45, 1, Roma-Paris 1984, pp. 1*-43*.
- *Critique textuelle*, in ID., *Sententia libri de anima* cit., pp. 49*-128*.
- *Le texte d'Aristote commenté par S. Thomas. La Nova de Guillaume de Moerbeke*, in ID., *Sententia libri de anima* cit., pp. 129*-197*.
- *Les notes de la Vetus de Jaques de Venise*, in ID., *Sententia libri de anima* cit., pp. 201*-04*.
- *Le commentaire d'Averroès*, pp. 218*-225*.
- *Les Commentaires de la Vetus*, in ID., *Sententia Libri De anima* cit., pp. 235*-82*.
- *Conclusion*, pp. 283*-294*.
- Praef., in ID., *Sententia libri De sensu et sensato cuius secundus tractatus est De memoria et reminiscencia*, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. 45, 2, Roma - Paris 1985, pp. 1*-128*.
- Praef., in ID., *Expositio libri Peryermeneias*, editio altera retractata, in *Opera omnia*, ed. Leonina, t. I*/1, Roma - Paris 1989, pp. 1*-88*.
- *Introduction par René-Antoine Gauthier*, in TOMMASO, *Somme Contre les Gentils*, Paris 1993 (Collection Philosophie Européenne) [(cit. spesso come ID., *Somme Contre les Gentils*, oppure come ID., *Le Métier de Sage*, pp. 143-163, oppure ID., *L'Aristote de Saint Thomas*, pp. 59-101)].

- É. GILSON, *Le Thomisme. Introduction au Système de Saint Thomas*, Paris (1922²).
- *Thomas Aquinas*, in *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955.
- *Elements of Christian Philosophy*, New York 1959.
- *Le philosophe et la théologie*, Paris 1960.
- *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, Paris (1969²).
- P. GLORIEUX, *La Faculté des arts et ses maîtres au XIIIe siècle*, Paris 1971.
- M. GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scolastik und Mystik*, 3 voll., München 1926-1956.
- *Studi e Ricerche sull'Aristotelismo Medioevale*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 4 (1941), pp. 379-384.
- Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy*, a c. di Lloyd Gerson, Toronto 1983 (Papers in Medieval Studies, 4).
- D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160-1300*, London 2000.
- K. HEDWIG, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, Münster 1980.
- R. J. HENLE, *Saint Thomas and Platonism. A study of the Plato and platonici Texts in the Writings of Saint Thomas*, The Hague 1956.
- R. IMBACH, *L'Averroïsme latin du XIII^e siècle*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un Bilancio Storiografico. Atti del convegno internazionale* (Roma, 21-23 settembre 1989), a c. di R. Imbach – A. Maierù, Roma 1991, pp. 191-208.
- ID., A. OLIVA, *La philosophie de Thomas d'Aquin. Repères*, Paris 2009.
- *Quelques Observations sur la Réception du Livre XII de la Métaphysique chez Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 3 (2015), pp. 377-407.
- J. ISAAC, *Le Peri Hermeneias en Occident de Boèce a Saint Thomas. Histoire Littéraire d'un Traité d'Aristote*, Paris 1953 (Bibliothèque Thomiste, XXIX).
- J. (IGNATIUS) JENKINS, *Expositions of the Text: Aquinas's Aristotelian Commentaries*, in «Medieval philosophy and theology», 5 (1996).
- J. JOLIVET, M.-D. Chenu, *médiéviste et théologien*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 81 (1997), pp. 381-394.
- M. D. JORDAN, *Thomas Aquinas' Disclaimers in the Aristotelian Commentaries*, in *Philosophy and the God of Abraham. Essays in Memory of J. A. Weisheipl*, a c. di R. J. Long, Toronto 1991.
- *Thomas's Alleged Aristotelianism or Aristotle among the Authorities*, in *Rewritten Theology. Aquinas after His Readers*, Malden – Oxford – Carlton 2006 (Challenges in Contemporary Theology).
- T. KAEPPELLI - E. PANELLA, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, 4 voll. [1970-1993], Roma 1980.
- C. LAFLEUR, *Présentation des quatre opuscules*, in *Quatre Introductions à la Philosophie au XII^e siècle*, Montréal – Paris 1988.

- C. LAFLEUR - J. CARRIER, *Description commentée du ms. Ripoll 109*, in *L'enseignement de la philosophie au XIIIe siècle: Autour du «Guide de l'étudiant» du ms. Ripoll 109*, Turnhout 1997, pp. 561-587.
- CH. H. LOHR, *Medieval Latin Aristotle Commentaries*. I. *Authors A-F*, «Traditio», 23 (1967), pp. 313-414; II. *Authors G-I*, «Traditio», 24 (1968), pp. 149-245; III. *Authors: Jacobus-Johannes Duff*, «Traditio», 26 (1970), pp. 135-216; IV. *Authors: Johannes de Kanthi-Myngodus*, «Traditio», 27 (1971), pp. 251-351; V. *Authors: Narcissus-Richardus*, «Traditio», 28 (1972), pp. 281-396; VI. *Authors: Robertus-Wilhelmus*, «Traditio», 29 (1973), pp. 93-197; VII. *Supplementary Authors*, «Traditio», 30 (1974), pp. 119-44.
- *St. Thomas Aquinas, Scriptum Super Sententiis: An Index of Authorities Cited*, Avebury 1980.
- *The new Aristotle and «Science» in the Paris Arts Faculty (1255)*, in *Aristotle in Britain during the middle ages*, ed. J. Marenbon, Turnhout 1996, pp. 251-79.
- O. LOTTIN, *Psychologie et morale aux XII^{ème} et XIII^{ème} siècle*, 6 voll., *Problèmes de Psychologie*, I, Louvain-Gembloux 1942; *Problèmes de morale (I^{re} partie)*, II, Louvain - Gembloux 1942 [1942-1960].
- D. LUSCOMBE, *The Literary Evidence*, in *The School of Peter Abelard. The Influence of Abelard's Thought in the Early Scholastic Period*, Cambridge 1970 (Cambridge studies in medieval life and thought, 14).
- E. MACRAE, *Geoffrey of Aspill's Commentaries on Aristotle*, «Mediaeval and Renaissance Studies», 6 (1968), pp. 94-134.
- A. MAIERÙ, *Tecniche di insegnamento*, in *Le Scuole degli Ordini Mendicanti (secoli XIII-XIV)*, Todi 1978, pp. 3-32.
- M. MCGRATH, *Etienne Gilson: A Bibliography*, Toronto 1982 (Studies and Text, 3).
- Mélanges Mandonnet. Études d'Histoire Littéraire et doctrinale du Moyen Âge*, 2 voll., Paris 1930 (Bibliothèque Thomiste, XIII-XIV).
- M. L. MAZZARELLO, *Gli scritti del P. Marie-Dominique Chenu*, in «Salesianum», 42 (1980), pp. 855-866.
- I. MOULIN, *Albert the Great Interpreting Aristotle: Intimacy and Independence*, in «The journal of medieval latin», 18 (2008), pp. 158-170.
- *Introduction. Commenter au Moyen Âge: entre écrire et réécrire, transcrire et prescrire*, in *Commenter au Moyen Âge*, a c. di P. Bermon - I. Moulin, Paris 2019, pp. 7-21.
- M. NARVÁEZ, *Thomas d'Aquin Lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, Louvain - Paris - Walpole 2012, (Philosophes Médiévaux, LVII).
- A. OLIVA, *Les Débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la Sacra doctrina*, Paris 2006.
- *La Contemplation des Philosophes selon Thomas d'Aquin*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 4 (2012), pp. 585-662.
- *Philosophy in the Teaching of Theology*, in «The Thomist», 3 (2012), pp. 397-430.
- J. OTTMAN, *Introduction*, in Riccardo Rufo, *Sententia cum quaestionibus in libros De anima Aristotelis*, Oxford 2018, pp. 1-176 [(cit. come ID., *Introduction*)].
- J. OWENS, *Aquinas as Aristotelian Commentator*, in *St. Thomas Aquinas. 1274-1974. Commemorative Studies*, a c. di A. Maurer, Toronto 1974, pp. 213-239.

- C. PANTI, *Suono interiore e musica umana*, in *Parvia Naturalia. Saperi medievali, natura e vita*, Atti dell'XI convegno della S.I.S.P.M. (Macerata, 7-9 dicembre 2001), Macerata, Isituti editoriali e poligrafici internazionali 2004, pp. 219-45.
- *I sensi nella luce dell'anima. Evoluzione di una dottrina agostiniana nel secolo XIII*, in «Micrologus», 10 (2002), pp. 177-198.
- *La dottrina della luce nelle opere di Roberto Grossatesta*, in ROBERTO GROSSATESTA, *La luce*, Pisa 2011, pp. 1-34 e 36-43.
- A. PATTIN, *Pour l'histoire du sens agent: la controverse entre Barthélemy de Bruges et Jean de Jandun, ses antécédents et son évolution: étude et textes inédits*, Leuven 1988 (De Wulf-Mansion Centre. Ancient and Medieval Philosophy, 1.6).
- G. PERILLO, *Esegesi e filosofia: i commenti biblici di Tommaso d'Aquino*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 29 ottobre – 1 novembre 2005), 2 voll., a c. di G. d'Onofrio, Turnhout 2012, II, pp. 477-528.
- A. PETAGINE, *Aristotelismo difficile. L'intelletto umano nella prospettiva di Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Sigieri di Brabante*, Milano 2004.
- 'Averroism'. *A paradigm of psychology in the Thirteenth Century?*, in *The Medieval Paradigm. Religious Thought and Philosophy*. Atti del Congresso Internazionale (Roma, 29 ottobre – 1 novembre 2005), 2 voll., a c. di G. d'Onofrio, Turnhout 2012, II, pp. 529-558.
- *Matière, corps, esprit. La notion de sujet dans la philosophie de Thomas d'Aquin*, Fribourg - Paris 2014.
- D. POIREL, *Ugo di San Vittore. Storia, scienza, contemplazione*, Milano 1997.
- P. PORRO, *Tommaso d'Aquino: un profilo storico-filosofico*, Roma 2012.
- *The University of Paris in the Thirteenth Century*, in *Interpreting Proclus. Frome the Antiquity to the Renaissance*, a c. di S. Gersh, Cambridge 2014, pp. 264-298.
- G. L. POTESTÀ, «*La strada di un sano relativismo*»: *metodo storico e luoghi teologici alla scuola di Le Saulchoir*, in *L'Ordine dei Predicatori. Storia, figure e istituzioni (1216-2016)*, a c. di G. Festa – M. rainini, Roma – Bari 2016, pp. 620-649.
- H. PUTNAM, *The Meaning of 'Meaning'*, in *Mind, Language and Reality. Philosophical Papers*, Cambridge 1975, II, pp. 215-272.
- G. RADETTI, *Recensione di S. von Dunin-Borkowski, Spinoza, Bd. II: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt, I. Teil: Das Entscheidungsjahr 1657*, Münster 1933, in «Giornale critico della filosofia italiana», 17 (1936), pp. 171-172.
- K. ROBINSON, *The sense of smell in the Middle Ages*, London - New York 2020.
- A. SIMONET, *Le Plan de la «Somme contre les Gentils de Saint Thomas d'Aquin*, in «Revue néo-scolastique de philosophie», 26 (1930), p. 183-210.
- C. SPICQ, *Esquisse d'une Histoire de l'Exégèse Latine au Moyen Âge*, Paris 1944 (Bibliothèque Thomiste, XXVI).
- *Thomas d'Aquin Exégète*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, a c. di É. Amann, Paris 1946, t. 5/1, col.

694-738.

- G. STABILE, *Bruno Nardi Storico della Filosofia Medievale*, in *Gli Studi di Filosofia Medievale fra Otto e Novecento. Contributo a un Bilancio Storiografico*. Atti del convegno internazionale (Roma, 21-23 settembre 1989), a c. di R. Imbach – A. Maierù, Roma 1991, pp. 379-390.
- C. STEEL, *Guillaume de Moerbeke et Saint Thomas*, in *Guillaume de Moerbeke: Recueild'études à l'occasion du 700^e Anniversaire de sa mort (1268)*, a c. di J. Brams - W. Vanhamel, Leuven 1989, pp. 57-82.
- F. V. STEENBERGHEN, *Introduction à l'Étude de la Philosophie Médiévale. Recueil de travaux offert à l'auteur par ses collègues, ses étudiants et ses amis*, Louvain – Paris 1974 (Philosophes Médiévaux, XVIII), pp. 33-570.
- *La philosophie au XIII^e siècle*, Paris 1966 (Philosophes MedievauX, IX).
- J.-P. TORRELL, *Autorités théologiques et liberté du theologien. L'exemple de saint Thomas*, in «Echoes de Saint-Maurice», 84 (1988), pp. 7-24.
- *La scienza teologica secondo Tommaso e i suoi primi discepoli*, in *Storia della Teologia*, a c. di G. d'Onofrio, Casale Monferrato 1996, II.
- *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour*, Paris 2015 [(cit. come ID., *Initiation à saint Thomas*)].
- C. TRIFOGLI, *Le questioni sul libro III della Fisica in alcuni commenti inglesi intorno alla metà del sec. XIII*, parte I, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 2 (1991), fasc. 2, pp. 443-501; parte II *ibid.*, 4 (1993), fasc. 1, pp. 135-78.
- *Le questioni sul libro IV della Fisica in alcuni commenti inglesi intorno alla metà del sec. XIII*, parte I, «Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», 7 (1996), pp. 41-116; parte II *ibid.*, 9 (1998), pp. 179-260.
- *Liber Tertius Physicorum Aristotelis, Repertorio delle Questioni, Commenti inglesi ca. 1250-1270*, Firenze 2004.
- *Liber Quartus Physicorum Aristotelis, Repertorio delle Questioni, Commenti inglesi ca. 1250-1270*, Firenze 2007.
- M. C. TROISFONTAINES, *Cronique de l'Institut Supérieur de Philosophie. In memoriam Fernand Van Steenberghen*, in «Revue philosophique de Louvain», 90 (1993), pp. 340-345.
- L. TURIN, *Feynman's answer*, in *The Secret of Scent*, New York 2007, pp. 28-32.
- G. VERBEKE, *Les sources et la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin au De Anima d'Aristote*, in «Revue philosophique de Louvain», 8 (1947), pp. 320-334.
- *Les progrès de l'Aristote latin: le cas du De Anima*, in *Rencontres de cultures dans la philosophie médiévale, traductions et traducteurs de l'antiquité tardive au XIV siècle*. Actes du colloque international (Cassino, 15-17 juin 1989), ed. par J. Hamesse et M. Fattori, RTurnhout 1991.
- J. VERGER, *L'esegesi dell'università*, in *Lo studio della Bibbia nel Medioevo latino*, a c. di C. Rigo - B. Chiesa, Brescia 1989, pp. 91-139.
- ID. - P. RICÉ, *Maîtres et élèves au Moyen Âge*, Paris 2013.

- A. WALZ, *Saint Thomas d'Aquin*, tr. fr. a c. di P. Novarina, Louvain - Paris 1962.
- O. WEIJERS, *Terminologie des Universités au XIIIe siècle*, Roma 1987 (Lessico intellettuale europeo, 39).
- *La 'disputatio' à la Faculté des arts de Paris (1200-1350 environ)*, Turnhout 1995 (Studia Artistarum, 2).
- *Le maniement du savoir: pratiques intellectuelles à l'époque des premières universités (XIII^e-XIV^e siècles)*, Turnhout 1996 (Studia Aristarum, 3).
- *Les genres littéraires à la Faculté des arts*, «Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques», 82 (1998), pp. 631-40.
- *La structure des commentaires philosophiques à la Faculté des Arts: quelques observations*, in *il commento filosofico nell'Occidente Latino (secoli XIII-XIV)*. Atti del colloquio (Firenze-Pisa, 19-22 ottobre 2000), a c. di C. Leonardi, G. Fioravanti e S. Perfetti, Turnhout 2002, pp. 17-41.
- J. WEISHEIPL, *Albert's Disclaimers in the Aristotelian Paraphrases*, in *Proceedings of the Patristic, Medieval and Renaissance Conference*, Atti della Fifth Mid-Atlantic State Conference (Villanova, 4 ottobre 1983), a c. di J. C. Schnaubelt – J. J. Hagen – J. Reino, Villanova 1983, pp. 1-27.
- *Tommaso d'Aquino. Vita, pensiero, opere*, ed. it [(rivista e aggiornata)] a c. di I. Biffi - C. Marabelli, Milano 2016 (Biblioteca di Cultura Medioevale).
- N. WICKI, *Die Philosophie Philipps des Kanzlers. Ein philosophierender Theologe des frühen 13. Jahrhunderts*, Fribourg 2005, sez. IV: *Fragen der Seelenlehre*, pp. 79-144 e sez. V: *Die Erkenntnis des Menschen*, pp. 161-8.
- J. WIPPEL, *Thomas Aquinas and the problem of Christian Philosophy*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington 1984 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 10).
- *Thomas Aquinas's Commentary on Aristotle's Metaphysics*, in *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Washington 2007 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy, 47).
- R. WOOD, *Richard Rufus's De anima Commentary: The Earliest Known, Surviving, Western De anima Commentary*, in «Medieval philosophy and theology», 10 (2001), pp. 119-156.
- *Spirituality and Perception in Medieval Aristotelian Natural Philosophy*, in *Medieval Perceptual Puzzles. Theories of Sense Perception in the 13th and 14th Century*, a c. di E. Baltuta, Leiden - Boston 2020, pp. 153-178 [(cit. come ID., *Spirituality and perception*)].
- R. ZAVALLONI, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité des formes*, Louvain 1951.
- I. ZAVATTERO, *Il ruolo conoscitivo delle virtù intellettuali nei primi commenti del XIII secolo all'Ethica Nicomachea*, in *Etica e conoscenza nel XIII e XIV secolo*, a c. di I. Zavattero, Arezzo 2006, pp. 15-26.
- *Felicità e principio primo. Teologia e filosofia nei primi commenti del XIII secolo all'Ethica Nicomachea*, in «Rivista di storia della filosofia», 61 (2006), pp. 109-136.
- *I primi commentatori latini dell'Ethica Nicomachea: interpreti fedeli di Aristotele?*, in *I manoscritti e la filosofia*. Atti della giornata di studi (Siena, 18 aprile 2007), Siena 2010, pp. 67-84.
- *Éthique et politique à la Faculté des arts de Paris dans la première moitié du XII^e siècle*, in *Les débuts de l'enseignement universitaire à Paris (1200-1245 environ)*, a c. di Jacques Verger – Olga Weijers, Turnhout 2013, pp. 205-245.

ABBREVIAZIONI

Elenco degli operatori analitici

(AL, 00/00) *Aristoteles Latinus*

(Not.). *Notandum/Sciendum*

(ASL, 00/00) *Semitico Latinus*

(Sciend.). *Sciendum*

(Div. text.). *Divisio textus*

(Quaest.). *Quaestio*

(Sent.). *Sententia*

(Dub.). *Dubitatio*

(Exp.). *Expositio textus*

(Paral./ll.). *Parallelo/i*

(Com.). *Commentarium* di Averroè

(-). Nessuno degli operatori precedenti