

INDICE

INTRODUZIONE.....	p. 3
§1 – Scienza imperfetta dell’anima: le fonti del Tractatus de anima	p. 3
CAPITOLO PRIMO.....	p. 27
§ 1 – Definizione ed essenza dell’anima.....	p. 24
§ 2 – An motus orbicularis sit naturalis vel voluntarius.....	p. 41
§ 3 – Le potenze dell’anima.....	p. 43
§ 4 – Conoscenza sensibile e percezione visiva.....	p. 57
CAPITOLO SECONDO.....	p. 74
§1 – Sensus communis e imaginatio.....	p. 76
§2 – Sulla facoltà estimativa.....	p. 103
§3 – Sulla memoria.....	p. 112
§4 – L’anima e la realtà corporea.....	p. 123
CAPITOLO TERZO.....	p. 129
§1 – Immortalità, incorporeità e semplicità dell’anima razionale	p. 129
§2 – Sull’intelletto.....	p. 145
§3 – La negazione della preesistenza dell’anima.....	p. 190
§4 – In quale parte del corpo risiede l’anima.....	p. 194
CAPITOLO QUARTO.....	p. 196
§1 – Sul libero arbitrio.....	p. 196
CONCLUSIONI.....	p. 207
BIBLIOGRAFIA.....	p. 211

INTRODUZIONE

§ 1. *Scienza imperfetta dell'anima: le fonti del Tractatus de anima*

Trattare dell'anima, farla oggetto di una scienza specifica senza che essa, *stricto sensu*, appartenga in maniera esclusiva a una disciplina determinata, le tocca piuttosto tutte in modo liminare - così la psicologia, la biologia, la medicina, la teologia - significa imbattersi in un tema «naturalmente indisciplinato», per utilizzare la calzante espressione di Casagrande e Vecchio¹.

Tuttavia, anche assumendo la complessità dell'oggetto, che rifugge ogni incauta semplificazione, mio intento è fornire una dimostrazione, se non esaustiva, almeno sufficientemente rappresentativa della cittadinanza che alla nozione di anima è legittimo riconoscere all'interno di una scienza a cui scelgo di affiancare l'aggettivo di *imperfetta*. Non assumo tale qualificazione in una accezione meramente negativa; perché *scienza imperfetta*?

Scienza perché pretende, in parte, di soggiacere all'ordinata sistematicità delle scienze; *imperfetta* perché 'non perfettamente scienza' se, ad un certo punto, sfugge ai suoi dettami e ne amplia i confini in una direzione 'altra' che ci svela, intuitivamente, la profondità che ci abita.

Laddove le nozioni scientifiche investono singoli oggetti, nella trattazione dell'anima ne va dell'uomo nella sua interezza e ne va di quella verità che, se attinta, getta

¹ C. CASAGRANDE – S. VECCHIO (ed.), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995*, SISMEL edizioni del Galluzzo, Firenze 1999 (Millennio medievale 15), p. IX

una sonda preziosa dentro profondità ben maggiori di ogni conoscenza scientifica. L'imperfezione di tale scienza – quella dell'anima appunto – trovo sia essenzialmente determinata dall'impossibilità di prestabilire confini all'intelligenza e dalla natura non definitiva delle risposte che gli innumerevoli trattati sull'anima ci forniscono.

La fluida nozione di 'scienza' che sto qui tentando di fissare - pur nella strutturale impossibilità di un esito positivo e definitivo al mio sforzo - incontra lo spazio ampio ed incerto della filosofia, con essa confondendosi. La *scienza imperfetta* dell'anima converte se stessa in una formula più generica, ovvero in *filosofia intorno all'anima*; e qui la questione del riconoscimento di un margine, seppure imperfetto, di scientificità alla nozione di anima, indubbiamente si complica. La filosofia non può infatti giustificare se stessa; affrancata da ogni finalità esterna, pur nel suo secolare travaglio, ed affidata soltanto al perdurare della realtà stessa dell'uomo, non può fregiarsi dell'ambito titolo di scienza.

Poste queste premesse, che sommandosi si fanno pesante obiezione alla qualificazione che ho preteso di dare delle trattazioni sull'anima, sembra cadere anche l'ultimo baluardo di legittimità di una scienza che desideriamo qualificare come *imperfetta*. Cosa, questa *scienza imperfetta*, serba della necessità e dell'universalità della scienza comunemente intesa? La risposta è presto data, o meglio, la *mia* personale risposta, la cui parzialità non può essere aggirata, e come tale va assunta, aperta quindi a facili obiezioni e al rischio costante di una imperfetta

interpretazione delle attestazioni del passato: tale *scienza imperfetta* deriva la sua necessità ed universalità dalla inderogabilità stessa della filosofia per l'uomo. E non di una filosofia astrattamente intesa ma che abbia chiaro il suo oggetto: l'anima.

La mia ricerca è circoscritta alla produzione medievale il cui forte spirito cristiano, piuttosto che lasciarla annaspire dentro obiettivi mai raggiunti, la intensifica conferendole uno slancio nuovo, lontano dalle fredde elucubrazioniUSICISTE della psicologia moderna, incapace di rispondere in modo essenziale alle eterne domande che l'uomo pone su di sé e sul mondo esterno. In tal senso non posso non condividere il giudizio di Gilson che, in una delle sue note lezioni così si esprime:

In altri termini il Medioevo non è forse stato così filosoficamente sterile come si dice, e forse all'influsso preponderante esercitato dal cristianesimo nel corso di quel periodo la filosofia moderna deve qualcuno dei principi direttivi, a cui si è ispirata. (...) Senza tener conto del travaglio di riflessione razionale sopportato dal pensiero cristiano tra la fine dell'epoca ellenistica e il principio del Rinascimento².

È necessario che l'obiettivo della mia ricerca assuma coordinate più precise, limitandone anzitutto lo spazio temporale d'interesse; nel difficile tentativo di definizione di una nozione talvolta contraddittoria com'è quella di 'anima' volgerò la mia attenzione, in particolare, a Giovanni Blund e ad Alfredo di Sareshel, nonché ad Avicenna e alle cognizioni mediche arabe e greche, indiscussa fonte per i maestri attivi tra i secoli XII e XIII. Si tratterà di fare chiarezza, nei limiti del possibile, in un campo semantico

²ÈTIENNE GILSON, *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. di Pia Sartori Treves, Morcellania, Brescia 1969, p. 21

sicuramente mobile e composito e, in quanto tale, soggetto ad oscillazioni continue. Dietro fenomeni di contrapposizione terminologica, sostituzione e commistione, dietro la rigorosa metodologia di maestri che si avvalgono di una tradizione complessa e stratificata in cui convergono elementi platonici, neoplatonici, aristotelici ed arabi c'è il desiderio, schiettamente filosofico e di rado limitato dal dogma religioso, di rispondere a domande immense che sfidano la forza del pensiero. Dietro proposizioni asciutte, dentro definizioni rette da una rigorosa logica interna, si fa spazio il bisogno propriamente umano del *Nosce te ipsum*.

Quanto, a mio parere, maggiormente colpisce il lettore dei trattati sull'anima è la straordinaria capacità che ha il filosofo cristiano - come quello arabo - di adagiare su di una perfetta impalcatura metodologica intuizioni assolutamente originali, senza che ciò implichi l'appropriarsi di un pretenzioso sapere calcolato; egli resta, umilmente, nella distanza e nella domanda, ed ogni 'azzardo scientifico', anche se strutturalmente imperfetto, non smarrisce la propria grandezza speculativa, ma la accresce nel momento stesso in cui il rigoroso e sistematico argomentare improvvisamente si arresta, lasciando che si completi nella sfida della fede, tutto rischiando sull'esistenza di Dio.

A questo punto potrà forse meglio intendersi il significato che attribuisco alla formula incerta di *scienza imperfetta*; la qualificazione è volutamente positiva in quanto rimanda all'ampliamento filosofico che la scienza riceve. Strutturalmente inadeguata alla grandezza

dell'argomento, la scienza non ne esaurisce l'essenza, ma ne segna la differenza specifica e ne rivela lo spirito.

È giunto il momento di indagare donde proviene la scientificità di sì alte speculazioni intorno a quanto l'uomo ha di più essenziale e in che modo la filosofia e la medicina greca ed araba raggiunsero l'Occidente latino, arricchendo e completando intuizioni preziose, soltanto in attesa degli appropriati strumenti speculativi che ad esse mancavano. Quanto infatti caratterizza la prima stagione della speculazione universitaria è l'attitudine ad una metodica elaborazione di una dottrina organica sull'uomo e l'Aristotele latino, accanto all'aristotelismo arabo, sono senz'altro all'origine di questo fecondo scenario intellettuale. Elemento precipuo, nell'incontro di tradizioni differenti, è il crescente protagonismo della definizione di anima data da Aristotele, interpretata da Avicenna e recepita nell'opera dei maestri della prima metà del Duecento.

Poiché l'originale trattazione intorno alla nozione di anima e alle sue proprietà, costruita con metodo rigoroso ed acutezza speculativa da Giovanni Blund, risente del fecondo apporto dell'opera aristotelica e di quella araba, la serietà della ricerca impone allo studioso d'interrogarsi sulla natura dei testi e delle traduzioni alle quali ebbe accesso l'autore di cui ci si sta occupando. In particolare, poiché nel *Tractatus de anima* sono frequenti le citazioni dal *Liber de anima* di Avicenna, oltre che dall'opera aristotelica, altra questione da porsi è capire quanto dell'aristotelismo latino sia venuto dal mondo arabo, e sotto quali forme. Sull'*Aristoteles Latinus* un contributo notevole alla ricerca è venuto da Lorenzo

Minio-Paluello³ il quale, tra le molte riflessioni condotte, ha inteso sfatare l'*idolum* - come lo ha definito lo studioso, nella scelta felice di un rimando baconiano del termine - in base al quale la rinascita aristotelica occidentale sia dovuta all'importazione delle opere di Aristotele attraverso le scuole di lingua araba⁴. In particolare è a Giacomo Veneto che si deve la prima versione latina, dal greco, delle due opere più importanti della filosofia naturale aristotelica, ovvero la *Fisica* e il *De Anima*. A volere inoltre considerare i traduttori, c'è soltanto un traduttore dall'arabo, Gerardo di Cremona, mentre si sono identificati almeno sette diversi traduttori dal greco: Giacomo Veneto, Enrico Aristippo e cinque anonimi⁵.

Quali conclusioni trarre dai fatti che la documentazione storica ci attesta? Il primo, indiscusso elemento che s'impone alla riflessione dello studioso è quello per cui il contributo arabo è da ricercare altrove. È, piuttosto, corretto dire che dalle versioni arabo-latine molto è venuto dell'impulso alla elaborazione della filosofia aristotelica in quadri nuovi. Del prezioso contributo della filosofia in lingua araba bisogna dunque tener conto non in quanto filtro privilegiato di trasmissione, alla cultura occidentale latina, dell'opera complessa di Aristotele, ma perché le originali elaborazioni arabe del pensiero aristotelico hanno contribuito molto più alla filosofia nuova di lingua latina che non all'aristotelismo latino. In tal senso

³ LORENZO MINIO-PALUELLO, *Note sull'Aristotele latino medievale*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52 (1960), n. 1.

⁴ MINIO-PALUELLO L., *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, in «L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo», II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1965, pag. 509

⁵ *Ibidem*

il *Liber de anima* di Avicenna è fonte principale e suggestione speculativa per Giovanni Blund che, pure, non ignora il *De anima* di Aristotele, probabilmente nella versione di Giacomo Veneto, e che cita apertamente.

Poste tali premesse, si comprende che a Blund – come d'altronde a tutti i maestri delle arti attivi nel fecondo periodo di rinascita culturale del secolo XII – è mancato il contatto diretto con il *verbum* aristotelico, filtrato attraverso un'opera di traduzione che, per quanto certosina e metodologicamente rigorosa, non è comunque mai immune dal rischio di un'involontaria distorsione semantica che lo sforzo di ogni ermeneutica porta con sé. Per i traduttori si è infatti trattato di penetrare in una struttura concettuale nuova entro cui familiarizzare con i difficili elementi del vocabolario tecnico di Aristotele che sarebbero presto divenuti parte integrale del linguaggio filosofico. A ciò si aggiunga che se, per fare un esempio, la rinascita carolina dovette accontentarsi di un paio di brevi testi aristotelici e non trasse vantaggio dai rapporti allora esistenti con il mondo greco per ampliare il patrimonio aristotelico latino, diversamente, i rapporti con la vivace attività scolastica di Costantinopoli e di altri centri determinarono, nel secolo XII, un intenso lavoro d'importazione che incoraggiò l'indagine in campo greco. È in tale contesto di fermento assoluto che Giacomo Veneto, attivo a Costantinopoli nel 1136, tradusse testi logici, fisici, matematici e psicologici.

Poiché lo sforzo di una recezione autentica della speculazione aristotelica soggiace, per molti autori del mondo latino, ivi compreso Giovanni Blund, allo sforzo di

traduzione e di trasmissione di un patrimonio concettuale assolutamente nuovo, qualche parola va spesa sul metodo seguito dai traduttori in questo periodo, e in particolare sul metodo di traduzione messo in atto da Giacomo Veneto. Il metodo generalmente seguito è quello della traduzione letterale, basato su quella dottrina linguistica che si impose con lo studio del *De interpretatione* di Aristotele secondo cui nomi, aggettivi, verbi, avverbi, corrispondono a concetti, e i concetti alle cose. Questo approccio incontrava e si fondeva con quello modellato sulle versioni dei testi sacri in cui ogni segno possedeva indubbio valore perché cosa divina. Questa letteralità rigorosa non va tuttavia disgiunta da un certo rispetto per lo stile latino che indulge volentieri a cambiamenti sintattici e a inversioni di parole. Resta però sempre viva nel traduttore la consapevolezza che molti termini hanno valore tecnico e vanno quindi tradotti con la medesima parola latina.

Giacomo Veneto pure applica il principio della traduzione letterale mostrandosi il più possibile costante persino nella riproduzione di particelle⁶; il suo intento è quello di ‘fotografare’ ogni singola parola sfidando la strutturale imperfezione dell’ermeneutica. Ha inoltre cura di penetrare nel significato dei termini rinunciando, quando incontri una parola troppo tecnica, a tradurre, riscrivendo piuttosto, senza nemmeno traslitterare, il termine o la frase in minuscole greche.

È questa letteralità, accompagnata da intelligenza critica, che ha gettato una sonda preziosa nella difficile

⁶ LORENZO MINIO-PALUELLO, *Note sull'Aristotele latino medievale*, op. cit., p. 462

verbosità di Aristotele, arricchendo il vocabolario dei latini e fornendo loro il guanciale su cui adagiare più consapevoli impalcature razionali.

Veniamo ora al *Liber de anima* di Avicenna - altra fonte primaria per il *Tractatus de anima* di Giovanni Blund - sul quale pure è d'uopo spendere alcune considerazioni soffermandosi non solo sull'indubbio sforzo di traduzione che ha reso il testo avicenniano fruibile al mondo latino, ma anche sulla suggestione feconda che il Filosofo arabo ha esercitato su Blund; non a caso agli occhi di Alfredus Anglicus e d'altri Avicenna è *praecipuus imitator Aristotelis, et dux et princeps philosophiae post eum*⁷.

La traduzione latina medievale del *Liber de anima* di Avicenna⁸ è dedicata ad un arcivescovo di Toledo, *Reverentissimo Toletanae sedis Archiepiscopo et Hispaniarum Primati*; si tratta di una dedica attestata da più di quaranta manoscritti e che precede, oppure segue, la traduzione latina.

Questa lettera costituisce senz'altro un documento di capitale importanza per la storia della filosofia e la storia delle scienze; essa contiene dati preziosi intorno alle circostanze storiche che avrebbero occasionato la traduzione del testo avicenniano. L'attenzione degli storici si appunta in particolare sugli arcivescovi toledani e sulla presunta

⁷ A. PELZER, *Une source inconnue de Roger Bacon, Alfred de Sareshel*, Archivum Franciscanum Historicum, XII (1919), p. 44

⁸ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, 2 vol., Louvain-Leiden, 1968-72

esistenza di un centro di traduzione a Toledo nel secolo XII. Si guardi anzitutto ai dati indubbi che la storia ci attesta intorno all'importanza del centro toledano: che Toledo abbia raggiunto una certa fama come centro principale di traduzione di testi scientifici e filosofici arabi in latino ce lo suggeriscono diversi fattori. Il primo concerne la commistione linguistica della sua popolazione; quando Alfonso VI di Castiglia tolse Toledo agli Arabi nel 1085 lasciò che gli abitanti restassero in possesso dei loro privilegi proclamando se stesso re di entrambe le religioni. Sebbene buona parte della élite araba emigrasse, l'elemento che qui interessa sottolineare è la presenza, nella popolazione, dei Mozarabi, Cristiani 'Arabizzati' che avevano preservato la liturgia della chiesa Visigota e il cui numero era notevolmente accresciuto dai convertiti islamici. Si aggiunga che la maggior parte della popolazione parlava sia l'arabo che la lingua romanza.

C'è ancora un altro dato che induce a riconoscere la preminenza culturale del centro toledano: ancor prima che sulla scena storica si imponesse la figura di Alfonso VI, il qadi di Toledo, Sā'id al-Andalusī (1029-1070), favorì la ricerca scientifica, ed in particolare az-Zarqāllūh che aveva compilato delle tavole astronomiche e fu autore di alcuni scritti scientifici sulle stelle. Per quanto, successivamente, l'allontanamento dell'élite araba abbia impedito lo sviluppo ulteriore di questa tradizione scientifica, comunque una certa competenza nelle scienze, nonché testi, rimasero tra gli studiosi arabi a Toledo. Indice di ciò è il fatto che, all'inizio della sua carriera, il traduttore Gerardo da Cremona fosse

attratto da Toledo perché sapeva che lì vi avrebbe trovato, in arabo, l'*Almagesto* di Tolomeo. Inoltre, un po' prima del 1140, le tavole astronomiche di az-Zarqāllūh venivano rese in latino come 'Tavole toledane'.

Ad ogni modo è al contesto della Cattedrale che bisogna guardare come al solo segmento influente della società di Toledo che non capiva l'arabo e da cui avrebbe avuto inizio un movimento di traduzione. Prima evidenza in tal senso è la traduzione del *De differentia spiritus et animae* di Costa-ben-luca, realizzata da Giovanni di Siviglia e dedicata a Raimondo di Toledo.

A partire dal 1150 il fermento culturale si complica ulteriormente e vede Toledo imporsi come centro principale di traduzione; in particolare 'Avendeth Israelita' indirizzò, in un latino semplice, una lettera all'arcivescovo Giovanni informando del suo obiettivo di tradurre lo *Shifā'*, l'enciclopedia filosofica di Avicenna. Sto riferendomi alla lettera introduttiva a cui ho prima fatto cenno e che, tra l'altro, ci fornisce utili indicazioni sul metodo di traduzione adottato, nonché, ovviamente, sul nome dei traduttori.

A. Gonzalez Palencia, in una monografia dedicata all'arcivescovo Raimondo di Toledo⁹, ritiene che Raimondo sia probabilmente un mecenate il cui intervento dovette essere decisivo per l'elaborazione delle traduzioni arabo-latine; ammette tuttavia la mancanza di documenti decisivi che attestino, con certezza, l'esistenza di una celebre scuola di traduttori; il solo testo che egli cita per evocare l'attività dei traduttori di Toledo è la lettera che precede, oppure

⁹ A. GONZALEZ PALENCIA, *Noticias sobre don Raimundo, arzobispo de Toledo (1125-1152)*, in «Spanische Forschungen der Gorresgesellschaft, Munster», 1937

segue, il manoscritto latino dell'opera avicenniana. Si può comunque verosimilmente supporre - accertata l'intensa attività di traduzione che vede impegnato un nutrito numero di studiosi – che questo nucleo di collaboratori specializzati sia stato supportato, nell'impresa di traduzione perseguita, dal patrocinio dell'arcivescovo.

Nel maggior numero dei manoscritti latini il nome dell'arcivescovo citato nella formula introduttiva è Giovanni, successore dell'arcivescovo Raimondo; questo dato permette di situare la traduzione del *Liber de anima* tra il 1152, data della morte di Raimondo, e il 1168, data della morte di Giovanni.

Veniamo al metodo di traduzione adottato.

Un passo della lettera descrive il processo di traduzione come un lavoro d'equipe:

Habetis ergo librum, nobis praecipiente et singula verba vulgariter proferente, et Dominico Archidiacono singula in latinum convertente, ex arabico translatum¹⁰.

Secondo l'interpretazione tradizionale tre sono i personaggi coinvolti: lo stesso arcivescovo di Toledo, i membri arabofoni dell'équipe dei traduttori e il latinista dell'équipe, qui l'arcivescovo Domenico. È con ciò suggerito un *iter* di traduzione scandito in due momenti: un Mozarabico o un Ebreo sarebbe stato coinvolto nella traduzione dall'arabo in lingua volgare mentre un chierico esperto nella lingua latina avrebbe tradotto il tutto in un latino colto.

¹⁰ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., p. 4

Ovviamente non è possibile determinare se il traduttore arabofono ignorasse o meno il latino e se l'esperto latinista ignorasse o no l'arabo; è inoltre difficile anche stabilire l'esatta portata del *vulgariter* che può riferirsi alla lingua romanza, al latino volgare o all'arabo parlato che può pure essere detto 'volgare', *āmmī*.

Per tornare alla questione del nome dei traduttori coinvolti nella traduzione del *Liber de anima*, nessuno dei manoscritti ci fornisce il nome completo di Domenico Gundisalvi che, tuttavia, è abitualmente identificato con *Dominicus Archidiaconus* e, in tal senso, non si pone alcun problema di incongruenza cronologica. Altra evidenza che sopraggiunge in favore della suddetta ipotesi di identificazione è che nel trattato sull'anima a lui attribuito¹¹ Gundisalvi cita Avicenna secondo le lezioni di un gruppo particolare di manoscritti del *Liber de anima* avicenniano mostrando così di conoscere e di utilizzare questa determinata forma di testo, la stessa a cui avrebbe preso parte nella traduzione in latino. Inoltre il suo trattato sull'anima si apre con un prologo in cui si ritrova, *litterate*, una parte della lettera della dedica di cui abbiamo parlato.

L'altro nome che compare è quello di *Avendeuth Israelita*; parla di sé in prima persona ed è lui che formula la dedica all'arcivescovo. Ipotesi interessanti sono state formulate per identificare Avendauth riconoscendo in lui uno o l'altro degli scienziati residenti a Toledo dopo il 1150. Secondo un'ipotesi più accreditata di altre, ma comunque

¹¹DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima* in «Mediaeval Studies», 2 (1940), ed. J. T. Muckle, pp. 23-103

incerta, si tratterebbe di Abraham ibn Daūd, studioso ebreo noto per un trattato filosofico scritto in arabo, ‘La fede sublime’.

Abbiamo con ciò chiarito i caratteri essenziali delle due fonti primarie che consegnano una solida impalcatura speculativa all’opera di Blund, consentendogli un argomentare metodologicamente rigoroso e adeguatamente fondato. In particolare, la discendenza argomentativa e concettuale dall’opera dei due maestri - Aristotele ed Avicenna - gli ha permesso di fissare con chiarezza i principi donde far dipendere le dimostrazioni relative ad una disciplina che, in modo legittimo, possa dirsi *scienza*, il cui oggetto è l’anima con le sue funzioni a seconda delle specie dei viventi. Nel suo *Tractatus de anima* Blund non si arresta quindi ad una definizione di ‘anima’ che in sé condensa, facendole coesistere con mirabile ingegno, tradizioni differenti, ma vuole anche definire natura ed essenza dei differenti tipi di organismi viventi sul presupposto, schiettamente aristotelico, per cui hanno in comune la vita in atto.

Quanto rende il contributo blundiano ‘scientifico’ nell’intenzione oltre che filosofico - nella misura in cui il primo attributo lo si ‘significhi’ entro la categoria precedentemente stabilita di *scienza imperfetta* dell’anima - è anche il contatto, seppure indiretto (come si preciserà a breve), con i quesiti salernitani¹². I quesiti salernitani costituiscono una fonte insospettata per l’insegnamento scientifico e medico a Salerno; la forma letteraria usata era

¹² BRIAN LAWN, *I quesiti salernitani. Introduzione alla storia della letteratura problematica medica e scientifica nel Medioevo e nel Rinascimento*, trad. it. Di Alessandro Spagnuolo, Di mauro Editore, 1969

quella semplicemente didattica della domanda e della risposta e tale forma chiara e concisa fece sì che le particolari dottrine contenute nei quesiti si diffondessero ovunque in Europa. Ai fini della presente ricerca è sicuramente interessante la circostanza storica per cui l'influsso di tali quesiti in Inghilterra sembra essere stato notevole. In particolare, verso il 1200, essi furono di estrema utilità ad Alessandro Neckam, fornendogli gran parte della sua conoscenza della filosofia naturale.

Durante il secolo XIII - l'aureo periodo della Scolastica - molti dei quesiti servirono come base per le dispute sulla *physica* tenute nelle scuole d'Inghilterra, Francia, Italia, Germania. È probabile che in un primo periodo la scelta dei quesiti fosse disposta in esametri latini per renderli più facili da ricordare, ed è in questa versione metrica che ci sono giunte le *Quaestiones physicales*, esistenti in due manoscritti di provenienza britannica. Ritengo sia importante accennare all'influsso, se anche indiretto e liminare, di tali quesiti sullo scritto blundiano, dato il loro indiscusso valore per aver procurato una fonte enciclopedica, fino ad allora sconosciuta, di conoscenze mediche e scientifiche.

Molto prima che Salerno acquistasse fama come prima scuola di medicina nell'Europa occidentale, nell'Occidente latino circolavano quesiti relativi alla scienza e alla medicina derivanti dalla ricca eredità della cultura greco-romana. Successivamente, con il 'rinascimento scientifico' del secolo XII, il nuovo fermento culturale e la mai sazia curiosità scientifica dei maestri delle arti, aprirono

nuove strade nella direzione di una ancora più feconda acquisizione di dati medici e scientifici finché i quesiti salernitani non divennero uno dei principali strumenti d'insegnamento.

All'inizio del secolo XII vi furono diversi canali attraverso i quali affluirono in Inghilterra le più recenti conoscenze scientifiche e mediche; la scienza araba giunse direttamente dalla Spagna oppure indirettamente dalla Lorena. Inoltre, presso la Scuola della Cattedrale di Chartres vi era stata una nutrita colonia di studenti inglesi; Giovanni di Salisbury vi aveva studiato per tre anni sotto Guglielmo di Conches. Quanto alla filosofia chartreuse, essa poteva provenire anche indirettamente dalla Spagna attraverso trattati quali il *De essentiis* del dalmata Ermanno di Carinzia¹³. Pertanto una parte della *physica* salernitana potrebbe essere giunta indirettamente attraverso Chartres e gli scritti di Guglielmo di Conches. Va comunque precisato che durante il secolo XII si registra una vera e propria carenza di quel genere di scritti che potrebbero utilizzare la *physica* salernitana, e bisognerà attendere l'inizio del secolo XIII per avere prove dirette della penetrazione dei quesiti salernitani in Inghilterra¹⁴; soltanto allora i quesiti salernitani cominceranno ad essere usati come base per le dispute scolastiche di medicina in Inghilterra e a Parigi.

Il *Tractatus de anima* di Giovanni Blund, il cui editore - Padre Callus - pensò fosse tratto da conferenze tenute nella facoltà delle arti liberali di Oxford, oppure di

¹³ A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres au Moyen Âge*, Paris, 189, p. 180

¹⁴ BRIAN LAWN, *I quesiti salernitani. Introduzione alla storia della letteratura problematica medica e scientifica nel Medioevo e nel Rinascimento*, op. cit., pag. 77

Parigi prima del 1210, rientra a pieno in quello spazio cronologico che vede la penetrazione in Inghilterra del contenuto dei quesiti. In particolare, intimamente legati a questo materiale sono i paragrafi riguardanti la vista in cui tornano quattro quesiti salernitani, ovvero quelli che trattano della vista di notte, della limitazione della vista alle linee rette rispetto al suono, dell'impenetrabilità di un muro alla vista rispetto al suono, e del contagio delle infezioni oculari attraverso la vista¹⁵.

È comunque improbabile che Blund abbia avuto presente un testo delle *Questiones*; è piuttosto verosimile che egli abbia attinto da fonti come Guglielmo di Conches e Costantino¹⁶.

La nozione di 'anima', nel modo in cui Blund ne definisce i caratteri nel corso del suo trattato, va quindi declinata entro la complessità delle sue attività concrete; essa è sì *substantia*, ma nella misura in cui non si perdano gli svariati significati referenziali che essa può assumere. In tal senso il corpo è referente privilegiato in quanto titolare di quegli strumenti di cui l'anima si avvale per esercitare le sue operazioni. Ne verrà una descrizione del corpo che è vivente in atto perchè l'anima attualizza la sua vita potenziale, resa concretamente possibile dagli organi necessari alla vitalità della specie a cui appartiene. L'anima, pur restando indipendente dal corpo dal punto di vista della sostanza, è strettamente legata ad esso dal punto di vista delle funzioni, che peraltro non si differenziano dall'anima stessa.

¹⁵ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, ed. D. A. Callus and R. W. Hunt, London, 1970, 111-117 pp. 30-31

¹⁶ BRIAN LAWN, *I quesiti salernitani. Introduzione alla storia della letteratura problematica medica e scientifica nel Medioevo e nel Rinascimento*, op. cit., pag. 107

Nell'intenzione scientifica che lo muove, Blund accentua anche l'interdipendenza delle facoltà e la forte ripercussione nella vita fisiologica. L'anima ha diverse virtù, non può operare che per il tramite di queste perché legata al corpo. Se ci è possibile distinguere in qualche maniera le differenti operazioni, questa divisione è da attribuirsi - sembra - ad una sorta di *qualitas occulta* dei singoli membri, ricettivi rispetto all'attualizzazione che l'anima in essi provoca in quanto *perfectio corporis*. La 'virtus' è allora forma essenzialmente o accidentalmente operativa nonché *habitus perfectivus* delle operazioni acquisito per assuefazione.

Gli organi strumentali del corpo dispongono semplicemente della *potentia ad esse* e le varie membra non sono che *locus manifestationis*; l'operatività delle differenti *virtutes* soggiace però all'attività di una sorta di substrato comune che potremmo indicare, con le parole del medico e filosofo Ugo da Siena, come 'virtù vitale' assolutamente autonoma ed originaria¹⁷. Detto altrimenti questo 'spirito vitale' può dirsi 'animale' in senso lato in quanto prepara le membra a ricevere le virtù sensibile e motiva, oppure - meglio - non è che l'anima stessa, ancora una volta *perfectio corporis*.

Tuttavia, anche nell'intenzione schiettamente scientifica, nemmeno ci si arresta ad un approccio puramente fisicistico - inammissibile per un filosofo del Medioevo - perché la costituzione dell'anima con le sue occulte virtù non è cosa spiegabile senza un intervento di quel primo *Dator formarum* al quale Blund non manca di

¹⁷ GOFFREDO QUADRI, *La filosofia degli arabi nel suo fiorire*, vol. I, La nuova Italia, Firenze, p. 254

fare esplicito riferimento e che è la ragione ultima della 'forma sostanziale' che ci abita, o comunque la si voglia chiamare.

Blund è chiaramente uno dei primi testimoni di uno stadio avanzato dell'elaborazione dottrinale della psicologia, stadio incentrato sulla problematica delle implicazioni relative alla definizione di anima; è inoltre tra i protagonisti di un lento movimento che sta verificandosi in seno alla *scienza dell'anima*, un movimento dapprima di estensione della personalità umana dall'anima all'intero composto, poi di unione sempre più stretta tra le due parti del composto stesso.

CAPITOLO PRIMO

Blund era stato uno dei primi a tenere lezioni sul *nuovo* Aristotele, sia ad Oxford che a Parigi, ed in breve tempo aveva acquisito una celebrità notevole. Per quanto Enrico di Avranches lo abbia descritto come «il primo uomo che ha investigato profondamente i libri di Aristotele, quando gli Arabi li avevano da poco consegnati ai Latini»¹⁸, in verità nel suo *Tractatus* non troviamo tanto Aristotele quanto i suoi interpreti arabi: al-Kindi, Avicenna, al-Farabi e Costa ben luca.

Il suo trattato sull'anima è dunque testimonianza della penetrazione nelle scuole, all'inizio del secolo XIII, delle teorie del filosofo arabo Avicenna, guida preziosa nell'esegesi di un testo difficile e intricato qual era l'opera aristotelica. Indiscussa è infatti, nel Medioevo, la proverbiale oscurità dello Stagirita, in parte a causa delle traduzioni latine attraverso le quali l'insegnamento aristotelico raggiunse le scuole, in parte a causa del numero esiguo di commentari latini.

Le traduzioni dal greco degli scritti aristotelici, anche se più dirette ed attendibili, ricalcavano in modo pedissequo la lettera del testo laddove la mediazione araba, se meno letterale, modificava arbitrariamente il pensiero di Aristotele con inserzioni tratte da fonti estranee. A ciò si aggiunga la faticosa verbosità della traduzione latina dall'arabo e i pochi ausili in grado di gettar luce sulla interpretazione dell'opera.

¹⁸ D. A. CALLUS, *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford*, in «Proceeding of the British Academy», 29 (1943), p. 242

In tale contesto di impegnata e attiva acquisizione di opere greche ed arabe si distinse Toledo, che nel secolo XII era diventato un centro attivo di traduzione. Qui, nella seconda metà del secolo, Gundisalvi e i suoi colleghi tradussero dall'arabo in latino Algazel, il *Fons vitae* di Avicbron, Avicenna ed altri scritti filosofici destinati a esercitare una significativa influenza sul pensiero occidentale. Gli scritti di Aristotele giunsero nelle scuole accompagnati dai trattati arabi e dai commentari importati dalla Spagna; si conviene quindi che, per il prezioso tramite delle versioni arabo-latine, molto è venuto dell'impulso all'elaborazione della filosofia aristotelica in quadri nuovi, nella direzione di costruzioni inedite sotto l'ègida, in particolare, di Avicenna. Gli studiosi inglesi hanno giocato un ruolo sicuramente prezioso nella traduzione e nella diffusione degli scritti di scienza araba rendendo l'Inghilterra recettiva di fronte a questi nuovi testi.

Per meglio intuire quanto rapidamente i testi arabi abbiano raggiunto la terra inglese dalla Spagna può essere utile analizzare il contenuto della biblioteca di un dottore del nord dell'Inghilterra chiamato Herbert, ricostruendola a partire da una lista di libri che egli ha donato alla Biblioteca della Cattedrale di Durham nella seconda metà del secolo XII. La sua biblioteca includeva, tra gli altri testi, le traduzioni del *Liber Februm* e del *Liber Urinarum* di Isaac Israeli e del *Megategni* di Galeno; Herbert possedeva inoltre il più antico manoscritto contenente le traduzioni di Giovanni di Siviglia della parte medica dello pseudo-aristotelico *Secretum secretorum* e del *De differentia*

spiritus et animae di Costa ben luca. Poiché quest'ultimo era stato dedicato a Raimondo, arcivescovo di Toledo dal 1125 al 1152, e il manoscritto in possesso di Herbert fu scritto intorno al 1150, è facilmente intuibile con quanta rapidità i testi arabi abbiano raggiunto l'Inghilterra dalla Spagna¹⁹.

Con la nascita delle Università di Oxford e di Cambridge entriamo direttamente nel cuore della più feconda fase di introduzione dell'insegnamento arabo nelle scuole inglesi; che vi sia una connessione strettissima tra l'ambiente universitario di Oxford e un imperante *avicennismo* nella recezione di Aristotele lo dimostra ampiamente Giovanni Blund, il cui *Tractatus de anima* – produzione di scuola strutturata in una serie di questioni e di soluzioni - accoglie numerose istanze speculative del *Liber de anima* di Avicenna e, secondariamente, il *De anima* aristotelico, malgrado resti sua fonte indiscussa.

§ 1 *Definizione ed essenza dell'anima*

Come il titolo dell'opera suggerisce - *Tractatus de anima* - non si tratta di un commento al *De anima* di Aristotele, ma di un trattato sull'anima che rivendica un'originalità propria e un argomentare che si distanzia notevolmente dal dominante paradigma tradizionale e teologico che aveva subordinato qualsivoglia tentativo di *scienza* dell'anima alla tensione mistica e a-concettuale che media l'unione al divino.

¹⁹ Cfr. C. BURNETT, *The Introduction of Arabic Learning into British Schools*, in «The Introduction of Arabic Philosophy into Europe», edd. C. E. Butterworth - B. A. Kessel, Leiden, 1994, pp. 40-57, in partic. p. 46

L'opera si articola, in base a quanto indicato dall'indice dei contenuti, in 27 capitoli ma l'ultimo, il *De divina providentia*, manca e non ci è possibile stabilire se l'autore abbia lasciato l'opera incompiuta o se l'ultimo capitolo sia stato deliberatamente omesso. Si aggiunga che l'opera è immediatamente seguita, nella medesima colonna (e nella medesima calligrafia) da un altro testo, *Seneca de remediis fortuitorum*, circostanza che indica che il capitolo XXVII già mancava nella copia dello scriba²⁰.

Il piano del *Tractatus* è approssimativamente quello del testo avicenniano. Fatta eccezione per il capitolo XXVI sul libero arbitrio, significativamente ispirato al *De libero arbitrio* di Anselmo d'Aosta, Blund segue da vicino il *Liber Sextus Naturalium*, organizzando però la materia liberamente, inserendo nuovi elementi da altre fonti ed infine allontanandosi, quando lo ritenga opportuno, dal modello di riferimento temporaneamente assunto.

La paternità del testo pare stabilita con certezza dal titolo: *Tractatus De Anima secundum Iohannem Blondum*, e non c'è ragione per non dare fiducia a tale iscrizione. Peraltro la paternità del testo è pienamente corroborata da un'evidenza interna che il prosieguo della trattazione non mancherà di rendere esplicita. Vedremo inoltre che l'insegnamento aristotelico esposto nel testo blundiano, e portato dalla Spagna, è quello dei pensatori arabi; le principali autorità sono Algazel e, soprattutto, Avicenna.

Per quanto solo una piccola parte della vasta enciclopedia avicenniana, il *Kitâb al-Shifâ* (*Liber*

²⁰ Cfr. D. A. CALLUS, *The Treatise of John Blund On the Soul* in «Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion, Louvain», 1955, p. 478

Sufficiantiae), fosse disponibile in latino, questa era estremamente preziosa e includeva trattati logici, la *Fisica*, il *De anima*, e la *Metafisica*. Com'è noto, non si tratta di commenti ad Aristotele nel senso stretto della parola, che cioè analizzano il testo in un pedissequo soggiacere alla verbosità talvolta faticosa dello Stagirita; è piuttosto un'esposizione della dottrina di Aristotele in trattati separati che portano il nome dei libri aristotelici il cui contenuto si fonde però con il pensiero avicenniano, influenzato a sua volta da principi neoplatonici. Disponendo dunque, l'opera di Avicenna, di quella preziosa completezza che ad un semplice commento non può essere riconosciuta, e ponendosi come compiuto sistema filosofico e magistrale sintesi di Aristotele, non deve sorprendere che i suoi scritti siano stati entusiasticamente accolti. Ciò vale in particolar modo per il *De anima* che vantò un significativo ascendente sulla formazione degli intellettuali del secolo XII e dell'inizio del secolo XIII.

Il trattato di Blund è prodotto emblematico di un'influenza straordinaria e nel testo è palpabile non solo l'ammirazione per Avicenna ma anche una intelligente curiosità nei riguardi delle controversie del periodo.

A ogni modo, per quanto non sia errato definire Giovanni Blund un fedele seguace di Avicenna, commetteremmo un imperdonabile errore se confondessimo la sua generica fedeltà al filosofo arabo con un arrancare cieco dietro alle sue tesi; si rammenti, d'altronde, che Blund non seguì il Maestro nelle sue tesi eterodosse.

Altra considerazione preliminare: il *Tractatus* non è l'opera di un teologo ma di un maestro delle arti; è quanto indubbiamente suggerisce il metodo della trattazione. Persino argomentando questioni come l'immortalità dell'anima o il libero arbitrio, mai Blund spodesta il teologo dal suo compito, mai ne invade il territorio trattando invece le questioni di cui si è detto in modo puramente filosofico. Si aggiunga che il lettore non si imbatte in alcuna citazione dalla Bibbia o dai Padri; il *Libro delle Sentenze* è citato una volta sola e analogamente Anselmo d'Aosta, anche se la sua influenza è ampiamente rintracciabile quando Blund discute del libero arbitrio.

Ad Agostino il Nostro fa riferimento otto volte, di cui tre accanto ad Aristotele; vi fa tuttavia ricorso per la soluzione di questioni filosofiche piuttosto che teologiche. Principali ed indiscusse autorità sono: Aristotele con 41 citazioni e Avicenna con 21.

Non si può non concludere che il *Tractatus* non è un'opera teologica.

Avvalendosi della tecnica della *quaestio*, Blund pone immediatamente il lettore di fronte a quattro cruciali problemi epistemologici che articola in quattro paragrafi - *An anima sit; De essentia anime; Cuius artificis sit speculatio de anima; Utrum anima vegetabilis, sensibilis et rationalis sint eadem anima*²¹ - la cui natura volutamente

²¹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, ed. D. A. Callus and R. W. Hunt, London, 1970, pp. 1-13

introduttiva non impedisce che siano semanticamente densi: dietro infatti l'asciutta laconicità di proposizioni che paiono fissate una volta per tutte, si addensano interessanti suggestioni speculative rintracciabili nel panorama filosofico e teologico a lui contemporaneo e precedente.

Quanto alla questione preliminare, *An anima sit*, la cui soluzione è ovviamente imprescindibile per la successiva trattazione, Blund non vi si attarda dichiarando con prontezza che

ab hoc quod a sensu habemus possumus ostendere quod anima est²².

Il principio metodologico che guida la brevissima dimostrazione ivi condotta (Blund inizia col constatare che vi sono alcune cose che si muovono volontariamente concludendo che tale movimento avviene attraverso qualcosa che è altro dalla natura del corpo, ovvero mediante l'anima²³) poggia sull'assunzione aristotelica e avicenniana per cui è a partire dalle più elementari funzioni dell'essere che scopriamo la fisionomia del principio che ne è la ragione. L'esistenza dell'anima è provata dall'evidenza dei sensi. Dall'esperienza apprendiamo che vi sono alcune cose che si muovono volontariamente e si è sopra concluso che il principio del movimento deriva dall'anima, che dunque esiste.

Questa breve riflessione sul movimento condurrà Blund a discutere una questione ulteriore: qual è la causa del movimento circolare? È determinato da un'inclinazione

²² *Ibid.*, 2, p. 1

²³ Cfr. *ibidem*

naturale oppure dall'anima? Il movimento dei corpi celesti procede direttamente dalla loro natura oppure sono animati come gli uomini e gli animali, e quindi mossi da anime dotate di volontà?

Di tale problema, ampiamente argomentato nel paragrafo *An motus orbicularis sit naturalis vel voluntarius*, discuterò in maniera approfondita a breve²⁴.

La questione relativa all'essenza dell'anima è la più complessa e passa attraverso un accurato esame della definizione che ne dà Aristotele:

Ab Aristotele habetur quod anima est corporis organici perfectio vitam habentis in potentia²⁵.

La nozione di *perfectio* sostituisce il termine *actus* della *vetus* del *De anima*; le ragioni del suo impiego sono rintracciabili nell'intenzione blundiana di avvalersi del 'nuovo' Aristotele arabo-latino che gli permette di conferire all'anima una natura liminare e ambivalente perché ad un tempo perfezione del corpo e sostanza di per sé sussistente.

S'insinua un'obiezione nel corpo del testo, ma l'autore - come si comprenderà a breve - la concepisce soltanto in funzione dialettica:

Sed obicitur. Forma dat esse, et materia in se est imperfecta: unde omnis perfectio est a forma. Ergo cum perfectio corporis organici habentis vitam in potentia sit anima, anima est forma. Sed nulla forma est res per se existens separata a substantia. Ergo cum anima sit forma, anima non habet dici res per se existens separata a substantia. Ergo anima non potest separari a corpore, sed perit cum corpore²⁶.

²⁴ Cfr. *infra*, p. 8

²⁵ *Ibid.*, 14, p. 5

²⁶ *Ibidem*

Nel formulare la sua obiezione e statuendo il principio fondamentale dell'ontologia aristotelica - il primato della forma in quanto causa dell'essere - Blund suggerisce il rischio che l'anima venga schiacciata sulla struttura del corpo, con ciò degradandosi al rango di non-sostanza. L'autore mostra qui di recepire la critica di Calcidio il quale aveva contestato la pretesa aristotelica di dare conto della sostanzialità dell'anima identificandola con la forma del corpo²⁷.

Torniamo alla definizione blundiana di 'anima', definizione nella quale Aristotele è senz'altro recuperato, al prezzo però di un mutamento semantico radicale: *anima est corporis organici perfectio vitam habentis in potentia*.

Blund accoglie qui l'intuizione avicenniana di una considerevole distanza semantica tra le nozioni di 'forma' e 'perfezione', quest'ultima più ampia e più comprensiva della prima: la forma si qualifica infatti *comparatione materiae in qua existit* mentre la perfezione *hac comparatione scilicet quod perficitur genus per illam et habet esse species per illam*²⁸. Avicenna assume questa posizione al prezzo di una rilettura della nozione di *entelechia* (perfezione); egli stabilisce, contro l'accezione aristotelica, che la nozione di perfezione e quella di forma sono distinte e non rientrano in un medesimo ordine. Diversamente in Aristotele la nozione di *entelechia* non si distingueva da quella di forma che nella misura in cui si

²⁷ MASSIMILIANO LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2011, p. 11

²⁸ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 1, op. cit., pp. 18-19

poneva l'accento sul risultato dell'atto. Le due nozioni, nel registro aristotelico, denotavano dunque l'essere in atto.

Seguiamo il ragionamento avicenniano per meglio rintracciare quella dipendenza ideale che lega Blund più ad Avicenna che ad Aristotele. Tra le parti costitutive di un essere distingueremo ciò che è in potenza, ovvero che svolge il ruolo di soggetto, e ciò che è in atto. Nella costituzione del vivente il ruolo del soggetto spetta al corpo, nella misura in cui sia corpo e nient'altro e non la fonte delle determinazioni formali del vivente, funzione che spetta invece all'altra parte costitutiva, quella che è in atto, ovvero l'anima.

Poiché si è ammesso che il vivente si compone di un principio in atto, il corpo sarà in potenza e giocherà il ruolo di soggetto; l'anima assurgerà invece a origine della perfezione formale del vivente, perfezione la cui funzione completiva è inclusa ma non si esaurisce nella natura della forma. Avicenna nega dunque che si possa definire l'anima come forma del vivente, a meno che non si limi questa formula e si parli di 'quasi-forma', 'quasi-*perfectio*',

Constat ergo quod essentia animae non est corpus, sed est pars animalis aut vegetabilis, quae est ei forma aut quasi forma aut quasi perfectio²⁹.

Complicando ancora il discorso, Avicenna suggerisce una ulteriore declinazione linguistica del concetto aggiungendo che l'anima può essere *vis* in rapporto alle attività che da essa emanano, e similmente può dirsi tale

²⁹ *Ibid.* pag. 18

anche in relazione alle forme sensibili e intelligibili che essa riceve,

Dicemus igitur nunc quod anima potest dici vis, comparatione affectionum quae emanant ab ea; similiter etiam potest dici vis ex alio intellectu, comparatione scilicet formarum sensibilium et intelligibilium quas recipit³⁰.

Le ragioni dell'esitazione avicenniana sono note: il suo spiritualismo dualista gli impedisce di legarsi a una terminologia fissata una volta per tutte. L'anima – argomenta Avicenna – può ugualmente definirsi 'facoltà' o 'potenza' in ragione delle proprietà che da essa provengono. Dell'anima si può anche dire che è *perfectio* perché il genere riceve da essa la sua determinazione,

Potest etiam dici perfectio, hac comparatione scilicet quod perficitur genus per illam et habet esse species per illam, sive sit de superioribus speciebus, sive de inferioribus. Natura etenim generis imperfecta est et indeterminata, nisi perfidia eam natura differentiae simplicis aut non simplicis adiunctae illi; cum autem adveniet illi, constituetur species³¹.

Tra tutti i possibili predicati il Filosofo arabo predilige quello di 'perfezione' che, meglio degli altri, indica che la fisionomia caratteristica e le attività peculiari del vivente provengono dal principio psichico. Blund recepisce la lezione avicenniana per cui

Dicimus quod omnis forma est perfectio, sed non omnis perfectio forma³²,

³⁰ Cfr. *ibidem*

³¹ Cfr. *ibidem*

³² *Ibid.* p. 19

e respingendo l'obiezione dell'inseparabilità dell'anima dal corpo, nega di fatto che la nozione di 'perfezione' implichi quella di 'forma'. Si guardi al modo in cui Blund risolve l'obiezione precedentemente concepita in funzione dialettica:

Ad hoc dicendum quod hoc nomen 'anima' designat rem suam in concrezione. Significat enim substantiam sub quodam accidente in relatione ad corpus organicum in quantum ipsum animatur et vivificatur per ipsam, et gratia illius accidentis dicitur esse perfectio ipsius, eo scilicet quod ipsa ipsum animat³³.

La soluzione escogitata riconfigura l'oggetto della definizione aristotelica descrivendo l'anima come composto di sostanza e accidente; essa è entità composta – *hoc nomen 'anima' designat rem suam in concrezione*.

La nozione di 'perfezione' non si riferisce all'anima in quanto tale ma alla funzione 'estrinseca' dell'animazione e Avicenna, prima di Blund, aveva non a caso sottolineato che, malgrado l'indubbia utilità funzionale della nozione di *perfectio*, essa nulla ci dice dell'anima nella sua essenza né getta luce sulla questione della sua sostanzialità,

Ex hoc autem quod nos vocamus eam perfectionem nondum intelligitur adhuc an sit substantia, an non sit substantia³⁴.

Il nostro autore si è pertanto avvalso dello statuto paronimico del nome 'anima' che consente di definire non più la cosa in sé ma la natura di un accidente che inerisce alla sostanza e la qualifica in relazione al corpo. Già Gundisalvi aveva individuato nel nome una *vis relationis*

³³ *Ibid.*, 16, p. 5

³⁴ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 1, op. cit., pag. 22

che impedisce la riduzione dell'anima a epifenomeno e attributo del corpo³⁵, nonché Alfredo di Sareshel:

in se enim considerata substantia est incorporea(...). Relata vero anima perfectio est corporis phisici organici³⁶.

Ancora una volta non potremo prescindere da Avicenna e dalla compiuta trattazione che egli svolge intorno all'essenza dell'anima per tirare, con maggiore chiarezza, le fila della nostra discussione.

Un primo elemento sul quale è necessario fermare l'attenzione è che all'anima umana, sebbene identica quanto alla forma e al concetto, non appartiene l'unità per essenza, ma le è attribuita dal pensiero. Se l'essenza dell'anima fosse realmente 'una' in atto, le differenti anime non potrebbero distinguersi numericamente le une dalle altre. Non si dimentichi che l'essenza dell'anima non può realizzarsi nel particolare se non mediante i caratteri che le si aggiungono e la individualizzano; non a caso Avicenna esclude che le anime umane possano esistere in atto prima d'essere legate ad un corpo. Indubbia è l'aderenza di Blund a tale principio dato il ruolo assolutamente funzionale - anche se gerarchicamente 'secondo' rispetto all'anima - svolto dal corpo nella estrinsecazione di attività psichiche sempre più complesse.

Da quanto si è detto discende un'altra fondamentale conseguenza: l'anima non è una forma separata *realmente* presente nei differenti individui della specie umana. Se così fosse, poiché l'anima è essenzialmente una sostanza

³⁵ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, op. cit.

³⁶ ALFREDUS ANGLICUS, *De motu cordis*, ed. C. Baeumker, Münster, 1923

razionale, si avrebbe l'identità, in ogni uomo, del contenuto e del grado di perfezionamento del proprio intelletto.

Il ricorso alla categoria della 'relazione', determinata come un accidente della sostanza, per pensare il rapporto anima-corpo, si configura in tal senso come un approdo assolutamente naturale, nonché necessario. Questa categoria permette di considerare ciascuno dei termini della relazione come dotati di un'autonomia propria; essa rende conto del rapporto tra l'anima umana e gli individui della specie. Gli individui sono in tal modo concepiti in relazione al loro rapporto all'anima in quanto è in rapporto ad essa che la loro *quiddità* è definita. Per converso la *quiddità* dell'anima si definisce senza rapporto alcuno al suo correlativo.

Nondimeno una precisazione è d'obbligo prima di concepire l'anima e il corpo come correlativi: considerata *assolutamente*, la categoria della relazione implica che ciascun termine non può essere appreso se non si apprende il suo correlativo, ma non è questo il tipo di relazione che deve riguardare l'anima dopo che è stata individuata, altrimenti la sua esistenza dipenderebbe da quella del suo correlativo. Piuttosto concepiremo l'anima razionale come relativa agli individui della specie da un punto di vista logico - nulla più che una relazione formale - e fisseremo così un peculiare rapporto tra due sostanze esistenti in atto per le quali la relazione è un complemento d'ordine ontologico che si aggiunge all'essenza.

Legittimata la nozione di *perfectio*, definita accuratamente l'estensione semantica della stessa, resta un quesito da porre: l'anima, declinata come *perfectio*, non

rischia forse d'essere ridotta a 'perfezione accidentale' che sopraggiunge ad un corpo già organizzato e provvisto degli strumenti necessari per accogliere le attività vitali? Se lasciamo che un dubbio di tal sorta si insinui, manchiamo il difficile bersaglio di una completa comprensione della definizione di anima incontrata nel testo blundiano, e sulla quale pesa l'eredità indiscussa di Avicenna.

Per quanto, infatti, la connessione dell'anima razionale al corpo resti per noi oscura - argomenta il filosofo arabo - l'individuazione dell'anima, originariamente determinata dalla connessione alla materia temporale, non è basata su una relazione puramente accidentale perché, se così fosse, l'anima dovrebbe essere essenzialmente una e solo accidentalmente multipla.

Una riflessione conclusiva rispetto a quanto si è argomentato intorno alla definizione di 'anima' data da Blund: si tratta - come già Callus ha sottolineato³⁷ - di una definizione che letteralmente non corrisponde ad alcuna definizione allora conosciuta. È infatti in contrasto con la versione greco-latina (*Anima est actus primus corporis physici potentia vitam habentis*); nemmeno corrisponde *verbatim* alla formula avicenniana - *Perfectio prima corporis naturalis instrumentalis habentis opera vitae*³⁸ - quando, invece, l'ideale dipendenza che lega Blund al filosofo arabo avrebbe lasciato supporre il contrario. Diversa è la definizione di 'anima' data da Costa ben Luca: *Prima perfectio corporis naturalis, instrumentalis, viventis*

³⁷ D. A. CALLUS, *The Treatise of John Blund On the Soul*, cit., p. 491

³⁸ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I,1, op. cit., p. 29

*potentialiter*³⁹. Si rammenti inoltre la definizione di Alfredus Anglicus, che ricalca la formula della versione greco-latina eccetto che per la sostituzione di *actus* con *perfectio*: *Perfectio prima corporis phisici potentia vitam habentis*⁴⁰.

È sicuramente significativo che in tutte queste definizioni - fatta eccezione per la prima - *perfectio* sia preferito ad *actus*; si è già detto che il termine ha dalla sua parte una lunga tradizione che fa capo a Calcidio. È, infatti, attraverso la testimonianza di quest'ultimo che l'Occidente familiarizzò con le tesi della psicologia aristotelica prima che la *vetus* del *De anima*, corredata del suo prezioso apparato di commenti e trattati, facesse ingresso nel mondo latino. Ci imbattiamo nella medesima definizione blundiana dell'anima nello *Speculum Speculationum* del contemporaneo e più anziano Alessandro Nequam:

Gaudeat autem philosophus sua consideratione, animam sic describens: 'anima est corporis organici perfectio, vitam habentis in potentia'. Cum enim omnis perfectio sit ex forma, videtur secundum hoc quod anima sit forma. Quid? Immo omnis anima substantia est⁴¹.

Non può esservi dubbio che uno stia copiando l'altro oppure che entrambi stiano prendendo spunto da una medesima fonte. I dati di cui disponiamo non sono però sufficienti perché si pervenga ad una conclusione definitiva; nondimeno sembra ci siano ragioni considerevoli per supporre che il *Tractatus de anima* sia anteriore allo

³⁹ COSTA BEN LUCA, *De differentia spiritus et animae* in «The Transmission and Influence of Qusta ibn Luqa's "On the Difference between Spirit and Soul"», ed. J. C. Wilcox, University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., 1985, p. 131

⁴⁰ ALFREDUS ANGLICUS, *De motu cordis*, ed. C. Baeumker, Münster, 1923, p. 94.

⁴¹ ALEXANDER NEQUAM, *Speculum speculationum*, ed. R. M. Thomson, Oxford, 1988, III, 89, 1, p. 359

Speculum speculationum (c.1213)⁴². Se è così, è chiaro che Nequam sta riferendosi a Blund con ironia – tesi, questa, assunta come definitiva da Massimiliano Lenzi⁴³.

Veniamo ora alla soluzione del problema *cuius artificis sit speculatio de anima*:

Dicimus quod hoc nomen ‘anima’ est nomen concretum in concrezione dans intelligere substantiam sub accidente quod copulatur per hoc verbum ‘animo’, ‘animas’. Quantum autem ad illud accidens, dicimus quod dicit Aristoteles, animam esse perfectionem corporis organici habentis etc., et in hac comparatione anime ad corpus est anima perfectio ipsius, scilicet in quantum ipsa vivificat corpus, et sub hac comparatione subiacet anima physici speculationi; preter autem illud accidens considerata, subiacet speculationi metaphysici⁴⁴.

L’anima è chiaramente soggetto di più scienze: considerata oltre l’aspetto fenomenico, interviene la competenza del metafisico; indagata in quanto termine di una certa relazione e quindi connessa al vivente fenomenico in atto, essa è fatta oggetto del punto di vista relativo e parziale del fisico.

Siamo giunti alla quarta questione preliminare, *utrum anima vegetabilis, sensibilis et rationalis sint eadem anima*. Si pone il problema del rapporto tra queste funzioni (*vegetabilis, sensibilis, rationalis*) e della loro separabilità o non separabilità. In che modo definire, una volta assunta la poliedricità strutturale del vivente, il rapporto ‘ontologico’, prima ancora che funzionale, tra le facoltà di cui sopra?

La soluzione blundiana salvaguarda l’unità dell’anima anche riconoscendo la polivocità delle sue funzioni:

⁴² D. A. CALLUS, *The Treatise of John Blund On the Soul*, cit., p. 492

⁴³ MASSIMILIANO LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, op. cit., p. 2

⁴⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 21, p. 7

Dicimus quod hoc nomen 'anima' significat genus anime vegetabilis et anime sensibilis et rationalis; et in homine est una sola anima a qua est vegetatio, sensus et ratio. Et anima sensibilis est genus subalternum, quia anima sensibilis est genus anime rationalis et species anime vegetabilis⁴⁵.

Nell'uomo non vi sono dunque tre anime ma una sola anima specificata secondo tre differenti predicazioni: *vegetabilis*, *sensibilis*, *rationalis*; nel passaggio dal genere alla specie, le differenze che si predicano specificano l'essenza di ciascuno dei corpi animati:

Et anima genus erit ad ea que specificantur per differentias in discendendo gradatim appositas.(...)dicendum est quod in homine non sunt tres anime, immo una sola anima specificata per differentias tres, ut per vegetabile, sensibile, rationale⁴⁶.

Blund non sta affrontando il problema in termini psicologici - se cioè il principio nutritivo, sensitivo e razionale nell'uomo siano una medesima sostanza oppure di più; semplicemente domanda se essi siano nell'uomo diverse anime o soltanto un'anima. Il fulcro della discussione non è quindi psicologico, sebbene questo non sia escluso, ma logico; si ricerca se *anima* è genere o specie, e se è genere, in che modo si predica delle sue specie (nutritiva e razionale).

Giovanni statuisce infine che l'anima - *nomen animae* - è come un genere che include l'anima sensitiva e razionale, donde viene che l'anima sensitiva è genere subalterno perché genere rispetto all'anima razionale, e specie del genere *anima*. Ovviamente una resta l'anima che

⁴⁵ *Ibid.*, 40, p. 12

⁴⁶ *Ibid.*, 36, p. 10

dà la vita, la sensibilità e la ragione. In tale soluzione logica è assolutamente palpabile la consueta impronta avicenniana,

Melius est autem ut vegetabilis accipiatur genus sensibili, et sensibilis genus humanae, et quod est communius accipiatur in definitione minus communis⁴⁷.

Nel ragionamento sia blundiano che avicenniano è implicita una marcata distinzione tra ordine reale e ordine logico: l'anima vegetativa - per fare un esempio - presa in senso assoluto non ha altra esistenza che quella del genere, essa non esiste che nello spirito. Quando due cose sono separate l'una dall'altra, questa separazione può essere intesa sia da un punto di vista logico – come quella che esiste tra il genere e la specie – sia da un punto di vista reale, che distingue in due sostanze due qualità (queste due qualità possono essere legate in una sostanza data, ma possono ugualmente esistere indipendentemente l'una dall'altra).

La tesi platonica di una reale divisione dell'anima è inammissibile in quanto determinata da una confusione tra ordine logico e ordine del reale. A una divisione concreta delle parti dell'anima va opposta una distinzione di ragione. Il rifiuto di una divisione reale delle parti dell'anima riposa sul principio aristotelico per cui ogni essere vivente non ha che una forma sostanziale per la quale è in atto (non si dimentichi però che l'unione dell'anima al corpo non è da Blund concepita nei termini dell'ilemorfismo aristotelico, come si è sopra ampiamente argomentato).

⁴⁷ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 5, op. cit., pag. 81

È difficile non riconoscere quanto elementare sia il ragionamento da Blund condotto; il problema reale - la questione dell'unità o pluralità delle forme, motivo di fervida disputa nella seconda metà del secolo XIII - resta implicito. Nondimeno intuiamo, nelle righe del testo, una primissima ed inconfondibile riflessione su un tema tanto delicato, anche se non affrontato con quella precisione con cui fu discusso più tardi nelle scuole. L'approccio ai problemi rimane infatti incerto e guidato da una considerazione dialettica piuttosto che metafisica. Il metodo appare elementare e un po' confuso.

Tuttavia non è con ciò che misuriamo obiettivamente i risultati raggiunti da Blund; non è confrontando il *Tractatus* con le opere che lo seguiranno che se ne coglierà l'indubbio spessore speculativo. Perché il valore di quest'opera sia tangibile - cosa che auspico di suggerire al lettore nel prosieguo della ricerca - il suo valore andrà stimato alla luce del passato e della contemporaneità storica cui appartiene, non alla luce di un futuro che ha ancora da venire.

§ 2 *An motus orbicularis sit naturalis vel voluntarius*

Nel secondo paragrafo del primo capitolo - *An motus orbicularis sit naturalis vel voluntarius*⁴⁸ – Blund svolge interessanti riflessioni intorno al moto ed indaga, nel suo consueto argomentare dialettico, la causa del movimento circolare. Adduce diversi argomenti a sostegno del punto di

⁴⁸ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 3, p. 1

vista per cui i corpi celesti sono mossi e diretti dalle anime, ma resta in disaccordo con questa teoria che ritiene conduca a delle assurdità. Se infatti il firmamento, che è un corpo, fosse animato, sarebbe un animale, e con ciò sarebbe mosso in alto, in basso e lateralmente. Si aggiunga che avrebbe in comune con le piante e con gli alberi le facoltà riproduttiva e nutritiva ed inoltre, come gli animali, sarebbe dotato dei cinque sensi.

Per converso, egli sostiene che il firmamento e gli altri corpi celesti siano mossi dalla loro propria natura e non dalle anime:

Solutio. Dicimus quod firmamentum movetur a natura, non ab anima, et alia supercelestia; et ille motus naturalis est propter perfectionem habendam in inferioribus⁴⁹.

Il movimento naturale di tali corpi è finalizzato al raggiungimento della perfezione delle cose inferiori; una volta che questa perfezione sia raggiunta i corpi celesti interrompono il movimento e si fissano in una quiete che è loro per natura:

Per motus enim superiorum reguntur inferiora, et acquisita perfectione omnino inferiorum, cessabunt superiora a motu, et erit in eis quies naturalis⁵⁰.

Blund sapeva che molti erano convinti del contrario, fermi nell'opinione che fossero le anime a muovere i *supercelestia*, e sapeva che questa era l'opinione di autorità eminenti come Algazel e Avicenna.

⁴⁹ *Ibid.*, 10, p. 4

⁵⁰ *Ibidem*

Quest'ultima circostanza lo mette chiaramente in imbarazzo cosicché, dopo avere esposto in poche righe la teoria di Algazel e di Avicenna, compie, senza replica o commento alcuno, un salto inatteso nella direzione della questione successiva.

§ 3 *Le potenze dell'anima*

Si è assunto, in maniera definitiva, che c'è un'essenza comune dell'anima che si trova a tutti i livelli della vita psichica. Il mondo biologico si distingue infatti dalle realtà inorganiche in virtù delle comuni caratteristiche che si riscontrano presso tutti gli esseri viventi. Lo studio dei differenti livelli della vita si situerà dunque lungo una linea continua che tiene insieme quanto è proprio dell'attività vitale in generale.

Senza mai sganciarsi dalle fondamentali tesi avicenniane, anche per Blund l'anima non può essere conosciuta (sempre, però, in modo parziale perché nella sua essenza resta per noi un mistero) se non a partire dalle sue più elementari funzioni come la nutrizione, la crescita e la riproduzione. Dal momento che queste attività non provengono dal corpo, necessariamente deriveranno da un altro principio, ovvero dall'anima.

Blund non si attarda a provare l'esistenza di un tale principio; si è già visto quanto brevemente abbia argomentato la questione 'madre' *An anima sit*. Piuttosto, calcando l'orma ideale di Avicenna, il Nostro sa che a questo punto urge domandarsi soltanto che cosa le differenti funzioni vitali ci rivelano sulla natura del loro principio.

Prima di trattare nel dettaglio, nel presente paragrafo, dell'anima vegetativa e sensitiva (dell'anima razionale discuterò in modo ampio successivamente) desidero svolgere alcune generali riflessioni sulle potenze dell'anima e sul modo in cui Blund, sulla scorta del Filosofo arabo, tesse intorno al loro 'concetto' significative considerazioni, sempre avvalendosi del prezioso strumento dialettico della *quaestio*.

Nell'uomo è identificabile una vasta gamma di attività, una serie di operazioni che differiscono le une dalle altre e che rimontano tutte all'anima – istanza, questa, su cui si è già lungamente discusso – e che si esercitano attraverso organi differenti.

È d'uopo chiedersi se tutte queste attività, per quanto varie esse siano, provengono *direttamente* ed *immediatamente* dall'anima. È un quesito che Blund non pone esplicitamente nel testo, ma è presupposto alla sua trattazione come già risolto. In che modo è implicitamente risolto? Ritengo che, ancora una volta, la risposta si trovi in Avicenna. È una deduzione quasi ovvia se si considera che il nucleo essenziale della trattazione del Nostro intorno alle facoltà dell'anima vegetativa e sensitiva, di poco o di nulla si discosta da quanto il Filosofo arabo ha insegnato al riguardo. Si rifletta un momento: nello stesso modo in cui il corpo è munito di diversi organi, strutturati in maniera tale che servono alla realizzazione di atti determinati, non può forse ammettersi che anche l'anima possieda differenti facoltà o potenze, ciascuna orientata verso una categoria di atti specifici? Se è così, la facoltà costituirà una sorta

d'intermediario tra l'anima e le sue operazioni e si riconoscerà che, a esempio, l'atto di vedere o di udire non proverrà direttamente dall'anima, ma dalla facoltà della vista o dell'udito - facoltà che esercitano le loro attività specifiche con l'aiuto di strumenti corporei adatti.

Potrebbe sollevarsi un'obiezione legittima: in alcun luogo del testo blundiano è detto espressamente che le potenze fungono da intermediario tra l'anima e le sue operazioni. A tale obiezione rispondiamo: nel testo nemmeno è esplicitamente argomentato il contrario, ovvero che le facoltà provengono *direttamente ed immediatamente* dall'anima. Posta dunque l'ideale dipendenza che lega Blund al Filosofo arabo, e riconosciuta la coincidenza testuale di molti luoghi del *Tractatus* con il *De anima* avicenniano⁵¹, è sicuramente più corretto supporre che la spiegazione di Avicenna sia sottesa alle argomentazioni del nostro autore.

Ammesso che le *vires* non provengono direttamente dall'anima, non ci discosteremo dal vero nello statuire una distinzione decisiva, sul piano concettuale, tra l'essenza dell'anima e le sue potenze operative. Questa distinzione non è chiaramente enunciata da Aristotele, ma il metodo utilizzato dallo Stagirita per determinare le potenze dell'anima - ovvero il principio metodologico in base al quale l'esame delle potenze deve assumere quale punto di partenza le specifiche operazioni per inferirne poi la potenza specifica - lo suggerisce.

⁵¹ Cfr. D. A. CALLUS, *The Treatise of John Blund On the Soul*, cit., pp. 484-486

Anche avendo statuito una distinzione di ragione tra l'anima e le sue *vires*, non si è con ciò minata la sostanziale unità dell'anima garantita, in ultima analisi, dalla circostanza per cui essa è causa efficiente, formale e finale del corpo e delle *vires* le quali, per il tramite di strumenti corporei, si estrinsecano.

Avicenna aveva salvaguardato l'unità dell'anima, delle sue potenze e dei suoi atti - malgrado la necessaria distinzione di ragione che pure va tracciata - distinguendo tra l'essere primo e l'essere secondo di ciascuna anima, conformemente a uno dei principi dell'ilemorfismo aristotelico. Ciascuna specie d'anima è così concepita come la 'perfezione prima' di un corpo le cui differenti potenze operative che da essa procedono non sono che 'perfezioni seconde',

Perfectio autem est duobus modis: perfectio prima et perfectio secunda. Perfectio autem prima est propter quam species fit species in effectu, sicut figura ensi. Perfectio autem secunda est aliquid ex eis quae consequuntur speciem rei, aut ex actionibus eius aut ex passionibus, sicut incidere est ensi et sicut cognoscere et cogitare et sentire et motus homini: haec enim sine dubio perfectiones sunt speciei, sed non primae⁵².

In Blund manca una tale sottigliezza argomentativa, ma le conclusioni a cui perviene lasciano con facilità supporre che egli abbia attinto a piene mani dalla ben più strutturata impalcatura speculativa del filosofo arabo per tessere le fila del proprio discorso e fissarne la conclusione in una solida *solutio*.

⁵² AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 1, op. cit., pag. 28

Si noti, ancora una volta, quanto parziale sia la dipendenza di Blund da Aristotele, e quanto secondaria sia l'influenza dello Stagirita rispetto all'imponente e indiscussa presenza di Avicenna dietro ogni riga del testo blundiano. Ne è testimonianza un altro esempio, che facilmente deduciamo da quanto si è fino ad ora sostenuto: la peculiare fisionomia dell'anima umana, che sta progressivamente delineandosi attraverso la lettura ragionata del testo, è tale da non potersi *appiattare* – come accade nello Stagirita - ad 'atto primo' delle operazioni (mentre le sue operazioni sarebbero 'atti secondi').

Posto che le potenze operative si aggiungono alla sua essenza, l'anima non agisce *essenzialmente*, ma attraverso qualche cosa che sopraggiunge alla sua essenza. L'anima non può dirsi strettamente identica ad alcuna delle sue potenze; è piuttosto sostanza immateriale che agisce attraverso la mediazione delle sue potenze operative.

La non identità dell'anima con le sue potenze operative può anche argomentarsi nel modo seguente: l'atto non appartiene all'essenza dell'anima, ma vi si aggiunge come l'esistenza, la molteplicità o l'unità; si tratta di un complemento ontologico aggiunto alla sua essenza.

L'atto fa seguito all'essenza e vi si aggiunge quando l'anima comincia ad essere; l'essenza di una sostanza immateriale non è subordinata al suo atto in quanto l'atto dipende dall'esistenza, e questa non rientra nella costituzione della cosa, ma vi si aggiunge dall'esterno. Nell'ordine delle sostanze immateriali (e l'anima è parte di esse) l'agire non rientra nella costituzione dell'essenza; a

rigor di termini soltanto in Dio si verifica l'identità di 'essere' e 'agire'. Questa tesi ha una conseguenza epistemologica importante: conoscere le potenze operative dell'anima non permette di risalire induttivamente alla sua essenza. Come tutte le sostanze spirituali, l'anima resta per noi un mistero.

L'anima è, infine, sostanza semplice e inalterabile quanto alla sua essenza, e origine di potenze che richiedono l'uso del corpo. Si noti come in un caso l'anima non si costituisce se non coinvolgendo il corpo nell'attualizzazione della sua perfezione; essa è elemento centralizzatore dell'attività psichica concepita nella sua integralità. Nell'altro, l'anima umana è sostanza impassibile il cui agire, distinto dall'essenza, non può influenzarne la natura.

Si pone quindi il problema di conciliare questa dottrina dell'impassibilità dell'anima con quella per cui essa, nel forgiare la propria singolarità, è impegnata in un processo che vede attivamente coinvolte le funzioni corporee. È un quesito che lasciamo per il momento aperto⁵³.

Per procedere nella direzione di una individuazione concisa delle facoltà che caratterizzano l'anima vegetativa e quella sensitiva, può essere utile determinare a partire da quali differenze può concludersi l'esistenza di facoltà differenti. Non ogni differenza può essere ricondotta a una

⁵³ Ne affronteremo nel dettaglio le implicazioni nel prosieguo della ricerca, quando ci occuperemo della trattazione blundiana dell'anima razionale.

facoltà distinta, altrimenti avremmo una moltiplicazione ingiustificata di potenze psichiche. È dunque indispensabile disporre di un criterio netto che legittimi il ricorso a una facoltà determinata per spiegare un certo numero di attività.

Avicenna introduce una distinzione capitale, indubbiamente preziosa per lo stesso Blund: si tratta di discernere tra attività primaria e attività secondaria. Ogni facoltà è infatti orientata primariamente ed essenzialmente verso un oggetto determinato, sebbene secondariamente possa essere la fonte di molte altre azioni. In sintesi, quando a una facoltà può assegnarsi un *oggetto* specifico verso il quale sia strutturalmente orientata, essa sarà legittimamente distinta da altre facoltà.

Questo principio cardine consente una distinzione, non meramente arbitraria, di differenti livelli nell'attività degli esseri viventi. Al livello più basso si situano le attività seguenti: la nutrizione, la crescita e la generazione:

Consequenter sciendum est quod anime vegetabilis tres sunt vires: vis nutritiva, vis augmentativa, vis generativa.⁵⁴

Blund continua con una descrizione dettagliata delle attività svolte da ciascuna, tenendo sempre ben ferma la preziosa fonte avicenniana,

Anima autem vegetabilis habet tres vires: unam nutritivam, quae est vis convertens corpus a corporeitate in qua erat in similitudinem corporis in quo est, et unit ei pro restauratione eius quod solutum est ex illo; aliam augmentativam, quae est vis augens corpus in quo est, ex corpore quod ipsa assimilat illi, augmento proportionali in omnibus suis dimensionibus, quae sunt longitudo, et latitudo, et spissitudo, ut perducatur ad perfectionem; tertiam generativam, quae est vis accipiens de corpore in quo est, partem illi similem in

⁵⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 46, p. 13

potentia et operatur in ea, per attractionem aliorum corporum quae illi assimilantur, generari et commiseri, et convertit eam in similitudinem ipsius in effectum⁵⁵.

Non ritengo utile soffermarmi oltre sulla questione perché nulla si legge nel Nostro se non una pedissequa recezione di cognizioni passate, nel tentativo di una spiegazione *scientifica* dello svolgimento delle azioni di cui si è detto. Piuttosto desidero isolare un particolare momento del testo in cui Blund, dopo aver supposto che si possa mostrare che la potenza nutritiva, quella accrescitiva e quella generativa siano una medesima facoltà e non facoltà differenti, e dopo aver formulato altre possibili ipotesi, così si esprime nella *solutio*:

Distinguendum est quod hoc nomen 'vis' quandoque sumitur abstractivè quandoque concretivè: abstractivè, secundum quod supponit tantum pro potentia ipsius anime relata ad aliquem eius effectum; concretivè, secundum quod supponit simul animam et potentiam ipsius anime in universali⁵⁶.

Distingueremo dunque tra loro le attività della nutrizione, della crescita e della generazione soltanto se considerate astrattivamente; in concreto esse sono un effetto dell'anima, che è una, e questo è il motivo per cui

dicunt plures auctores quod omnes vires anime sunt una vis, quia ipse omnes sunt eodem in subiecto⁵⁷.

Si rammenti, ancora una volta, che l'anima vegetativa non costituisce un'entità separata ma è integrata nell'unità vitale del tutto, per cui esercita non solo l'attività che le è

⁵⁵ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., pag. 82

⁵⁶ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 51, p. 14

⁵⁷ *Ibidem*

propria, ma governa in qualche maniera l'anima sensitiva inclinandola ai propri atti. Assunta dunque come 'momento' dell'anima sensitiva e a essa integrata, parteciperà delle funzioni dell'anima sensibile contribuendo all'organizzazione del corpo in vista delle attività psichiche.

Del tipo di rapporto che intercorre tra anima vegetativa, sensibile e razionale Blund ha ampiamente discorso - come si è visto al principio del capitolo - nel paragrafo *Utrum anima vegetabilis, sensibilis et rationalis sint eadem anima*; qui si dica semplicemente che la formula 'anima vegetativa' è corretto assumerla come nozione universale che non risponde a un'entità separata nell'essere vivente perchè frutto di un'astrazione. La tripartizione dell'anima si pone in termini puramente logici che ne salvaguardano il concetto dell'unità; la realtà dell'anima risiede nello sviluppo della stessa: l'anima vegetativa, sensitiva e razionale è sempre l'anima che vediamo declinarsi in differenti realizzazioni.

Si passi ora all'anima sensibile e si guardi alla feconda sistematicità con cui Blund tratta l'argomento. Introduce il breve e denso paragrafo *De anima sensibili* con la definizione seguente:

Anima sensibilis est anima movens corpus voluntarie⁵⁸.

⁵⁸ *Ibid.*, 55, p. 16

A essa competono due domini di attività: quello del movimento sotto l'influenza dell'appetito e quello della conoscenza del particolare. Per quanto concerne il movimento va fatta una distinzione ulteriore tra la facoltà che comanda il movimento e quella che lo esegue:

Vis motiva alia est vis movens et imperans, alia est movens et efficiens motum. Vis movens et imperans motui quedam est vis concupiscibilis, quedam est irascibilis. (...) Vis autem motiva et efficiens motum est illa vis que operatur in nervis et in musculis, et contrahit cordas et ligamenta membrorum ad invicem⁵⁹.

In particolare l'appetito concupiscibile innescherà un movimento di avvicinamento verso l'oggetto ambito, l'appetito irascibile imporrà un movimento di allontanamento dall'oggetto considerato nocivo. In entrambi i casi il movimento non è però realizzato direttamente dalla potenza in questione (irascibile o concupiscibile) ma da un'altra, direttamente motrice, localizzata nei nervi e nei muscoli, la cui attività consiste in un movimento di contrazione e di distensione esercitato sui tendini e sui legamenti che sono nelle membra dell'organismo corporeo.

Così Avicenna, fonte privilegiata di Giovanni:

Anima autem vitalis, secundum modum primun, habet duas vires, motivam scilicet et apprehendentem. Sed motiva est duobus modis, quia aut est movens ideo quia imperat motui, aut est movens ideo quia est efficiens motum. Motiva autem secundum hoc quod est imperans motui, est vis appetitiva et desiderativa; quae vis, cum imaginatur in imaginatione, de qua postea dicemus, forma quae appetitur aut respuitur, imperat alii virtuti moventi ut moveat; quae habet duas partes: unam quae dicitur vis concupiscibilis, quae est vis imperans moveri ut appropinquetur ad ea quae putantur necessaria aut utilia, appetitu delectamenti, aliam quae vocatur irascibilis, quae est vis imperans moveri ad repellendum id quos putatur nocivum aut corruptens, appetitu vincendi⁶⁰.

⁵⁹ *Ibidem*

⁶⁰ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 5, op. cit., pag. 83

Tra le facoltà sensitive la facoltà motrice è la più apparente nell'animale; essa è infatti la prima nell'ordine delle manifestazioni esterne, anche se la meno perfetta e l'ultima nell'ordine logico e psicologico. Si è inoltre constatato che è una sensazione piacevole o sgradevole quella che produce il desiderio e l'impulso al movimento per cui il movimento non è che l'effetto esterno di una serie di cause più profonde nonché l'ultimo anello di una catena che andrà riunito agli anelli precedenti.

Il fatto che lo studio sulle facoltà sensitive prenda avvio dall'analisi della facoltà motrice non significa dare preferenza all'osservazione esterna rispetto a quella interna; Blund - come Avicenna - è piuttosto convinto che la teoria della facoltà motrice rischiarerà il prosieguo della sua trattazione in modo efficace, gettando con ciò luce sull'indagine rivolta alla conoscenza sensitiva.

Quanto, in ultima analisi, distingue in maniera peculiare le reazioni motrici è la sensitività: non c'è reazione sul nervo motore se non dopo aver sentito l'impressione del nervo sensitivo, e la reazione motoria è sempre una risposta adattata alla natura della sensazione che la interroga e la provoca. È un fenomeno di sensitività quello che suscita l'attività motrice e che la dirige secondo le inclinazioni dell'istinto o dell'abitudine.

Dalla spiegazione da Blund costruita nel *Tractatus* deduciamo che il movimento non è mai puramente meccanico e passivo; è piuttosto attivo e spontaneo, proveniente dal principio psichico che informa il sistema

nervoso e gli organi locomotori. Il movimento è inoltre sempre indirizzato a qualche fine non solo quando è compiuto sotto l'impero della riflessione, della volontà e del giudizio, ma anche quando proviene da un impulso irriflesso e più o meno incosciente delle tendenze naturali che si appellano all'istinto e che hanno per oggetto la difesa e la conservazione dell'individuo e della specie.

A voler tirare le fila della dinamica intrinseca al prodursi del movimento è possibile tracciare una sorta di ordine gerarchico che anzitutto prevede come primo momento una sensazione, successivamente una tendenza appetitiva e infine un movimento locale. L'ultimo termine di questa trilogia, ovvero quello che più s'impone agli occhi del fisiologo, per il filosofo diventa il meno importante di tutti perchè non è che il risultato esterno di cause più profonde e più intime su cui lo sguardo conoscitivo si appunta con maggiore interesse.

Si consideri ora il secondo dominio di attività proprio dell'anima sensibile, la conoscenza:

Vis autem apprehensiva est vis anime qua ipsa potest percipere ea que putantur esse nociva vel delectabilia vel medio modo se habentia. Huiusmodi autem quedam est vis apprehensiva deforis, quedam est vis apprehensiva deintus⁶¹.

La facoltà conoscitiva rivolta all'esterno è la sensazione che, com'è noto, si divide in cinque specie: vista,

⁶¹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 55, p. 16

gusto, olfatto, tatto e udito. La percezione dei sensi è l'operazione prima e fondamentale della vita sensitiva in quanto la tendenza dell'appetito che ci trae verso un oggetto o che ce ne allontana e il movimento locale che permette di avvicinarci all'oggetto o di sfuggirlo presuppongono evidentemente qualche conoscenza dell'oggetto stesso. Il processo della percezione esterna è estremamente complicato negli animali più perfetti, nei quali la differenziazione degli organi e la divisione del lavoro raggiungono un grado di perfezione che non può non recare stupore alla ragione umana.

Dopo aver elencato i cinque sensi esterni, Blund domanda se sono della medesima specie o di specie differenti. Come ha già mostrato altrove, il suo è un approccio squisitamente logico; con un fine andamento dialettico il Nostro risolve le molte questioni che di volta in volta solleva. Tali problemi al lettore moderno potrebbero apparire di spessore infimo, ma a ben vedere rivelano una spiccata attitudine alla speculazione, propensione assolutamente nuova se si confronta l'opera di Blund con gli scritti precedenti e a lui contemporanei.

Stavamo dunque chiedendo

*utrum visus, gustus, tactus, olfactus, auditus sint eiusdem speciei vel diversarum specierum*⁶².

Alla questione appena sollevata Blund risponde ricorrendo nuovamente alla distinzione - della quale già si è

⁶² *Ibid.*, 56, p. 17

avvalso e di cui, come vedremo, tra un po' tornerà a servirsi
- tra impiego 'concreto' e 'astratto' di un termine:

Si ergo queratur utrum omnes sensus sint eiusdem speciei, secundum quod hoc nomen 'sensus' sumitur concrete, (...) dicendum est quod omnes sensus sunt eiusdem speciei quoad apprehensionem anime; quoniam omnes sensus, secundum quod agentes sunt, eiusdem speciei specialissime sunt. Quo autem ad diversa instrumenta corporea, ut ad oculum et auditum, et quoad inmutationes in ipsis receptas, diversarum sunt specierum⁶³.

Ne consegue che i sensi esterni, quando in atto - ovvero nella concretezza del loro agire - andranno intesi come appartenenti alla medesima specie; per converso, isolati nella peculiarità dello strumento corporeo di cui si servono per esercitare la propria funzione - quindi entro una considerazione meramente astratta che prescinde dalla effettività della loro azione conoscitiva - li si riconoscerà differenti gli uni dagli altri.

Nel paragrafo immediatamente successivo, *De viribus anime sensibilis secundum ordinem*, Blund tesse un tipo di argomentazione non troppo distante da quanto si è sopra riportato. Nell'introdurre una più articolata riflessione intorno alla potenza concupiscibile e a quella irascibile solleva la questione seguente:

Utrum vis concupiscibilis et vis irascibilis sint una et eadem vis in essentia, vel diverse⁶⁴.

Risolve il problema inseguendo la consueta soluzione logica, declinando dunque il termine 'vis' ora concretamente ora astrattivamente:

⁶³ *Ibid.*, 60, p. 18

⁶⁴ *Ibid.*, 62, p. 18

Dicimus quod hoc nomen 'vis' quandoque sumitur concreate quandoque abstracte. Concreate, quando dat intelligere in concrezione quadam simul animam et illud accidens quod copulatur per hoc verbum *vireo, vires*, et secundum hoc vis concupiscibilis et vis irascibilis sunt unum et idem subiecto. Secundum autem quod hoc nomen 'vis' sumitur abstracte, eadem sunt, et diverse tamen sunt vires vis concupiscibilis et vis irascibilis prout ipse ad diversos actus referentur⁶⁵.

Potenza concupiscibile e potenza irascibile saranno una medesima facoltà nell'essenza nella misura in cui la parola 'vis' sia impiegata concretamente, a un tempo suggerendoci l'anima e l'accidente che vi si lega. Diversamente, assunto il termine 'vis' nell'asciutta astrattezza di una semantica più rigorosa, tra potenza concupiscibile e potenza irascibile potrà essere segnato un confine perché rivolte - le due facoltà - ad atti differenti.

§ 4 *Conoscenza sensibile e percezione visiva*

Prima di addentrarci nel complesso retroterra speculativo che con densità concettuale spesso equivoca consente a Blund una trattazione sistematica e approfondita della percezione visiva, guardiamo alla definizione che egli dà di 'sensazione':

Sensus est vis apprehensiva rei presentis in quantum ipsa est presens per inmutationes receptas in instrumento corporeo ab extrinseco advenientes⁶⁶.

La sensazione è potenza percettiva che conosce le cose presenti nella misura in cui ciò che è presente è tale attraverso le *inmutationes* ricevute dagli strumenti corporei

⁶⁵ *Ibid.*, 71, p. 20

⁶⁶ *Ibid.*, 84, p. 23

dall'esterno. È una definizione che ricalca fedelmente quella avicenniana: per interpretare la sensazione Avicenna si avvale delle categorie aristoteliche di potenza e atto per cui ogni percezione è intesa come attualizzazione di una potenza, ovvero come passaggio dalla potenza all'atto sotto l'influenza di un agente esteriore.

In tale descrizione non è affatto implicita la riduzione della sensazione a semplice movimento in quanto nella sensazione non si passa da un contrario a un altro, piuttosto da uno stato di perfezione in potenza a uno stato di perfezione in atto. Nella sensazione il vivente non diviene un *altro*, non c'è alienazione del percipiente; il soggetto *si fa* ulteriormente ciò che è realizzando in atto ciò che prima era in potenza. Ritengo utile isolare questo nucleo speculativo perché ci introduce direttamente al cuore di un'idea di conoscenza concepita alla maniera di un'attività biologica, di un'operazione immanente: il percipiente riceve il suo nutrimento cognitivo come riceve il suo nutrimento materiale, lo assimila e lo fa suo arricchendosi tramite esso. Il mondo sensibile assurge ad alimento dell'attività cognitiva del soggetto; questa interpretazione biologica della percezione sensibile, di origine schiettamente aristotelica e fatta propria da Avicenna, è la complessa trama concettuale di cui Blund si avvale tessendo, intorno alla nozione di *sensus*, un'interpretazione semanticamente robusta anche perché supportata da una indiscussa autorità filosofica.

Di quali cose vi è sensazione? Questo, precisamente, il quesito che Blund pone:

Potest autem in primis queri quorum sit sensus, utrum scilicet solum singulare habeat sensum apprehendendi vel et singulare et universale⁶⁷.

Ognuno concorderebbe sul fatto che la percezione è percezione di cose singolari – ed è senz'altro la conclusione cui perverrà John Blund. Tuttavia secondo alcuni è possibile mostrare che la sensazione è in grado di apprendere anche gli universali; Avicenna porta l'esempio della spada, colta e dai sensi e dall'intelletto. Essa è infatti dapprima un'impressione dei sensi; successivamente l'intelletto comprende la 'spada' secondo un'idea universale e la 'spada' ricade così nel suo dominio.

A Blund non sfugge tale equivocità: anche dichiarando nella *solutio* che

Dicendum quod solum singulare videtur. (...) cum ens sit intentio impartibilis, et nunquam cadit ens, secundum quod ens, in sensum, sed in quantum est sub aliquo accidente sensibili, ut calore et albedine, et consimilibus⁶⁸,

immediatamente aggiunge:

Nec valet hec argumentatio: lucidum proprie, secundum quod lucidum, per se et proprie in visum cadit, et lucidum est universale; ergo universale in sensum cadit⁶⁹.

Ma qui sta l'inganno dell'accidente - la *fallacia accidentis*,

Quoniam in sensum cadit singulare quod est lucidum secundum quod tale; postea predictus redditur universale gratia universitatis⁷⁰.

⁶⁷ *Ibidem*

⁶⁸ *Ibid.*, 87, p. 23

⁶⁹ *ibidem*

⁷⁰ *ivi*

Si ricordi inoltre che secondo Avicenna, la cui *auctoritas* tesse, nell'ombra, le fila dell'acuta argomentazione blundiana, ogni sensazione consiste nel ricevere la forma astratta dell'oggetto percepito; in virtù di tale assimilazione il conoscente diviene simile a ciò che conosce, secondo l'adagio platonico per cui il simile è conosciuto dal simile.

Assolutamente chiara è la dipendenza concettuale di tale asserto dall'altra grande *auctoritas*, quella aristotelica:

ομοίως δὲ καὶ ἀσθησις κάστου πτοχοντος χρῆμα
χρῆμα ψόφον πάσχει, ἀλλ' οὐχ ἡκαστον κείνων
λέγεται⁷¹.

L'alterazione del soggetto, che vien dietro al suo *patire*, non andrà dunque verso la sua dissoluzione, ma verso l'arricchimento e l'incremento dello stesso. Per quanto Blund non faccia esplicita dichiarazione di tale principio cardine, sempre è presupposto al suo argomentare un aggancio alle due grandi *auctoritates* di cui si è detto, per cui la lucida speculazione che porta avanti - sebbene a tratti, a mio avviso, troppo sintetica - non potrebbe essere appieno compresa senza tener conto della dipendenza ideale, mai interrotta, da principi indiscussi la cui robusta trama teoretica consente il tratteggiarsi definitivo di una genuina 'antropologia filosofica'.

Implicita all'argomentare di Blund, soprattutto quando discuterà della percezione visiva, è la precisa cognizione del tipo di forma che è assimilata dal soggetto

⁷¹ ARISTOTELE, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1990, Libro II, cap. 12 (424a20-424a 25)

conoscente. Assunto il ruolo attivo della sensazione, è diventato più facile carpirne il senso effettivo tenendo conto che in essa non viene assimilata la materia dell'oggetto, bensì la forma.

Si tratta di una forma astratta, depauperata della materia, ovvero del *primum sensatum* avicenniano. Perché sia definitivamente chiara la forza semantica della proposizione '*sentire quod est extrinsecus*' può essere utile ricorrere alla distinzione che fa Avicenna tra più gradi nei processi di dematerializzazione: il primo grado è la privazione della materia, il secondo è l'astrazione dagli accidenti materiali:

Si apprehendere est apprehendere rem materialem, tunc apprehendere est apprehendere formam alicuius abstractam a materia aliqua abstractione. Species autem abstractionis diversae sunt et gradus eorum multum distantes. (...) Ergo illarum abstractio a materia aliquando est abstraction non sine appendiciis vel aliquibus illarum, aliquando illa est perfecta abstractio quae abstrahit intellectam rem a materia et ab aliis appendiciis propter materiam⁷².

È il primo grado quello che vediamo realizzarsi al livello della percezione sensibile; il secondo si presenterà nel caso della conoscenza intellettuale. Benché infatti la sensazione realizzi un affrancamento dalla materia, essa non considera le forme in quanto separate da essa, perché questa è la funzione specifica dell'intelletto. Il senso di tale precisazione è facilmente intuibile nel caso della percezione visiva: nella vista la forma sarà depauperata della materia, ma non degli accidenti materiali; se così fosse il visibile non sarebbe più tale. Si comprende allora perché l'oggetto proprio della vista è il colore che è una qualità materiale:

⁷² AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, II, 2, op. cit., p. 114

Visus autem indiget his accidentibus cum apprehendit formam, eo quod non abstrahit formam a materia abstractione vera, sed est necessarium materiam adesse ad hoc ut haec forma apprehendatur in illa⁷³.

C'è un ultimo quesito da porre: qual è lo statuto delle qualità sensibili, ovvero, quale valore di verità si può riconoscere alla sensazione? La risposta, implicita nelle righe del *Tractatus*, è che va ammesso un parallelismo tra la forma ricevuta nella facoltà sensitiva e le proprietà reali delle cose conosciute. Questa tesi si accorda perfettamente con la concezione generale della sensazione: la facoltà sensibile riceve infatti la forma dell'oggetto percepito senza la materia, ma non senza gli accidenti materiali. La forma astratta dell'oggetto rivestito dei suoi accidenti materiali - si è detto - è il *primum sensatum* della percezione, ed è in questo *primum sensatum* che il parallelismo con la cosa esteriore si realizza. Qui trova inoltre naturalmente luogo la questione sulla natura di questa 'specie sensibile'. È materiale? È spirituale? Ebbene, essa non è spirituale, nella rigorosa accezione del termine; nemmeno però abita esclusivamente il corpo essendo l'anima sorgente di ogni sensitività. Si propone quindi di chiamarla 'immateriale' perché non è puramente organica e rappresenta l'oggetto materiale senza la sua materia.

Si rammenti che la specie impressa prontamente scompare; la specie impressa, immagine vivente della cosa percepita, si conserverà soltanto nella memoria come abitudine acquisita, o per uno sforzo volontario. È questo il

⁷³ *Ibid.* p. 116

primo risultato della conoscenza per mezzo dei sensi; essi ci fanno percepire le figure e le operazioni luminose, sonore ecc. della sostanza degli esseri materiali, rendono cioè percepibile l'irradiamento delle qualità sensibili con cui entriamo in relazione.

Primo autem dicendum est de visu,

così Blund ci introduce alla trattazione della percezione visiva. E continua:

Visus est vis ordinata in nervo concavo ad apprehendendam formam eius quod formatur in humore cristallino ex similitudine corporum coloratorum per radios venientes in effectum ad superficies corporum tersorum⁷⁴.

Questa descrizione ricalca fedelmente quella avicenniana,

Ex quibus est visus, qui est ordinata in nervo optico, ad apprehendendum formam eius quod formatur in humorem crystallinum ex similitudinibus corporum habentium colorem quae veniunt per corpora radiosa in effectum ad superficies corporum tersorum⁷⁵.

L'immagine dell'oggetto s'imprime dapprima nell'umore cristallino che tuttavia, come si vedrà, non è il principio della percezione visiva. Intanto una prima obiezione immediatamente s'impone e così Blund la esprime:

⁷⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 89, p. 24

⁷⁵ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 5, op. cit., pag. 84

Sed videtur posse ostendi secundum hoc quod quodlibet visum debeat apparere rotundum (...) Inmutatio autem existens in oculo representans rem extra est rotunda, quia suum subiectum in quo est (est) rotundum, scilicet oculus, et illa inmutatio representat rem extra. Ergo cum anima iudicet secundum representationem illius inmutationis, quodlibet videtur apparet rotundum⁷⁶.

Ma nella *solutio* è subito impedita ogni incrinatura logica e l'obiezione precedente, in apparenza robusta, facilmente cade dietro un'altrettanto limpida argomentazione:

Dicendum est quod humor crystallinus in oculo est aqueus, unde de facili recipit quamcumque impressionem; sed eam non retinet, sicut nec aqua suam retinet impressionem⁷⁷.

Non accadrà dunque che il soggetto percipiente formuli un giudizio conforme al mutamento che si verifica sulla superficie dell'occhio:

Unde non omnis inmutatio recepta in oculo est rotunda, quia non est iudicium secundum inmutationem existentem in superficie oculi⁷⁸.

Quest'ultima dichiarazione – il giudizio non poggia su quanto accade sulla superficie dell'occhio – è fondamentale e getta una sonda preziosa nel retroterra speculativo che guida le riflessioni del nostro autore. Sto riferendomi in particolare ad Avicenna, il quale aveva inoltre dichiarato che se il principio della visione fosse stabilito nel cristallino, ogni oggetto sarebbe visto come doppio perché due sono le immagini che verrebbero a formarsi,

⁷⁶ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 90, p. 24

⁷⁷ *Ibid.*, 92, p. 25

⁷⁸ *Ibidem*

Primum autem cui imprimitur simulacrum visi est humor crystallaeidos, penes quem non consistit certe videre; alioquin unum videretur duo: duo enim simulacra sunt in crystallaeidis, sicut cum tangitur aliquid utraque manu sunt duo tactus⁷⁹.

Nella spiegazione avicenniana, che Blund conobbe, l'immagine di cui si è detto è trasmessa a due nervi che si intersecano a mo' di croce attraverso lo *pneuma*; successivamente le due forme dell'oggetto si uniscono in una sola nello spirito ottico. Il processo della percezione visiva non termina però qui in quanto lo *pneuma* della facoltà visiva trasmette l'immagine al ventricolo anteriore del cervello dove la forma viene impressa nello *pneuma* del senso comune. Qui si completa l'atto della visione e finalmente si realizza la *perfectio videndi*,

Sed hoc simulacrum redditur a duobus nervis concavis ubi coniunguntur in modum crucis, qui sunt duo nervi, quorum dispositionem assignabimus cum loquemur de chirurgia. Quasi enim ex forma exteriori venit in aestimatione pyramis rotunda, ita ut iacet angulum suum ultra superficiem crystallaeidos, similiter simulacrum quod est in crystallaeide, mediante spiritu reddente qui est in nervis contingentibus se, reddetur affectioni pyramidi, et offendunt se duae pyramide et cancellantur ibi, et unitur ex eis forma similitudinaria una penes partem spiritus qui gestat virtutem videndi. Deinde quod est post hoc, est spiritus reddens quod videtur, non apprehendens iterum; sin autem, divideretur iterum apprehensio propter divisionem nervorum; et iste reddens est de substantia videntis, et penetrat in spiritum qui est repositus in primo ventriculo cerebri, et imprimitur iterum forma visa in ipso spiritu qui est gerens virtutem sensus communis, et sensus communis recipit illam formam, et haec est perfectio videndi⁸⁰.

Si noti come, in questo momento della nostra trattazione, l'originalità del *Tractatus* non sia ancora palpabile; c'è piuttosto un pedissequo ricalcare le orme aristoteliche e avicenniane nella direzione di una sintesi

⁷⁹ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, III, 8, op. cit., p. 268

⁸⁰ *Ibid.* p. 269

chiara ma che nulla suggerisce - per ora - al di là di una indiscussa capacità di metabolizzazione e di riorganizzazione di materiale antecedente.

Torniamo intanto al testo e ridiamo la parola a Blund che così introduce, sempre entro la più vasta argomentazione intorno alla percezione visiva, un più articolato paragrafo sulla luce:

Quoniam dictum est superius quod visus non potest stabiliri in effectu nisi mediante luce, ideo videndum est quid sit lux, cum ad esse visus exigatur esse lucis⁸¹.

Nel domandare che cos'è la luce, il nostro autore vuole anzitutto escludere che vi sia semplice identità tra luce e colore. In particolare

si idem sit color quod lux, aliqua lux alicui luci erit contraria, quod non videtur esse verum⁸²;

se per un verso, infatti, un colore può essere contrario a un altro colore, lo stesso non può dirsi della luce.

Qualora poi si volesse ammettere che la luce è colore,

aut lux est eiusdem intentionis in universali cuius est color, aut est intentio particularis contenta sub colore⁸³.

Ebbene, se la luce fosse *eiusdem intentionis in universali cuius est color*, poiché il colore è genere rispetto al bianco e al nero, similmente la luce sarebbe *genus albedini et nigredinis*;

⁸¹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 118, p. 31

⁸² *Ibid.*, 119, p. 31

⁸³ *Ibid.*, 121, p. 31

Sed omne genus predicatur in quid de sua specie; ergo hec est vera: nigredo est lux⁸⁴.

L'assurda conclusione cui si perverrebbe è qui espressa con chiarezza. Egualmente non può supporre che la luce sia specie rispetto al colore - argomenta Blund - poiché sarebbe in tal caso o uno degli estremi del colore o un grado intermedio. Se coincidesse con uno degli estremi, la luce sarebbe o bianchezza o nerezza. Chiaramente non può essere 'nerezza' perché il nero impedisce la luce; nemmeno il colore può coincidere con il bianco

quia aliquis lapis est totaliter albus, et ita intrinsecus est albus, nec tamen lux est intra ipsum, quoniam lux solummodo est in pervio vel in superficie⁸⁵.

Prima di esporre la *solutio* con cui Blund scioglie definitivamente l'equivocità delle ipotesi sopra formulate, si guardi al modo in cui Avicenna si esprime al riguardo perché si colga l'indubbia affinità concettuale che lega le tesi di entrambi.

Avicenna dichiara che i colori sono delle realtà esistenti che in alcun modo coincidono con la luce, sebbene ne abbiano bisogno per essere in atto; la luce è un elemento costitutivo dell'oggetto proprio della vista: unita a un colore in potenza, la luce ne fa un colore in atto. Il ruolo proprio della luce non è di manifestare i colori latenti, ma di attualizzare i colori in potenza: sebbene non coincida con i colori serve però a costituirli, poiché la luce permette loro d'essere dei colori in atto,

⁸⁴ *Ibid.*, 121, p. 32

⁸⁵ *Ibidem*

Ergo colores habent esse, et non est esse eorum ex hoc quod sunt lux, nec lux est apparentia eorum, quamvis id quod sunt in effectum, non sunt sine luce⁸⁶.

Guardiamo ora alla *solutio* proposta da Blund:

Dicimus quod idem subiecto est lux et color; sed diversitas est inter ea in accidente. Dicitur enim lux in comparatione ad rem translucentem, et color in comparatione ad rem coloratam⁸⁷.

Non vi è dunque identità *sic et simpliciter* tra luce e colore; piuttosto, la coappartenenza semantica dei due termini va sfumata e declinata entro una sub-diversità accidentale. Vi è un punto della *solutio* blundiana che è opportuno isolare e commentare adeguatamente:

Distinguitur autem in commento inter lucem et lumen et splendorem. Lucem appellat Commentator perfectionem translucentis; lumen vero appellat passionem generatam in translucente, ut in aere; splendorem autem dicit esse passionem generatam ex colore aliquo in re translucente, ut ex rubore vel aliquo consimili⁸⁸.

Questo diretto richiamarsi all'autorità filosofo arabo merita una breve digressione. Nel suo *De anima* Avicenna traccia una distinzione destinata a influenzare notevolmente l'Occidente latino: la distinzione tra due tipi di luce, *dau* e *nūr*, che Gundisalvi e Avendauth traducono rispettivamente con *lux* e *lumen*. I due termini acquistano un significato specifico e tecnico attraverso la definizione avicenniana:

Una est qualitas quam apprehendit visus in sole et igne, ita ut non discernatur esse albedo aut nigredo aut rubor aut aliquis aliorum (*lux*); secunda est id quod resplendet ex hiis, scilicet splendor qui

⁸⁶ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, III, 4, op. cit., p. 212

⁸⁷ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 123, p. 32

⁸⁸ *Ibidem*

videtur cadere super corpora et detegitur in eis albedo aut nigredo aut viriditas. (*lumen*)⁸⁹.

Purtroppo noi non disponiamo di due termini differenti che rendano ragione della sfumatura semantica tracciata da Avicenna, per cui le parole *dau* e *nūr* le renderemo rispettivamente con ‘luce naturale’ e ‘luce’, seguendo il prezioso suggerimento di Nikolaus Hasse⁹⁰.

I traduttori latini Avendauth e Gundisalvi decisero saggiamente - si è detto - di utilizzare i termini *lux* e *lumen* per indicare i due differenti tipi di luce, ma sfortunatamente non li utilizzarono in modo coerente.

Un altro esempio di confusione è dato dal fatto che Avendauth e Gundisalvi ebbero una certa predilezione per il termine *splendor*, che qualche volta utilizzano al posto di *lux* o di *lumen*. ‘Risplendere’ non è una traduzione molto convincente del verbo *sata’a* che più propriamente significa ‘irradiare’. Tale confusione è risultata fuorviante per un certo numero di lettori tra i quali, appunto, John Blund che - in quel luogo della *solutio* che ho sopra riportato - attribuisce erroneamente *splendor* al registro avicenniano.

Nella definizione che Blund dà di *lux* è omesso il nucleo concettuale della stessa come qualità naturale di certi corpi⁹¹. Quanto al termine *lumen*, esso è descritto come un effetto creato nel traslucido invece che nel non-traslucido.

⁸⁹ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, I, 3, op. cit., pag. 170

⁹⁰ D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute, London 2000 (Warburg Institute Studies and Texts, 1)

⁹¹ Tuttavia, a proposito della luce, nel paragrafo immediatamente successivo, Blund non manca almeno d'interrogarsi sulla possibile identità semantica della *lux* predicata del sole in quanto ‘luce celeste’ e della *lux* predicata ad esempio del fuoco in quanto ‘luce naturale’, e così argomenta infine nella *solutio*: «Bene concedimus quod lux solis et lux ignis non sunt eiusdem speciei specialissime, et tamen hoc nomen ‘lux’ predicatur de illis secundum unam et eandem intentionem universalem, quoniam lux in abstractione universali est genus ad illas duas species, quarum una est ab operatione nature, ut in rebus inferioribus, altera autem a re non naturali, immo a re supra naturam, ut supercelestium lux» (*Tractatus de anima*, 127, p. 33). Che la luce vada intesa come qualità naturale di certi corpi è qui, trovo, implicitamente espresso, per quanto manchi una esplicita dichiarazione come la troviamo in Avicenna.

Infine, la definizione di *splendor* non è che una forzatura dello *scilicet splendor* avicenniano (nella corrotta traduzione latina) dove *splendor* è utilizzato come semanticamente equivalente a *lumen*, però nel significato che ne dà Avicenna e non nell'arbitraria distorsione concettuale operata da Blund che oscura il significato di *splendor* descrivendolo come un effetto creato in qualcosa di traslucido invece che di non-traslucido. Questo equivale a un completo travisamento delle nozioni-chiave dell'ottica di Avicenna.

È probabile che John Blund sia stato fuorviato dalla supposizione che Avicenna fosse d'accordo con Aristotele comprendendo peraltro i differenti tipi di luce descritti nel *De anima* avicenniano in relazione al *medium* traslucido. Rispetto a quest'ultimo punto è utile citare ancora un altro luogo della *solutio* blundiana:

Lux enim, secundum quod lux, est qualitas que ex essentia sua est perfectio translucentis⁹².

Fonte originaria della concezione della luce come atto o *perfectio* del trasparente è Aristotele:

Φως δέ ἐστιν ἡ τούτου ἐνέργεια, τοῦ διαφανοῦς ἢ διαφανέος⁹³.

Fin qui siamo di fronte a una corrispondenza concettuale che non desta meraviglia né fa problema.

Il problema risiede piuttosto nella posizione assunta da Avicenna che erroneamente Blund assimila a quella

⁹² JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 123, p. 32

⁹³ ARISTOTELE, *De anima*, Libro II, cap. 7 (418b10)

aristotelica attribuendo anche al Filosofo arabo la definizione di *lux* come *perfectio translucentis*.

Diversa invece - come lo studioso Hasse ha sottolineato in più luoghi del suo vasto studio su Avicenna⁹⁴ - la posizione di quest'ultimo:

Permutatio vero qua eget pervium in potentia ad hoc ut sit pervium in effectu, est permutatio corporis colorati ad hoc ut illuminetur et ut color eius habeatur in effectu; motus vero est ut corpus lucidum moveatur ad illud sine permutatione illius. Cum autem acquiritur unum istorum, redditur visibile et fit hoc pervium in effectu propter esse alterius ab ipso⁹⁵.

Ciò che è aristotelico in questo passaggio è l'enfasi posta sull'attualizzazione del *medium*; manca invece l'impronta aristotelica nella dichiarazione che la luce esiste indipendentemente dal *medium*. In sintesi, se Aristotele per un verso non ha dubbi che la luce sia lo stato attualizzato del traslucido, Avicenna riconduce questa attualizzazione a un effetto del movimento o cambiamento dei corpi.

Come spiegare l'errore d'interpretazione commesso da John Blund? Accanto alla spiegazione più ovvia - questo errore, con altri, è tanto comune che la sua origine può essere rintracciata in una tradizione testuale corrotta del *De anima* avicenniano - in merito, in particolare, all'errore blundiano di un'incauta sovrapposizione concettuale delle definizioni di *lux* fornite dalle due *auctoritates*, Nikolaus Hasse suggerisce una spiegazione che ritengo assolutamente condivisibile. Egli sottolinea come, in contrasto con le definizioni con cui aveva aperto il libro sulla visione,

⁹⁴ Cfr. D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit.

⁹⁵ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, III, 2, op. cit., p. 176

Avicenna sembra poi includere una concessione ad Aristotele inserendo nel testo proposizioni che dicono che sia la luce naturale sia la luce acquisita, per certi aspetti, sono la perfezione del traslucido⁹⁶:

Lux enim est qualitas quae ex sua essentia est perfectio translucentis secundum quod est translucent, et est etiam aliqua qualitas in eo quod est visibile ex sua essentia et non per aliud, et sine dubio visibile ex sua essentia prohibet videri id quod est post ipsum. Lumen vero est qualitas quam mutuatur corpus non translucent a lucido, et translucent efficitur per eam translucent in effectu. Color autem est qualitas quae perficitur ex luce, et solet ponere corpus prohibens affectionem lucentis ab eo inter quod et lucens fuerit ipsum medium⁹⁷.

Il tono aristotelico di queste definizioni è ingannevole; Avicenna aveva infatti inizialmente descritto i tipi di luce come qualità dei corpi. Quando questi corpi si muovono o quando cambiano attraverso l'acquisizione della luce, il *medium* diviene traslucido in atto e quindi perfetto; l'attualizzazione è un effetto di queste qualità.

C'è ancora un altro motivo di disaccordo, nell'ambito della teoria ottica, tra la posizione aristotelica e quella avicenniana: in Aristotele è la luce che attualizza il *medium*, ed è il colore che lo mette in movimento. L'aria agisce allora sugli organi sensoriali poiché si estende in maniera continua tra l'organo e l'oggetto:

ἡ ἀλλοτρία τῶν μὲν χρομάτων κινεῖται τὸ διαφανές, ὅσον τῶν ὀφθαλμῶν, πᾶσι τοῦτον δὲ συνεχόμενον κινεῖται τὸ ἀσθητόριον⁹⁸.

Diversamente Avicenna sostiene che il *medium* è attualizzato ogni volta che un corpo con luce naturale o

⁹⁶ D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 112

⁹⁷ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, III, 3, op. cit., p. 194

⁹⁸ ARISTOTELE, *De anima*, Libro II, cap. 7 (419a15)

acquisita è presente. L'aria non riceve l'immagine dell'oggetto in alcun modo. Inoltre, invece di dire che il colore mette il *medium* in movimento, sostiene che l'immagine dell'oggetto è istantaneamente trasmessa attraverso il *medium*.

John Blund recepisce la distanza teoretica tra le due posizioni, comprende appieno l'originale tesi avicenniana e la fa propria:

aer non inmutatur ab albo et nigro: pari ratione nec ab alio colore.
Ergo aer non inmutatur ab aliquo colore⁹⁹.

Alla formulazione di questa tesi è pervenuto così argomentando:

A causis contrariis fluunt inmutationes contrarie. Ergo cum album et nigrum sint contraria ab eis fluunt inmutationes contrarie in effectum. Ergo, si aer inmutetur ab albo et nigro, in aere sunt simul duo contraria. Sed hoc est impossibile¹⁰⁰.

Poste queste premesse, solide agli *occhi* dell'intelletto, Blund domanda in che modo si genera un mutamento nell'occhio, ad esempio da parte del bianco quando questo viene visto, se l'aria che sta nel mezzo non muta. La risposta è presto data:

Est autem res visa agens, et lux est dans formam oculo patienti¹⁰¹.

Forma *istantaneamente* trasmessa attraverso il *medium* - è d'uopo aggiungere

⁹⁹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 95, p. 26

¹⁰⁰ *Ibidem*

¹⁰¹ *Ibid.*, 96, p. 26

CAPITOLO SECONDO

Nell'introdurre la difficile e, nei secoli XII e XIII, tanto dibattuta questione del senso comune, ritengo utile dare immediatamente la parola ad Avicenna perché dalla complessità testuale della sua argomentazione possano essere tirate con accuratezza le fila del ragionamento che andiamo a compiere:

Sensus autem qui est communis alius est ab eo quem tenent illi qui putaverunt quod sensibilia communia haberent sensum communem: nam sensus communis est virtus cui redduntur omnia sensata. Si enim non esset hic virtus quae apprehenderet coloratum et tactum, nos non possemus discernere inter illa nec dicere quod hoc non est illud. (...)Oportet ergo ut coniuncta sint apud discernentem aut in sua essentia aut extra eam; impossibile est autem hoc fieri in intellectu, sicut postea scies; oportet ergo ut sit hoc in alia virtute.(...)Si autem non esset in animalibus virtus in qua coniungerentur formae sensorum, difficilis esset eis vita, si olfactus non ostenderet saporem et si sonus non ostenderet saporem, et si forma baculi non rememoraret formam dolori sita quod fugiatur a beo. Oportet ergo sine dubio ut formae istae habeant unum aliquid in quo coniungantur intrinsecus¹⁰².

È quindi necessario postulare l'esistenza di un'istanza che centralizza i dati sensoriali affinché l'anima possa esercitare un giudizio; questa funzione sarà assegnata al senso comune. Si noti lo statuto peculiare del giudizio rivolto al sensibile, giudizio che non può essere assimilato né all'affezione sensoriale né al giudizio intellettuale, che si rivolge agli oggetti intelligibili. Piuttosto, nel quadro della percezione sensibile, l'attività giudicativa dell'anima è assegnata all'estimativa, che governa tutte le potenze percettive.

¹⁰² AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., IV, 1, pp. 1-3

Per quanto concerne il senso comune, nulla è stato aggiunto alla storia di tale nozione da Aristotele ad Avicenna: gli antesignani della dottrina avicenniana dei sensi interni si collocano sia nella tradizione di pensiero peripatetica che in quella neoplatonica. Nel suo *De Anima* Aristotele aveva escluso la possibilità dell'esistenza di altri sensi in aggiunta ai cinque sensi che percepiscono gli oggetti extra-mentali e aveva assegnato a una κοινή αίσθησις il compito di percepire sensazioni comuni come la grandezza e il movimento. Alessandro di Afrodisia aveva adottato l'espressione κοινή αίσθησις nella descrizione dei fenomeni che hanno luogo sia quando diversi sensi percepiscono lo stesso oggetto che quando i sensibili comuni sono percepiti. Egli aveva fatto anche uso di una similitudine: la κοινή αίσθησις come il centro di un cerchio che in sé unifica ciò che proviene da fonti differenti.

L'intelletto è il recipiente delle forme universali, proprio come la sensazione è il recipiente delle forme individuali presenti nella materia. Il divario tra le forme assolutamente materiali dei sensibili e le forme assolutamente astratte degli intelligibili è riempito dall'immaginazione e dalla facoltà estimativa. Si è già ampiamente discusso intorno alla sensazione che ha a che fare con le forme immerse nella materia; la presenza della materia è infatti necessaria perché la sensazione sia possibile.

L'immaginazione - come vedremo a breve - non ha bisogno della presenza dell'oggetto fisico. Lo stadio successivo nell'astrazione è raggiunto dall'estimativa che

percepisce le idee di piacere e di pena, di buono e di cattivo, negli oggetti individuali,

Sed imaginatio sive imaginari est cum abstrahitur forma a material maiore abstractione: ipsa etenim capit formam sine materia.(...)Sed imaginatio non denudat eam ab accidentibus materialibus; sensus etiam non denudat eam a materia denudazione perfecta nec denudat ab accidentibus materiae, sed imaginatio denudat eam a materia denudatione vera, sed non denudat eam ullo modo ab accidentibus materiae: formae etenim quae sunt in imaginatione, sunt secundum hoc quod sunt sensibile set secundum quantitatem et qualitatem aliquam et situm.(...)Sed aestimatio parum transcendit hunc ordinem abstractionis, eo quod apprehendit intentiones materiales quae non sunt in suis materiis, quamvis accidat illis esse in materia, quia figura et color et situ set his similia sunt res quas non est possibile haberi nisi a materiis corporalibus, bonitas vero et malitia et conveniens et inconveniens et his similia sunt in se res non materiales, quibus tamen accidit esse materiatas¹⁰³.

Per quanto elementare questa teoria avicenniana - ripresa da Blund - voglia essere, si tratta comunque di un prezioso tentativo di spiegazione della differenza che intercorre tra l'atto conoscitivo dell'intelletto e quello della sensazione.

§ 1 *Sensus communis e imaginatio*

Nella trattazione del *sensus communis* e dell'*imaginatio* si rivela fondamentale la nozione di mediazione se si considera che l'anima è concepita come una natura spirituale collegata, tramite il corpo, al mondo sensibile. Si tratterà di spiegare anche come una sostanza immateriale abbia accesso al sensibile attraverso la mediazione del corpo al quale è legata. La specifica attività della sensazione – ovvero la recezione, tramite l'organo sensoriale, dell'affezione provocata dalla qualità sensibile, e di cui si è discusso nel precedente capitolo – non è che la

¹⁰³ *Ibid.* II, 2, pp.117-118

prima tappa di un processo d'interiorizzazione dei dati sensibili attraverso i sensi interni che all'anima permettono di percepire e di agire sui suddetti dati.

Il processo di apprendimento, mediante i sensi interni, della forma fornita dai sensi particolari, si configura dunque come interiorizzazione progressiva la cui funzione è quella di una epurazione della forma sensibile perché all'anima sia dato di percepire agendo su questa forma senza soggiacere alla presenza del dato sensoriale. In tale elaborazione del processo conoscitivo il corpo è riduttivamente inteso quale strumento al servizio dell'anima e che ad essa consente l'accesso a ciò che non potrebbe conoscere da sé.

La sensazione ha luogo precisamente quando la forma ricevuta da uno dei sensi particolari s'imprime nel primo dei sensi interni, il senso comune. Anche per Blund, come per Avicenna, una forma non è realmente sentita che quando s'imprime nel senso comune.

Nell'introdurre il lettore alla trattazione sistematica del *sensus communis* il Giovanni cita fedelmente la definizione avicenniana:

Ab Avicenna habetur in commento *de Anima* quod *sensus communis* est vis ordinata in anteriori parte cerebri recipiens impressiones fluentes in ipsam a quinque sensibus exterioribus¹⁰⁴.

Prima ancora aveva citato Agostino, che ha descritto il senso comune come un senso interiore servito dai cinque sensi esterni. Il successivo riferimento al filosofo arabo implica tuttavia un capovolgimento radicale di prospettiva in quanto la disponibilità crescente dei testi aristotelici e di

¹⁰⁴JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 237, p. 63

quelli arabi vicini al *De anima* dello Stagirita, nel periodo della formazione della scienza psicologica, aveva conferito a questa uno statuto davvero speciale, distante da quello della tradizione latina. Si rammenti che la scienza psicologica è una parte della Fisica, il che implica il soggiacere alle leggi della fisica del complesso anima-corpo. Secondo questa attitudine nuova non era possibile tracciare un confine netto tra corporeo e spirituale e, dietro l'ingente acquisizione di preziose nozioni mediche, la descrizione di ciascuna facoltà sensibile non poteva sottrarsi all'individuazione di una precisa collocazione fisica di riferimento.

Tornando al senso comune, esso - argomenta Blund - ci rende consapevoli del fatto che stiamo percependo qualcosa laddove il singolo senso esterno della vista, per portare un esempio, non ha un'immagine di esso stesso nel senso (l'occhio) che vede,

Visu non percipimus nos videre: quoniam quicquid videtur per ymaginem videtur, et ymaginem sui ipsius non habet ipsa visio in sensu videntis. Similiter tactu non percipimus nos tangere; et sic de aliis sensibus exterioribus. Cum ergo percipimus nos videre, nos tangere, hoc est per aliquam aliam vim quam sit aliqua vis sensuum exteriorum¹⁰⁵.

Dal *sensus communis* passa inoltre la recezione del movimento, del numero e della grandezza:

Ab Aristotele habetur in libro *de anima*, quod motus, et numerus, et magnitudo non sunt sensata alicuius sensus exterioris, immo sunt sensata sensus interioris, qui est sensus communis¹⁰⁶.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 238, p. 63

¹⁰⁶ *Ibid.*, 239, p. 63

Per quanto ogni organo sensoriale abbia una sua specificità ricettiva, comunque percepiamo e abbiamo coscienza degli oggetti e degli eventi che riempiono il mondo attorno a noi come di entità unitarie; di qui l'ipotesi della presenza di un senso comune che ha la funzione di connettere l'un l'altro i risultati sensibili. Se per un verso la vista ci offre i colori e il gusto i sapori, è al sensorio comune che spetta di informarci su movimento, figura, forma o numero perché si tratta di dati comuni a diversi sensi specifici.

Si comprende quanto preziosa e funzionale sia la distinzione fissata tra una percezione esterna e una interna; accanto alle cinque finestre aperte sul mondo esterno - vista, udito, odorato, gusto e tatto - va postulata la possibilità che il senziente conosca se stesso e che abbia coscienza delle proprie operazioni. Diversamente, come l'occhio o l'orecchio potrebbero vedere o udire l'atto che producono? Questi organi sono infatti costruiti fisiologicamente per percepire le azioni che vengono dall'esterno e non per percepire se stessi. Inoltre il principio psichico che anima questi organi non può bastare a darci questa coscienza: l'occhio vede la luce, l'orecchio ode il suono, il tatto esplora le figure, ma né la vista, né l'udito, né il tatto vedono, odono, toccano l'operazione che producono. D'altronde le operazioni e le affezioni sensitive 'abitano' l'organo vivente e una callula nervosa o un organo sensitivo non potrebbero formarsi la coscienza di sé nell'atto semplice del sentire. Blund dunque, sulla scorta della filosofia peripatetica e di Avicenna, ipotizza una sorta di 'sistema nervoso centrale',

un'eco cosciente di tutte le sensazioni esterne che vengono così accentrate e paragonate. Il *sensus communis* assurge a una sorta di tronco primitivo su cui convergono tutte le ramificazioni nervose per il perfezionamento e per la sintesi delle percezioni esterne. Blund è assolutamente cosciente dell'importanza capitale di tale tappa nel processo conoscitivo e a ogni passo ne rimarca la funzione prioritaria; a che ci servirebbe, infatti, il percepire le qualità dei corpi se non sapessimo distinguerle l'una dall'altra? Non è l'occhio che sarà in grado di paragonare la luce col suono, né l'orecchio il suono con le figure, e via discorrendo. Ciascun senso, non avendo che la percezione dell'oggetto proprio, è incapace di pervenire a un paragone che è tanto necessario.

Si intuisce bene quanto vada scartata a priori l'ipotesi che spetti all'anima di informare contemporaneamente tutti i sensi esterni, quasi possa osservare in sé, come in uno specchio centrale, tutte le immagini venute da tutti i punti della circonferenza. Ma l'anima non può percepire in sé ciò che non vi è affatto: le idee-immagini, non essendo spirituali, ma fisico-psichiche, non potrebbero trovarsi che in un organo animato. Un sistema centrale - il senso comune - è dunque assolutamente richiesto per questa funzione.

Va però tracciata un'importante differenza tra quanto ha affermato Avicenna e quanto ha dichiarato Aristotele: per lo Stagirita il senso comune è una potenza che fa sì che i sensibili comuni siano percepiti e non un senso supplementare aggiunto ai cinque sensi. Avicenna rigetta esplicitamente questa tesi sostenendo che il senso comune è ciò a cui hanno pensato quanti hanno creduto che ci fosse

una tale potenza per i sensibili comuni. Il senso comune è, per il filosofo arabo, semplicemente la potenza alla quale sono trasmessi tutti i sensibili.

È da inquadrare come intermedia, tra le due tesi divergenti sopra riportate, la posizione di Blund al riguardo; anche ponendosi sulla consueta linea interpretativa avicenniana, comunque riconosce, con Aristotele, che i sensibili comuni sono appresi dal senso comune. Avicenna è stato il primo a collocare il senso comune tra i ‘sensi interni’; ha identificato il senso comune con la *phantasia* situandolo nella prima concavità del cervello dove riceve tutte le forme impresse dai sensi esterni. Nella traduzione latina del *De anima* di Avicenna non compare il termine *phantasia* che è una traslitterazione dal greco; il testo arabo usa un vocabolo specifico, *kajal*, che il traduttore latino ha sempre reso con *imaginatio*. È vero tuttavia che la parola si trova in una posizione strategica, ovvero nella prima presentazione delle cinque *vires* per cui *phantasia* va più semplicemente identificato con la prima, il *sensus communis*.

Di qui l’ambiguità semantica concernente il primo uso di *phantasia*; il termine si intenda pertanto come quella facoltà che unisce sensazioni separate in una percezione totale mentre la ‘rappresentazione’ fissa queste percezioni in un tipo di *memoria* che si riconfigura, più tardi, come ‘immagine mentale’. Avicenna ha riordinato alcune delle incongruenze del ragionamento aristotelico eguagliando questa prima operazione - *phantasia* - con il *sensus communis* dello Stagirita.

Il senso comune è lo strumento di una immediata consapevolezza della sensazione e della distinzione tra le specie sensibili; ha il compito di centralizzare i dati delle differenti sensazioni così da poterle confrontare e distinguere. Se discerniamo un colore da un odore - si è detto - non è grazie alla vista o all'odorato, ma in virtù del senso comune, facoltà che afferra simultaneamente gli oggetti delle differenti potenze cognitive. Inoltre il *sensus communis* non svolge soltanto il ruolo d'istanza centralizzatrice dell'attività sensoriale, ma gli è propria anche la preziosa funzione in virtù della quale la sensazione diviene effettiva: i dati sensoriali particolari convergono tutti in esso e le forme sensibili non sono realmente sentite se non quando in questo si sono impresse. Il senso comune è infine istanza mediatrice tra l'affezione degli organi dei sensi particolari e l'anima che li percepisce; esso è 'facoltà madre', origine e sorgente da cui partono verso la periferia le attività sensitive.

Consegna al lettore una sintesi suggestiva di quanto si è finora argomentato Alberto Farges,

Gli organi periferici non sarebbero così che i molteplici rami di un'unica radice, diversi canali di una stessa sorgente, dei raggi che ritornano al centro da cui sono partiti, o, se si vuole, diversi membri di un medesimo organo¹⁰⁷.

Si noti che è difficile conciliare queste tesi con la dichiarazione avicenniana per cui i sensibili comuni sono appresi dai sensi particolari; Avicenna lascia sussistere tale incoerenza in seno alla propria dottrina conoscitiva laddove

¹⁰⁷ ALBERTO FARGES, *Il cervello, l'anima e le facoltà*, Siena, presso l'ufficio della biblioteca del clero, 1897, p. 251

Blund - si è visto - sfugge a questa pericolosa incrinatura del sistema accogliendo l'ipotesi aristotelica dell'apprensione, da parte del senso comune, dei sensibili comuni (movimento, numero etc.).

Il termine arabo per 'senso interno che registra' è *wahm*; si tratta di una componente della psicologia che non si trova in Aristotele. È probabile che sia stata suggerita ad Avicenna dalla nozione stoica di *lekton* che è il significato di una parola o proposizione distinta dal suono dell'espressione, distinta dalla parola o dalle parole in genere in quanto entità fisiche.

Per una descrizione esauriente delle attività dell'anima non solo va postulato qualcosa di più di un semplice strumento di percezione, ma è necessario possedere anche una capacità ritentiva, facoltà che i traduttori di Avicenna hanno reso con *imaginatio vel formans*. Di qui comprendiamo la legittimità della distinzione tracciata dal filosofo arabo non soltanto tra facoltà passive e facoltà attive - ovvero tra facoltà capaci di ricevere passivamente le sensazioni o le *intentiones* e facoltà capaci di sintetizzarle attivamente - ma anche, in seno alla medesima classe delle facoltà passive, tra la *vis* in grado di ricevere i propri oggetti e la *vis* in grado di trattenerli. Quest'ultima funzione - che, come vedremo a breve è propria dell'*imaginatio* - è una sorta di memoria percettiva

che trattiene ciò che è stato ricevuto dal senso comune dopo che l'oggetto è scomparso o è venuta meno l'attenzione,

Sensus communis et imaginatio sunt quasi una virtus et quasi non diversificantur in subiecto sed in forma: hoc est quia quod recipit non est id quod retinet. Formam enim sensibilem retinet illa quae vocatur formali set imaginatio, et non discernit illam ullo modo, nisi quia tantummodo retinet¹⁰⁸.

È dunque chiaro che la fase di recezione dei dati sensibili non può coincidere con la fase della loro conservazione e composizione; l'attività di recezione passiva del senso comune è propedeutica all'attività ritentiva propriamente fantastica (*imaginatio*). Di qui la sistemazione dei dati dell'esperienza interiore in uno schema che fissa, come funzionalmente distinte, facoltà strutturate per ricevere e facoltà strutturate per trattenere quanto viene ricevuto.

Blund così si esprime al riguardo:

Ut habetur ab Avicenna in commento, alia est vis secundum quam est species impressionis receptio, et alia est vis secundum quam est impressionis recepte retentio, ut patet in aqua est vis receptiva impressionis, sed non vis impressionis recepte retentiva. Similiter in oculo est vis receptiva ymaginis, sed non retentiva; in ymaginatione autem est vis receptiva impressionis fluentis ab ea que est in sensu communi, et licet pereat illa que est in sensu communi, tamen adhuc remanet illa que est in ymaginatione et formata a sensu communi¹⁰⁹.

Già Avicenna aveva paragonato la passività del senso comune a quella dell'acqua che può ricevere *insculptiones et depictiones et omnino figura*, ma non può trattenerle. Nonostante *sensus communis* e *imaginatio* segnassero per il filosofo arabo le tappe funzionali di un processo concepito come unitario, comunque restava persuaso che queste due

¹⁰⁸ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., IV, 1, p. 6

¹⁰⁹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 246, p. 66

facoltà non andassero ricondotte a una sola: una cosa è ricevere un'impressione sensibile, altra è trattenerla. È dunque comprensibile una partizione ben strutturata delle due *vires*, quasi 'materializzate' dall'individuazione delle rispettive collocazioni cerebrali. Anche se Blund ha semplificato il ragionamento del Maestro, ne serba appieno il nucleo essenziale e nel suo lessico filosofico, che tende all'analiticità, alla definizione e ad accurate distinzioni semantiche, riformula con sistematicità e con sfumature originali le tesi aristoteliche e avicenniane. Prima di volgerci nuovamente al testo blundiano è utile una precisazione ulteriore affinché il senso proprio delle tesi formulate nel *Tractatus de anima* non passi attraverso una lettura equivoca o errata.

Come Avicenna non ha mancato di argomentare, va tracciata una differenza di livello tra i sensi esterni e i sensi interni: i primi non realizzano che un'astrazione imperfetta dalla materia e non trascurano in alcun modo gli accidenti materiali; i sensi interni operano invece un'astrazione perfetta dalla materia anche non facendo astrazione dagli accidenti materiali. In entrambi i casi non vedremo realizzarsi un'astrazione perfetta, ovvero un'astrazione sia dalla materia, sia dalle caratteristiche materiali. L'attività dei sensi interni non sarà quindi possibile se non per il tramite di uno strumento corporeo - e su tale istanza schiettamente fisiologica si è già ampiamente discusso trattando della feconda recezione di prezioso materiale medico. Di qui la non trascurabile distinzione terminologica e concettuale tra *species sensibiles* e *species intelligibiles*.

Le specie sensibili sono prodotte dalla sinergia degli oggetti esterni e degli organi di senso; il loro impatto sugli organi di senso passa attraverso l'attività dei sensi interni, donde vengono rappresentazioni percettive, 'fantasmi'. Per converso le specie intelligibili, meglio indicate come 'rappresentazioni mentali', prescindono da qualsivoglia legame sensibile.

La distinzione tra le due *species* va declinata all'interno della più ampia e generica relazione sussistente tra percezione sensibile e cognizione intellettuale. La specie sensibile media in qualche modo tra pensiero e percezione laddove la specie intelligibile è immagine mentale rappresentativa dell'oggetto di conoscenza¹¹⁰. Si osservi inoltre che non potrebbe nemmeno ammettersi l'identità numerica della specie sensibile, localizzata in un organo corporeo, e della specie intelligibile, che ha per sostrato una facoltà inorganica come l'intelletto.

Si torni dunque al testo blundiano:

Ab Avicenna habetur quod nihil videtur nisi ubi ipsum est. Ergo gutta pluvie descendens non videtur nisi ubi ipsa est. Sed ipsa est rotunda; ergo secundum visum non videtur linearis, quia si videretur esse linearis tunc aliqua eius pars videretur esse ubi ipsa non est: apparet tamen quod ipsa sit linearis. Est ergo hoc secundum aliam vim quam secundum vim visibilem. Est autem illa vis, secundum quam apparet illa gutta esse linearis, sensus communis; quotiam ab illa passione que fit in oculo representante guttam extra fit impressio in anteriori parte cerebri; et sicut illa gutta est descendens linealiter, ita inmutatio que fit in anteriori parte cerebri est linearis. Retinet enim anterior pars cerebri inmutationem factam in eius parte superiori, et inmutationem continue fluentem descendendo per ipsam sicut gutta descendit, et acies animi convertens se ad illam inmutationem, quia reperit illam linearem, ideo iudicat illud lineare esse, scilicet guttam cuius ymago est illa impressio que est in anteriori parte cerebri; et illa vis dicitur esse sensus communis¹¹¹.

¹¹⁰ Cfr. L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From perception to Knowledge*, vol. 1, E.J. Brill, Leiden- New York-Köln, 1994 (Brill's studies in intellectual history 48)

¹¹¹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 240, p. 64

Sulla scorta di Avicenna Giovanni porta qui l'esempio della goccia di pioggia che cade e che è appresa come descrivente una linea dritta. I sensi esterni non possono fornire la conoscenza di una linea dritta poiché afferrano sempre ciò che è dato in un momento determinato e nient'altro; la goccia di pioggia è stata appresa in ogni istante secondo la posizione che essa occupa in quel preciso momento. I sensi esterni non possono infatti apprendere la continuità tra una certa posizione e le posizioni anteriori; perché si apprenda l'itinerario della goccia come 'linea dritta' è necessario trattenere le posizioni anteriori nel momento in cui si percepisce la posizione attuale. L'intervento dei sensi interni è allora propedeutica a una comprensione siffatta.

Si aggiunga che a giudicare l'impressione, nel senso comune, come affine a una linea, è lo 'sguardo della mente', *acies animi*. Tale precisazione per dire che non è semplicemente il senso comune che giudica attraverso la natura della sua attività; è piuttosto una sorta di visione spirituale che esamina l'immagine espressamente fisica del senso comune e forma il suo giudizio.

Cosa, in sintesi, producono i sensi interni?

Rappresentazioni. È interessante osservare che l'uso di una specifica terminologia che faccia espressamente riferimento a rappresentazioni interne ha la sua origine nella traduzione latina degli scritti di Avicenna. In nessun'altra opera precedente questa traduzione può essere rintracciato un uso così frequente di una semantica tanto strutturata né,

fino ad allora, le rappresentazioni interne venivano associate ai sensi interni. L'espedito terminologico di una relazione causale tra le rappresentazioni che hanno luogo nell'anima e i sensi interni - in particolare *phantasia* e *imaginatio* - avrebbe avuto una profonda influenza sulla psicologia occidentale.

Per quanto concerne la questione ampiamente dibattuta sui sensi interni può essere utile, per completezza espositiva, una breve digressione che getti una sonda - sicuramente funzionale alla presente ricerca - sul retroterra speculativo a cui la latinità medievale ha attinto a piene mani, ivi compreso, ovviamente, Giovanni Blund.

I sensi interni, si è detto, sono facoltà psicologiche che attraverso l'intero Medioevo sono state localizzate nei ventricoli cerebrali¹¹²; tali ventricoli si è supposto fossero organi sensibili volti a funzioni quali la memoria e l'immaginazione, proprio come l'occhio è responsabile della vista e l'orecchio dell'udito. Tale teoria fu ideata assegnando alle diverse strutture percettive e cognitive, da Aristotele identificate nel suo *De anima*, i ventricoli cerebrali pieni di spirito descritti da Galeno¹¹³. Né Aristotele né Galeno combinarono questi due elementi: il primo sembra aver sostenuto che il senso comune e le facoltà cognitive fossero localizzate nella regione del cuore e non nel cervello¹¹⁴; per converso Galeno rigettò fermamente la localizzazione delle facoltà suggerita dal Filosofo e le

¹¹² Cfr. RUTH HARVEY, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute, 1975

¹¹³ Cfr. GALENO, *De usu partium corporis humani*, ed. Lugdumi, 1550

¹¹⁴ ARISTOTELE, *De Partibus Animalium*, in «The Works of Aristotle» trad. W. Ogle, in W. D. Ross ed., Vol. 5, Oxford, UK: Clarendon, 1931, 1.10.656a

collocò nella materia cerebrale e non nei ventricoli. Era giunto a tale conclusione compiendo vivisezioni e sostenendo infine che l'anima si localizzasse nella materia cerebrale mentre lo spirito, che riempie i ventricoli, e i nervi non dovevano essere che suoi strumenti¹¹⁵.

Chi sia stato responsabile della formulazione della teoria che combina i due elementi di cui si è detto non è chiaro¹¹⁶; a ogni modo l'idea di ascrivere le differenti facoltà interne ai ventricoli è contenuta negli scritti sia di Agostino sia di Nemesio. Nella descrizione che ci ha fornito Agostino il ventricolo anteriore serve al sensorio centrale, quello collocato nel mezzo è sede della memoria, dal ventricolo anteriore proviene l'impulso al movimento,

Et quoniam corporalis motus, qui sensum sequitur, sine intervallis temporum nullus est, agere autem intervalla temporum spontaneo motu nisi per adiutorium memoriae non valemus; ideo tres tamquam ventriculi cerebri demonstrantur: unus anterior ad faciem, a quo sensus omnis; alter posterior ad cervicem, a quo motus omnis; tertius inter utrumque, in quo memoriam vigere demonstrant, ne cum sensum sequitur motus, non connectat homo quod faciendum est, si fuerit quod fecit oblitus. Haec illi certis indiciis probata esse dicunt, quando et ipsae partes aliquo affectae morbo vel vitio, cum defecissent officia vel sentiendi, vel movendi membra, vel motus corporis reminiscendi, satis quid valerent singulae declararum, eisque adhibita curatio cui rei reparandae profecerit exploratum est. Sed anima in istis tamquam in organis agit; nihil horum est ipsa: sed vivificat et regit omnia, et per haec corpori consulit, et huic vitae, in qua factus est homo in animam vivam¹¹⁷.

Questa impostazione teorica ha comunque inciso poco nelle trattazioni successive. Diversamente, nella spiegazione offerta da Nemesio, il ventricolo anteriore contiene la facoltà immaginativa, quello collocato nel

¹¹⁵ GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis*, in Aedibus B. G., Teubneri, 1974, libro VII

¹¹⁶ Cfr. SIMON KEMP, *Medieval Psychology*, Greenwood press, New York, 1990

¹¹⁷ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De genesi ad litteram libri duodecim*, Opera omnia, PL 34, 7.18.24; per l'edizione critica si veda C.S.E.L., 28.1, ed. I. Zicha, 1894

mezzo è sede dell'intelletto e nel ventricolo anteriore ha luogo la memoria¹¹⁸; nel corso del Medioevo fu riposta una fiducia quasi universale in una spiegazione siffatta da parte degli studiosi e dei fisici malgrado si facessero spazio sensibili divergenze su alcuni dettagli teorici.

Per quanto concerne il rapporto intrattenuto dalla latinità medievale con l'accurata descrizione medica fornita da Galeno, va detto che questa è stata, dagli studiosi medievali, notevolmente semplificata, quasi costretta entro una linearità argomentativa più trasparente ma un po' riduttiva. La trattazione blundiana sui sensi interni non si sottrae a tale semplificazione poco scientifica; tuttavia - come si è già ribadito altrove - l'importanza indiscussa dell'opera di Giovanni non risiede tanto nella introduzione di nuovi contenuti scientifici circa i processi conoscitivi, ma nell'aver suggerito, dopo l'impegno di Gundisalvi, un più maturo approccio alla 'scienza psicologica' nella latinità medievale dei secoli XII e XIII.

Al lettore moderno apparirà senz'altro sconcertante la circostanza per cui la dottrina medievale sui sensi interni trovasse così facilmente spazio nelle trattazioni di molti autori del periodo, e non solo perché una simile dottrina è assolutamente falsa, ma soprattutto perché l'adozione di tale teoria implicava che all'anima razionale fossero sottratte molte delle sue funzioni psicologiche. Quest'ultima circostanza doveva risultare alquanto scomoda da un punto di vista teologico. In che modo, infatti, l'anima immortale e incorporea poteva essere in grado di ricordare qualcosa o di

¹¹⁸ NEMESII EMESANI, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig 1987, 320-323, 338-343

formare immagini una volta privata dei sensi interni? Questa incongruenza fu senz'altro sentita da autori come Nemesio e Avicenna che adottarono una prospettiva neoplatonica per cui l'anima agisce attraverso il corpo, ma giunta a un certo stadio di sviluppo non necessita più del supporto dei sensi esterni e interni.

Viene allora da chiedersi quali fossero i vantaggi ottenuti dalla dottrina dei sensi interni perché su di essa si appuntasse l'universale consenso dei pensatori medievali. Ritengo non lontana dal vero la risposta suggerita da Simon Kemp: la teoria dei sensi interni spiegava adeguatamente due fatti altrimenti difficilmente legittimabili, ovvero i disordini psicologici dell'uomo quando siano intervenute lesioni cerebrali, e il comportamento degli animali che pure sembravano capaci di processi conoscitivi¹¹⁹.

Fu in particolare il comportamento animale a legittimare definitivamente la presunta solidità della teoria dei sensi interni; per quanto, infatti, gli animali non possedessero l'anima razionale, comunque esibivano, in taluni casi, una condotta 'intelligente'. Come spiegarla, dunque, se inammissibile era, nel caso degli animali, il ricorso a un'anima immortale che tirasse le fila di una tale, inaspettata, condotta? Ecco così spiegata la ragione per cui i pensatori medievali accettarono di buon grado di ascrivere le facoltà interne a organi materiali. Infine, dalla circostanza per cui l'uomo manifestava disordini psicologici dopo aver subito danni cerebrali, poteva essere inequivocabilmente

¹¹⁹ SIMON KEMP, *Medieval Psychology*, op. cit. p. 59

inferito che i sensi interni erano gli stessi per l'uomo e per l'animale¹²⁰.

Per quanto concerne la facoltà immaginativa, nel porre in relazione le tesi espresse da Blund con quanto Avicenna ha dichiarato al riguardo, saranno rinvenibili alcuni punti di rottura (si pensi alla distinzione semantica tracciata dal filosofo arabo tra *imaginatio* e *imaginativa*, di cui ci occuperemo a breve e che in Blund manca) che tuttavia non devono sorprendere. L'acquisizione da parte dell'Occidente latino medievale delle dottrine psicologiche ed epistemologiche aristoteliche e arabe è infatti avvenuto attraverso una fase preliminare di acquisizione linguistica spesso tortuosa, caratterizzata da oscillazioni terminologiche propedeutiche alla successiva definizione di un lessico tecnico durevole. A ciò si aggiungano le frequenti esitazioni del traduttore che, incalzato dall'esigenza di rendere in latino la grande complessità logico-linguistica e l'astrazione della filosofia greca e araba, non di rado resta impigliato nelle maglie di incerte oscillazioni linguistiche non immediatamente risolvibili.

Si porti qualche esempio. Lo stesso traduttore di Avicenna - Domenico Gundisalvi - nel suo *Liber de anima*¹²¹ aveva scambiato le funzioni tra *imaginativa* e *imaginatio* attribuendo alla seconda quelle della prima. Ancora: Alberto Magno avrebbe utilizzato indifferentemente i termini *imaginativa* e *imaginatio* con riferimento a quel senso interno che Avicenna chiama *imaginatio* e Algazel *imaginativa*.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 60

¹²¹ D. GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, pp. 23-103

Nella traduzione latina di Avicenna lo statuto terminologico della *imaginativa* in particolare era rimasto abbastanza fluido: non solo essa è indicata con due nomi - *virtus cogitans* nell'uomo, *virtus imaginativa* negli animali e nell'uomo quando essa non è diretta dall'intelletto - ma spesso il termine era stato utilizzato riduttivamente per indicare la *virtus* che trattiene le immagini presenti al senso comune. Tale indifferenza terminologica, forse conseguente all'interesse avicenniano per la continuità di un processo conoscitivo complesso, non poteva non creare confusione tra i primi utilizzatori del testo del filosofo arabo. Questo a dimostrazione del carattere mai diretto dei processi di trasmissione linguistica e culturale; nonostante la ben nota letteralità del metodo medievale di traduzione, non è rara la fusione semantica di termini concettualmente distanti, o comunque differenti sotto alcuni aspetti.

La natura propria dell'immagine è stata ampiamente dibattuta non potendosi definire in maniera esaustiva lo statuto ontologico, a causa della equivocità intrinseca alla nozione di cui si è detto. In particolare la perplessità latente alla trattazione avicenniana concerne la compiuta definizione del processo immaginativo: si tratta di un processo interamente astratto per cui le immagini sono ricordate come proposizioni, oppure di 'rappresentazioni' immaginative¹²²? L'iniziale perplessità si risolve tuttavia nella convinzione seguente: si tratta senz'altro di 'rappresentazioni' immaginative e Avicenna non manca di

¹²² Cfr. JOHN R. ANDERSON, *Arguments concerning representations for mental imagery*, in «Psychological Review» 85(1978), pp. 249-277; cfr. anche Z. W. PYLYSHYN, *What the mind's eye tells the mind's brain: a critique of mental imagery*, in «Psychological Bulletin» 80 (1973), 1-24

chiarire il motivo per cui una tale ipotesi vada preferita a quella della struttura proposizionale dell'immagine,

Item impossibile est nobis imaginari albedinem et nigredinem in una forma imaginabili ita ut utraque illarum sit infusa in ea simul, sed est possibile in duabus partibus eius quas apprehendit imaginatio discretas; si autem duae partes non separarentur loco, sed duae imaginationes describerentur in aliquo indivisibili, tunc non differrent in impossibili et possibili; ergo duae partes differunt situ, aut imaginatio imaginat eas cum sint discretas in duabus partibus¹²³.

Le forme presenti nell'immaginazione - nella spiegazione fornitaci dal filosofo arabo - vengono trasmesse al ventricolo centrale. Nella parte anteriore di questo ventricolo è localizzata l'*imaginativa* o *cogitativa* che ha la facoltà di costruire nuove immagini a partire da quelle contenute nell'immaginazione,

Iam autem scimus verissime in natura nostra esse, ut componamus sensibilia inter se et dividamus ea inter se non secundum formam quam vidimus extra, quamvis non credamus ea esse vel non esse. Oportet ergo ut in nobis sit virtus quae hoc operetur, et haec est virtus quae, cum intellectus ei imperat, vocatur cogitans, sed cum virtus animalis illi imperat, vocatur imaginativa¹²⁴.

La rielaborazione blundiana della facoltà immaginativa passa attraverso l'equivoca fluidità di una trasmissione testuale talvolta ambigua. Ciò non toglie, si badi bene, la recezione sicura di alcuni, indiscussi, principi cardine. Si introduca dunque la nozione di *imaginatio* a partire dal testo di Blund:

Ymaginatio est vis ordinata in anterioris partis cerebri extremitate, scilicet in prima concavitate, retinens impressiones receptas a sensu communi. Unde quia vis ymaginativa retentiva est passionum receptorum a sensu communi, que sunt similitudines rerum singularium, per ymaginationem rerum absentium potest fieri

¹²³ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., IV, 3, p. 53

¹²⁴ *Ibid.* IV, 1, p. 6

apprehensio; sensus autem communis, cum de sua aptitudine non possit retinere ymagines singularium receptas a quinque sensibus exterioribus, non potest per eum fieri apprehensio rerum absentium, immo presentium tantum¹²⁵.

Ancora una volta è evidente l'aderenza testuale alla distinzione - come si è visto già tracciata da Avicenna - tra una potenza di recezione delle impressioni e una potenza di conservazione delle stesse.

L'*imaginatio* è *vis ordinata* nella parte più alta della cavità anteriore del cervello. Come potenza ritentiva essa riceve passivamente le *impressiones* dal senso comune ed è inoltre in grado di figurarsi cose assenti. Per converso il senso comune non è in grado di trattenere le singole immagini ricevute dai sensi esterni né può conoscere cose assenti perché consapevole solo di quanto è presente.

Con ciò isoliamo un primo carattere essenziale dell'*immaginatio*. A differenza di quanto accade per il *sensus communis*, l'immaginazione e i suoi prodotti prescindono dalla presenza della cosa e dal mondo reale non condividendone i caratteri principali e basandosi, piuttosto, su immagini conservate che hanno la peculiare funzione di presentare un oggetto a partire dalla sua assenza.

L'immaginazione ha la significativa funzione di assicurare agli oggetti percepiti una certa stabilità ponendoli al servizio del soggetto quando questi lo voglia. Tale facoltà forgia un'immagine unificata e complessiva della cosa esterna quando invece la sensazione ha fornito, dell'oggetto percepito, solo specie sensibili parziali e tra loro irrelate. L'operazione dell'*imaginatio* è chiaramente più 'spirituale' rispetto alla recezione sensibile in quanto sopravviene come

¹²⁵ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 250, p. 67

secondo livello; la facoltà immaginativa non viene infatti affetta da un sensibile in atto nella realtà extra-mentale, ma dalle tracce che provengono dai sensibili e che sono presenti nel senso comune. Nel dominio dell'*imaginatio*, se anche l'astrazione messa in atto non è completa, è comunque più perfetta di quella realizzata dal *sensus communis* poiché - si è detto - l'oggetto materiale non deve più essere presente affinché la sua forma sia percepita.

Dalle considerazioni svolte sembra quasi si voglia determinare la dignità delle differenti potenze conoscitive non in termini di adeguamento del loro oggetto ad dato sensoriale ma in base alla loro capacità d'interiorizzazione, segno della loro indipendenza nei riguardi del sensibile.

L'immaginazione si caratterizza per la sua capacità di riflessione e di restituzione di forme appartenenti a ordini ontologici distinti - forme sensibili, intellettive; accoglie in sé queste forme mettendole infine al servizio delle altre potenze in modo che l'anima possa apprenderle. Per la sua capacità d'imitazione l'immaginazione recepisce e rende accessibile ciò che, senza la sua preziosa funzione, non lo sarebbe.

Questo non implica, tuttavia, che l'*imaginatio* rientri nel novero delle facoltà schiettamente spirituali; nell'argomentare intorno alle sue specifiche funzioni non si deve mai prescindere da un indiscusso legame dell'immaginazione con il corporeo, legame peraltro legittimato dalla precisa collocazione fisica della facoltà immaginativa che Blund, sulla scorta di Avicenna, fissa nell'*incipit* della sua trattazione al riguardo. È inoltre

sufficiente esaminare le caratteristiche di una qualsiasi rappresentazione nella facoltà immaginativa per rendersi conto che un'immagine non può prodursi se totalmente scissa dal corporeo; si porti come esempio l'immagine di Socrate: essa deve corrispondere alla persona reale di Socrate, quale si presenta nella realtà nella precisa disposizione delle sue membra e nelle sue dimensioni spaziali. In altri termini bisogna che ci sia una corrispondenza tra le caratteristiche corporee della persona di Socrate e quelle della sua immagine,

Sed apprehendenti formas singulas secundum abstractionem perfectam a materia et secundum privationem abstractionis ullo modo ab appendiciis materialibus, sicut est imaginatio, necessarium est etiam instrumentum corporale. Imaginatio etenim non potest imaginari nisi forma imaginabilis descripta fuerit in ea in corpore, descriptione quae sit communis virtuti et corpori: forma enim Socratis, quae describitur in imaginatione secundum eius figuram et eius lineamenta et secundum situm suorum membrorum aliorum circa alia, quae apparent in imaginatione sic quasi videantur, impossibile est imaginari sicut est, nisi illae partes et dimensiones suorum membrorum fuerint descriptae in corpore ita ut dimensiones illius formae sint in dimensionibus illius corporis et partes eius in partibus illius.¹²⁶

Si porti ancora un altro esempio per meglio figurarsi i limiti propri dell'*imaginatio*: se nel dominio intellettuale non incontriamo difficoltà alcuna nel rappresentarci a un tempo il bianco e il nero, lo stesso non può dirsi dell'immaginazione essendo impossibile rappresentarsi il bianco e il nero nella medesima immagine. Inoltre ogni atto d'immaginazione va concepito come un atto semplice, di tipo non-predicativo: possiamo figurarci una cosa qualificata, come una sedia azzurra, ma non ci è possibile

¹²⁶ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., IV, 3, pp. 45-46

immaginare che una sedia *sia* azzurra. Immaginare che una sedia è azzurra equivale a immaginare una sedia azzurra come oggetto unitario¹²⁷.

Comprendiamo che, malgrado per sua natura l'immaginazione non sia sottomessa ad alcun dovere di adeguamento al reale e per quanto sia, in senso stretto, difficile assegnarla a una funzione cognitiva determinata, l'immagine da essa prodotta si dispiega nello spazio, è simile al sensibile, è una, dotata di qualità sensibili (ovvero di tracce della relazione con l'oggetto sensibile di cui è immagine) per le quali si distingue radicalmente da tutte le altre forme immaginate. L'immagine non è la cosa sensibile né il suo doppio; è, piuttosto, il prodotto unico di un'anima singolare, il frutto della sua esperienza. Si noti quanto fondamentale sia la sua attività mediatrice in un sistema come quello blundiano che, ricalcando l'orma ideale di Avicenna, non esplicita a fondo il passaggio dal sensibile all'intelligibile. Ebbene, l'immaginazione si configura come l'unico luogo di convergenza tra l'anima e il corpo; essa capta i desideri del corpo e li trascrive in un linguaggio d'immagini che l'anima può apprendere. La natura polivalente dell'immaginazione consente di ricondurre l'anima alla sua singolarità, all'esperienza temporale unica che essa vive per il legame che intrattiene con il corpo. Di qui il dispiegarsi di uno spazio inedito in cui materiale ed immateriale convergono e comunicano. Senza questo luogo - l'immaginazione - dove le forme impresse proiettano una traccia del dato sensoriale che la parte più alta dell'anima

¹²⁷ Cfr. *supra* p. 55

utilizza a sua volta per apprendere razionalmente il sensibile e per avere accesso al proprio corpo, ogni passaggio tra l'ordine sensibile e l'ordine intelligibile sarebbe impossibile.

Non si dimentichi però il limite che l'*imaginatio* conserva: l'immaginazione si riduce a semplice presenza delle tracce o impronte mutuate dal senso comune; non c'è attività della facoltà immaginativa su quest'impronta,

Dicendum est quod virium apprehendentium quedam apprehendunt et operantur simul, ut habetur in commento *de Anima*, quedam apprehendunt et non operantur simul. Apprehendunt et operantur simul, ut vis estimativa et vis memorialis, que apprehendunt res et component eas ad invicem vel dividunt¹²⁸.

Dopo che i cinque sensi esterni hanno ricevuto i rispettivi sensibili propri, il senso comune ricombina il flusso dei dati sensoriali producendo i sensibili comuni. Solo a questo punto interviene l'immaginazione che, a differenza dei due sensi interni dell'estimativa e della memoria, si limita ad *apprendere* le tracce che il senso comune le ha fornito, mancando della funzione attiva di composizione e divisione sulle *impronte* di cui dispone.

In Blund non c'è dunque riferimento alcuno alla *vis imaginativa* di Avicenna. Il filosofo arabo - si è già accennato - aveva accuratamente distinto due facoltà: *imaginatio* e *vis imaginativa*; la prima è facoltà fondamentalmente passiva la cui azione è quella di immagazzinare i dati sensibili provenienti dal senso comune, la seconda invece combina e separa i dati sensibili

¹²⁸ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 252, p. 68

e i loro attributi connotazionali. La funzione attiva della *vis imaginativa* nello schema blundiano diventa propria soltanto dell'estimativa e della memoria con il rischio apparente di vedere appiattita l'immaginazione ad appendice funzionale della sensibilità.

Per quanto si voglia convenire con una tale conclusione, nemmeno bisogna da ciò trarre una lettura semplificata e riduttiva del ruolo che l'immaginazione svolge nel più ampio contesto dell'argomentazione blundiana. Per quanto l'*imaginatio* appaia, nelle righe del *Tractatus*, come residuo della sensibilità e come semplice momento preparatorio nei confronti dell'azione di combinazione e di divisione delle successive *vires* interne, non è a questa semplificazione riduttiva che dobbiamo incautamente bloccare la nostra lettura interpretativa.

Malgrado il lessico filosofico di Blund a volte appaia asciutto ed estremamente sintetico, mai bisogna dimenticare la feconda forza semantica di ciascuna proposizione di cui Giovanni si avvale. E allora l'*imaginatio*, anche se consegnata a una descrizione in apparenza povera, mantiene intatta la sua preziosa funzione di ponte tra le potenze conoscitive dell'anima, chiamata in causa soprattutto riguardo alla conoscenza dei sensibili. Tuttavia, come tutti gli schematismi, anche quello blundiano possiede una validità parziale e in quanto tale non esaurisce la questione rendendo appieno ragione della sua complessità. Limite però legittimo se si considera lo statuto liminare dell'*imaginatio*, che sfugge a una definizione unilaterale della propria natura e funzione.

Donde proviene questa ambiguità semantica sulla quale numerosi autori del Medioevo hanno esercitato la propria abilità speculativa e interpretativa? Essa va ascritta essenzialmente alla funzione peculiare dell'*imaginatio* che gioca il proprio ruolo, nell'intero complesso delle attività psichiche, sostando sul precario confine che tiene insieme e a un tempo separa due domini assolutamente eterogenei - quello sensibile e quello intellettuale. Essa, infatti, non solo mette a disposizione della ragione i dati raccolti dai sensi, ma li riduce a conoscenza quasi-sensibile rendendo accessibili al pensiero psichico oggetti che per natura sono 'esterni'.

L'immaginazione si configura, in sintesi, come luogo psichico di confine per eccellenza grazie al quale l'anima individuale conosce gli enti di entrambi i mondi - intelligibile e sensibile - ma non gli uni indipendentemente dagli altri.

L'attività dell'*imaginatio* coincide con il punto d'arrivo della sensazione, ma anche con il suo annullamento poiché la sensazione avviene solo in presenza dell'oggetto sensibile mentre l'immagine continua a esistere anche in sua assenza - donde la straordinaria capacità della memoria che avrà coscienza dell'oggetto anche in assenza del conosciuto.

A ciò si aggiunga che l'operazione dell'*imaginatio* non si lascia scandire secondo una successione temporale; intermedia tra sensazione e pensiero intellettuale, la sua operazione sfugge alla scansione fisica del tempo e assurge infine a visione interiore, a preludio figurativo privo di estensione che assolve a una funzione propedeutica rispetto

all'attività delle successive *vires* interne dell'estimativa e della memoria.

La relazione dell'anima umana al sensibile, si è visto, avviene attraverso la mediazione del corpo umano il cui statuto, nonostante le molteplici determinazioni fornite da Blund sulla scorta di Avicenna, resta equivoco. I cinque sensi aprono l'anima al mondo sensibile mentre l'attività dei sensi interni le permette d'interiorizzarlo sfuggendo al disordine e alla passività proprie dell'esperienza sensoriale.

I sensi interni consentono all'anima di tornare su di sé ed è per questo che sono più nobili dei sensi esterni; tuttavia non restano meno legati all'essere sensibile particolare e in un certo senso alla materia. Essi costituiscono senz'altro una tappa importante nel processo di acquisizione del sapere razionale.

Per quanto concerne le immagini mentali esse, considerate da un punto di vista antropologico, acquistano, in rapporto alle forme sensibili, uno statuto 'altro': giocano anzitutto un ruolo primordiale nel processo di autocostruzione dell'anima umana. L'esercizio dell'immaginazione, il ricordo ecc. forniscono all'anima umana delle immagini mentali che sono come tante mediazioni che essa tira fuori dalla propria sostanza per costituirsi. La molteplicità delle esperienze sensibili, ben lungi dal determinare una dispersione senza limite del soggetto della sensazione sottoponendolo, in base alle circostanze, al caldo o al freddo, alla luce come alle tenebre, lo aiuta piuttosto a tornare su di sé, a conservare un numero

variabile di forme mentali verso le quali può volgersi quando lo voglia.

La concezione blundiana del sensibile non può iscriversi nella tradizione del dualismo quale si concepisce dopo Cartesio: lo psichismo non è ciò che sussiste dopo che si è escluso quanto proviene dall'esperienza sensibile. Esso passa, piuttosto, attraverso attività differenti: il pensiero discorsivo, l'immaginazione, l'intellezione, che si escludono le une con le altre. L'anima, istanza centralizzatrice dell'attività psichica, s'impegna interamente in ciascuna delle sue molteplici operazioni. Essa è ciò che sceglie di essere; ciascuna delle attività sopra elencate si accompagna alla coscienza che ha l'anima di essere assorbita interamente da esse - quando l'anima sente, è sensazione; quando pensa, è pensiero.

§ 2 *Sulla facoltà estimativa*

Così Blund introduce il lettore alla descrizione della facoltà estimativa:

Sequitur de estimatione. Unde videndum est quid sit estimatio et ad quid sit. Ab Avicenna habetur quod estimatio est vis ordinata in media concavitate cerebri ad apprehendendum intentiones non sensatas que sunt in rebus singularibus et sensibus, diiudicans utrum res sit fugienda propter intentionem si ipsa intentio sit nocitiva, vel appetenda propter intentionem si ipsa sit expediens: ut vis que est in ove diiudicans quod ab hoc lupo est fugiendum, et quod huius agni, qui est agnus ipsius ovis, est miserendum¹²⁹.

Un primo punto necessita di chiarificazione: che cosa significhiamo propriamente con la nozione di *intentio*? La definizione che Blund dà delle *intentiones* è molto accurata; egli tesse una complicata rete di dimostrazioni

¹²⁹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 254, p. 68

procedendo dal cuore della teoria avicenniana al riguardo. Questa ideale dipendenza, mai interrotta, è ancora una volta resa esplicita in alcune dichiarazioni introduttive al lungo paragrafo dedicato a tale facoltà:

Intentionem appellat Commentator qualitatem singularem non cadentem in sensum, que est vel rei nocitiva vel expediens. Nocitiva, ut illa proprietas que est in lupo propter quam ovis fugit lupum; expediens, ut illa proprietas que est in ove propter quam eam appetit agnus¹³⁰.

Ne consegue che per meglio fissare e comprendere le tappe della blundiana progressione dimostrativa e dialettica si dovrà tener conto dell'insegnamento di Avicenna, sempre presupposto alle proposizioni del nostro autore. Anzitutto le *intentiones* non sono afferrate dai sensi né sono immagini presenti nell'immaginazione o nei sensi; si hanno nella facoltà estimativa soltanto mediante l'apprensione. Poiché è forse difficile una intuizione immediata di ciò, possiamo anche dire - argomenta Blund - che una certa somiglianza dell'*intentio* è nei sensi e nell'immaginazione ma l'anima non può percepirla attraverso le facoltà sensibile e immaginativa non avendo queste potenze una natura conforme alle *intentiones*.

Blund immediatamente solleva un'obiezione rispetto al precedente assunto per cui l'intenzione è qualità singolare che non cade nella sensazione. Questa l'obiezione: l'immaginazione nulla apprende se non tramite le immagini ricevute dal senso comune; egualmente il senso comune nulla conoscerà se si prescinde dall'attività dei sensi sui

¹³⁰ *Ibid.*, 254, p. 69

quali sono impresse le forme provenienti dall'esterno. Poiché l'estimativa è facoltà disposta dopo l'immaginazione, nulla si formerà nella prima se non a partire dall'impressione precedentemente formata nell'immaginazione. Si rammenti poi che qualsiasi cosa è nell'immaginazione proviene dal senso. Nulla è dunque ricevuto dall'estimativa se non quanto si è precedentemente appreso nella sensazione.

Le obiezioni da Blund concepite per conferire densità e forza alle conclusioni cui perviene e che fissa in limpide *solutiones*, sono serrate e concettualmente lineari, con ciò però non inconfutabili. Nella fattispecie ci si sta domandando perché le *intentiones*, se passano attraverso la percezione sensibile e attraverso l'immaginazione, raggiungendo poi la *vis estimativa*, restano impercettibili ai sensi e all'immaginazione.

L'obiezione apparirà, all'inizio, difficilmente risolvibile anche in virtù dell'ulteriore argomento che il Giovanni introduce a supporto dell'ipotesi formulata in funzione dialettica. Egli, sulla scorta di Avicenna, porta l'esempio della pecora che, vedendo arrivare un lupo, ritiene che bisogna prendere la fuga; trovandosi invece di fronte a un agnello crede che bisogna averne pietà. Ma il lupo - obietta Blund - è elemento separato dalla pecora; in che modo si verificherà dunque nell'estimativa una impressione dell'*intentio* esistente nel lupo se non è prima avvenuto un mutamento determinato dall'intenzione che è nel lupo nel senso della pecora?

Con questa immagine Blund semplifica il quesito sollevato:

Qualiter enim posset ignis remotus ab homine calefacere hominem nisi aer in medio reciperet calorem a caliditate ignis?¹³¹.

Malgrado la perplessità iniziale difende infine, nella *solutio*, la teoria di Avicenna sostenendo che la facoltà estimativa percepisce direttamente le *intentiones* senza alcuna percezione intermedia tramite gli altri sensi:

Solutio. Dicendum est quod intentio est res accepta ab estimatione non cadens in sensum ut mediante sensu apprehendatur ab anima, ita quod non exigatur vis alia ad intentionis apprehensionem, nec est eius ymago in sensu vel in ymaginatione; sed fit in estimatione ymago intentionis per apprehensionem, nec est eius ymago in sensu vel ymaginatione, sed fit in estimatione ymago intentionis non existente aliqua similitudine intentionis in aliquo eorum que sunt inter instrumentum estimationis et subiectum intentionis, sicut superius dictum est de visu, quod ymago rei vise sit in visu, non tamen in aere intermedio est consimilis ymago¹³².

Blund sta in un certo senso radicalizzando la teoria del filosofo arabo: le *intentiones* non sono in nessun altro luogo che nell'oggetto; ciò che è percepito non sono che rappresentazioni di esse. Nel processo conoscitivo messo in atto dalla facoltà estimativa la nozione di 'rappresentazione' gioca un ruolo assolutamente cruciale; l'*intentio* del lupo è inoltre ricordata e la volta successiva in cui l'agnello vede il lupo la risposta sarà ancora più automatica. La memoria trattiene la rappresentazione del lupo con l'estimazione di quella rappresentazione. Infatti, proprio come le percezioni hanno bisogno delle rappresentazioni per essere preservate come immagini potenziali, la facoltà estimativa è educata

¹³¹ *Ibid.*, 256, p. 69

¹³² *Ibid.*, 257, pp. 69-70

attraverso le esperienze di piacere e di pena a particolari percezioni, e avrà così bisogno della memoria per ricordare tali associazioni. Ancora una volta non si può prescindere, per una comprensione esaustiva della questione, dall'eloquenza descrittiva di Avicenna,

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; leonem quoque multa animalia pavent; sed et accipitres pavent aliae oves et conveniunt cum aliis absque discretionem. Hic est unus modus. Alius autem modus est sicut hoc quod fit per experientiam. Animal etenim cum habuerit dolorem aut delicias, aut pervenerit ad illud utilitas sensibilis aut nocumentum sensibile adiunctum cum forma sensibili, et descripta fuerit in formali forma huius rei et forma eius quod adiunctum est illi, et descripta fuerit in memoria intentio comparationis quae est inter illas et iudicium de illa, scilicet quod memoria per seipsam naturaliter apprehendit hoc, et deinde apparuerit extra imaginativam forma ipsa, tunc movebitur per formam et movebitur cum illa id quod adiunctum fuerat illi de intentionibus utilibus aut nocivis, et omnino procedet memoria ad modum motus et perquisitionis quae est in natura virtutis imaginativae; sed aestimatio hoc totum sentient simul et videbit intentionem per formam illam, et hic est modus qui accidit per experientiam; unde canes terrentur lapidibus et fustibus et similia¹³³.

Nell'immaginazione umana le rappresentazioni fungono inoltre da base dell'attività intellettuale; non si dimentichi però che il pensare è sempre universale laddove quanto è rappresentato nell'immaginazione e nell'estimativa è sempre singolare. È tuttavia interessante sottolineare il fatto che - come si è visto - l'estimativa non si ferma a ciò che è percepito dal senso proprio; il giudizio della necessità di fuggire o di avere pietà sorpassa infatti i dati della percezione. A livello dell'estimativa c'è dunque una sorta di composizione e di divisione: nell'esempio del lupo e

¹³³ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, op. cit., IV, 3, p. 39

dell'agnello si associa 'lupo' a 'fuggire' e 'agnello' ad 'avere pietà'.

Sulla scorta di simili considerazioni Blund formula l'ipotesi per cui i bruti animali sono in grado di conoscere gli universali. Si è detto infatti che attraverso la facoltà estimativa avviene tanto la composizione quanto la divisione; tuttavia non può aversi composizione se prima non si apprendono gli estremi della medesima. Quando allora la pecora compone nella sua anima, in base alla facoltà estimativa, che bisogna fuggire il lupo, dovrà conoscere tanto questo 'fuggire' quanto la cosa designata con il termine 'lupo'. Ma il 'fuggire', come la parola 'lupo', non significano forse un universale? Donde seguirebbe che ai bruti animali è dato di conoscere gli universali. Nemmeno qui si arresta l'improbabile argomentazione che Blund sta tessendo intorno alla capacità estimativa degli animali. Aggiunge che, connessa all'attività di composizione e di divisione, è il momento giudicativo di verità o di falsità; è infatti vero che la pecora deve fuggire il lupo ed è con la facoltà estimativa che si può percepire che questa composizione è vera. Se allora attraverso la facoltà estimativa è possibile giudicare cosa è vero e cosa è falso dovremo necessariamente dedurre che i bruti animali possono discernere il vero dal falso.

Subito dopo, nella *solutio*, Blund lascia crollare l'impalcatura apparentemente solida delle ipotesi precedentemente formulate:

Dicendum est quod universalia non possunt apprehendi a brutis animalibus. Estimatio autem non apprehendit nisi singularia; unde

secundum vim estimativam non apprehenditur quod a lupo sit fugiendum, sed apprehenditur quod ab hoc lupo sit fugiendum, qui est in sensu, vel prius fuit in sensu; et cum per hunc terminum, 'hoc lupo', significetur singulare, illud quod significatur ulterius per hunc terminum 'fugiendum' trahitur ad singulare per hanc determinationem 'ab hoc lupo'¹³⁴.

Nella *solutio* Giovanni rende palpabile l'inevitabile incrinatura logica che impedisce al ragionamento precedente d'essere vero: gli universali non sono appresi dagli animali e l'estimativa non conosce che cose singolari. Se infatti si guarda con maggiore attenzione all'esempio della pecora che fugge il lupo, si vedrà che la facoltà estimativa dell'animale non apprende che deve fuggire i lupi, ma che deve fuggire da questo lupo in particolare. Egualmente, se l'estimativa ha a che fare con la composizione e con la divisione, dunque con la verità e la falsità, è pur vero che gli animali non sono capaci di conoscere se non quello che è un caso particolare di vero o di falso, e non in base a un principio di verità o di falsità poichè non è la capacità estimativa che distingue tali principi, ma l'intelletto e la ragione di cui gli animali sono privi.

Sul confine che separa l'uomo dall'animale, nell'esercizio della comune facoltà estimativa, ha ovviamente insistito anche Avicenna,

Aestimatio autem operatur in homine iudicia propria, ex quibus est illud cum anima pertinaciter negat esse res quae non imaginantur nec describuntur in ea e tomnino non vult credere eas esse. Et haec virtus sine dubio consistit in nobis; quae est domina, iudicans in animali iudicium non definitum sicut iudicium intellectuale, immo iudicium imaginabile coniunctum cum singularitate et forma sensibili, et ex hac emanant quamplures actiones animalium¹³⁵.

¹³⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 260, p. 70

¹³⁵ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV, 1, p. 8

E con chiarezza ancora maggiore,

Dicemus ergo quia aestimatio excellentior iudex est in animali bus, quae iudicat ad modum adinventae imaginationis cum non est certa, et hoc est sicut id quod accidit homini cum putat mel sordidum quia simile est stercore: aestimatio enim iudicat ita esse et anima sequitur ipsam aestimationem, quamvis intellectus improbet. Animalia autem et qui assimilantur eis nomine non sequuntur in suis actionibus nisi hoc iudicium aestimationis, quod non habet discretionem rationalem sed est ad modum adinventionis quae est in eius animo tantum, quamvis virtutibus hominis propter consortium rationis accidat aliquid propter quod virtutes eius interiores differunt a virtutibus animalium¹³⁶.

Nonostante l'indubbio spessore speculativo della trattazione blundiana, Giovanni ha un po' semplificato il ragionamento di Avicenna; sembra infatti ridurre la capacità estimativa a una facoltà che lavora soltanto sulle immagini sensibili come vengono recuperate dall'immaginazione. Diversamente Avicenna, oltre a considerare che la facoltà estimativa è un tipo di istinto animale che giudica sulla base di contenuti particolari, aveva anche detto che nell'uomo essa opera nei casi in cui qualcuno rifiuta di credere nell'esistenza di qualcosa che va oltre la propria esperienza.

Blund non dice nulla di tutto ciò; sembra piuttosto ridurre la facoltà estimativa a capacità animale che non ha caratteristiche che la distinguono persino quando è nell'uomo.

Dal ragionamento finora condotto abbiamo distinto due oggetti della percezione: la forma e l'intenzione. La prima proviene dall'interiorizzazione, da parte dei due primi

¹³⁶ *Ibid.* IV, 3, pag 35

sensi interni, delle forme risultanti dalla percezione delle qualità sensibili; essa è afferrata dai sensi esterni prima d'essere condotta ai sensi interni. La seconda è appresa dai sensi interni senza essere prima appresa da quelli esterni. Si è anche chiarito che le intenzioni, pur non essendo delle qualità sensibili, non sono perciò delle nozioni generali perché non possiedono il carattere di universalità di queste ultime. È possibile inoltre assimilare le *intentiones* sia ai dati istintivi che la Provvidenza divina ha assegnato alle creature sia considerarle come il frutto dell'esperienza,

Dicemus igitur quod ipsa aestimatio fit multis modis. Unus ex illis est cautela proveniens in omne quod est a divina clementia, sicut dispositio infantis qui cum nascitur mox pendet ab uberibus, et sicut dispositio infantis qui, cum elevatur ad standum et vult cadere, statim currit ad adhaerendum alicui vel ad custodiendum se per aliquid; et cum oculus eius volunt purgare a lippitudine, ipse statim claudit antequam intelligat quid sibi accidat ex illo et quid debeat facere secundum illud, quasi hoc sit natura animae eius et non habeat hoc per electionem. Praeter hoc etiam animalia habent cautelas naturales¹³⁷.

La facoltà estimativa giudica attraverso un impulso che proviene dall'immaginazione, senza che questo giudizio sia verificato. È ciò che accade, ad esempio, all'uomo che prova repulsione verso il miele - argomenta Avicenna - in ragione della sua somiglianza con la bile. Questi giudizi non implicano discernimento razionale, ma risultano da un impulso. Fermo restando che si evidenzia un'indipendenza dell'attività intellettuale nei riguardi delle facoltà inferiori, e assunto che il giudizio intellettuale può accettare o rifiutare il giudizio di queste facoltà, la potenza estimativa è comunque in grado di supplire all'assenza dell'esercizio della potenza

¹³⁷ *Ibid.* IV, 3, p. 38

razionale. La potenza estimativa svolge dunque la sua funzione giudicativa non soltanto nell'animale, ma anche nell'uomo fin quando non esercita la sua attività intellettuale. Ovviamente - come si è sopra sottolineato - l'attività di giudizio esercitata dall'estimativa non è mai identica nell'uomo e nell'animale; in virtù della sua prossimità con l'intelletto, l'attività dell'estimativa si eleva nell'uomo al di sopra dell'estimativa animale.

La potenza estimativa, infine, non è in grado di trattenere le intenzioni che recepisce; queste ultime saranno piuttosto conservate dalla capacità rammemorativa di cui veniamo ora a occuparci.

§ 3 *Sulla memoria*

Veniamo dunque alla trattazione della memoria cui Blund dedica densi paragrafi in cui maggiormente indulge al proprio acume speculativo avvalendosi di una chiarezza espositiva che non sempre abbiamo rinvenuto nelle pagine che la precedono.

Sequitur de memoria. Unde primo videndum est quid sit memoria. Memoria est vis ordinata in posteriori parte concavitas cerebri recipiens impressiones ab estimatione et eas retinens. Et quia in memoria reponuntur ymages, voluntas convertens aciem animi ad memoriam invenit ibi ymages per quas intuetur res prius apprehensas: unde memoria est ad memorandum prius apprehensa¹³⁸.

La memoria è collocata nella cavità posteriore del cervello e ricopre, rispetto all'estimativa, la funzione assunta dall'*imaginatio* di fronte al senso comune. Come la

¹³⁸ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 262, p. 71

facoltà immaginativa trattiene e conserva le immagini presenti nel senso comune, così la memoria trattiene e conserva le intenzioni dell'estimativa. Nell'argomentazione speculativamente densa che Blund ci fornisce, fa tutto tranne che semplificare: tesse piuttosto un'elaborata discussione armonizzando in modo teoreticamente maturo teorie differenti sulla memoria, non di rado in conflitto tra loro.

Poiché le immagini restano nella memoria - come si legge nel passo sopra riportato - la volontà rivolge l'*acies animi* verso essa per esaminare quelle immagini attraverso le quali contempla le cose precedentemente apprese. Senonché Blund immediatamente insinua un'obiezione nel corpo del testo, conferendo al suo argomentare quella consueta 'vivacità' dialettica che conferisce spessore maggiore alle *solutiones* cui di volta in volta perviene.

Sed obicitur. Memoria recolit per ymaginem repositam in suo instrumento res quas prius intuebatur et recolit se prius eas inspexisse. Sed huiusmodi memorari non potest nisi ita sit quod ipsa apprehendat hoc ipsum prius: sed quicquid apprehendit per ymaginem apprehendit. Ergo in memoria est ymago prioritatis¹³⁹.

Il punto chiave sul quale converge l'attenzione di Blund è il seguente: poiché la memoria rivisita, mediante le immagini riposte nella sua facoltà, le cose precedentemente contemplate, in tal modo rivisita invero se stessa. La memoria ricorda dunque che, in precedenza, sono state esperite quelle cose le cui immagini sono ora conservate nella sua facoltà. Ma perché vi sia un ricordo di questo tipo bisogna tener fermo l'assunto per cui qualsiasi cosa si

¹³⁹ *Ibid.*, 263, p. 71

apprenda, la si apprende attraverso l'immagine. Così nella memoria vi sarà una *imago prioritatis*.

L'obiezione che Blund sta costruendo è alimentata da considerazioni ulteriori; tuttavia l'*obiectio* si fa ipotesi non più sostenibile e, in quanto tale, proposizione falsa. Si seguano da vicino i momenti del ragionamento blundiano: la nozione di *prioritas* non potrà essere appresa a meno che la cosa che questo nome significa non sia riconosciuta, e non può essere riconosciuta a meno che la memoria non la trattenga. Concediamo che l'*imago prioritatis* è nella memoria poiché essa ricorda di aver precedentemente percepito una determinata cosa; se infine assumiamo che niente imprime un'immagine nella memoria se non quando la stessa cosa presente si è in precedenza manifestata, una volta fu presente alla memoria la *prioritas* nella presenza di sé. Cosa - Blund ovviamente conclude - manifestamente falsa.

Ecco la *solutio* che scioglie l'obiezione palesando l'insostenibilità dell'ipotesi che pretendeva di legittimare l'effettiva presenza dell'*imago prioritatis* nella facoltà rammemorativa, conferendo uno spessore quasi 'materiale' alla *prioritas* che nella 'presenza di sé' si sarebbe in precedenza palesata alla memoria:

Dicendum est quod prioritas potest accipi a memoria, quoniam per memoriam recolimus quod prius vidimus res; et ymago prioritatis relinquatur in memoria a presentialitate, cum res presens imprimit memorie suam ymaginem, et illa ymago que tunc fuit presentie similitudo semper post illud tempus impressionis erit ymago prioritatis et preteritionis¹⁴⁰.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 269, p. 72

Di primo acchito sembra che nella *solutio* non vi sia se non una negazione parziale dell'obiezione precedentemente concepita; nel prosieguo della trattazione Blund chiarirà tuttavia la sua posizione che, personalmente, ritengo si faccia definitivamente chiara nella proposizione seguente:

intuetur memoria seipsam per effectum procedens ad suam causam: causata enim sunt suarum causarum vestigia¹⁴¹.

Il nostro autore conclude il paragrafo XX introducendo un tema estremamente delicato - la differenza che intercorre tra il *memorari* e il *reminisci* - per poi svilupparlo in maniera approfondita nel paragrafo successivo *Utrum sit reminisci oblivionis*.

Sciendum autem quod Aristoteles distinguit in fine libri *de Anima* inter memorari et reminisci dicens: 'Differt autem ab ipso memorari reminisci non solum secundum tempus, sed quoniam ipso memorari et homines et multorum aliorum animalium participant multa. Sed reminisci nullum animalium que cognoscuntur nisi homo. Causa autem est quia reminisci est ut syllogismus quidam, quod aliquis prius vidit aut audivit aut aliquid huiusmodi passus fuit.' Hinc habetur quod reminisci est universalium tantum, memorari est et universalium et singularium, et ideo Aristoteles in eodem libro *de Anima* dicit quod 'meditationes salvant memoriam in reminiscendo'¹⁴².

Blund sta qui chiaramente rivolgendosi alla distinzione che va tracciata tra il 'ricordare' e il 'richiamare alla memoria' e assume, quale referente ideale, Aristotele che nel suo *De anima* tracciò questa distinzione assumendo che la differenza non concerne solo il tempo ma anche il

¹⁴¹ *Ibid.*, 273, p. 74

¹⁴² *Ibid.*, 275, p. 74

fatto che sia gli uomini che gli animali sono in grado di ricordare laddove soltanto l'uomo può richiamare alla memoria.

Questa distinzione è segnata con precisione altrettanto eloquente in Avicenna,

Memoria autem est etiam in aliis animalibus. Sed recordatio quae est ingenium revocandi quod oblitum est, non invenitur, ut puto, nisi in solo homine. Conoscere etenim aliquid ibi fuisse quod postea deletum est, non est nisi virtutis rationalis; si autem fuerit alterius praeter rationalem, poterit esse aestimationis, sed quae decoratur rationalitate. Reliqua enim animalia si memorant, memorant tantum; si vero non memorant, memorare non desiderant nec cogitant inde; immo hoc desiderium et hic appetitus solius hominis est. Recordatio vero est relatio ad aliquid quod habuit esse in anima in preterito(...). Recordatio etenim est motus a rebus apprehensis exterioribus vel interioribus ad alias; similiter discere est motus a cognitis ad incognita ad hoc ut sciantur¹⁴³.

Il punto è che il richiamare alla memoria è come una sorta di sillogismo in quanto noi ragioniamo rispetto a qualcosa che è stato precedentemente visto o sentito. Si aggiunga che il richiamare alla memoria concerne soltanto gli universali mentre il ricordare ha a che fare sia con gli universali che con i singolari.

Si è già detto che soltanto l'uomo possiede la capacità di richiamare qualcosa alla memoria perché la *reminiscentia*, a differenza della semplice *recordatio*, è una sorta di 'inferenza'. L'essere umano è in grado di ricordare consapevolmente e secondo la volontà. Blund non approfondisce ulteriormente questo punto e sembra supporre che i suoi studenti conoscano il tipo di argomentazione che

¹⁴³ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, IV, 3, pp. 40-41

Aristotele conduce nel *De memoria et reminiscencia* piuttosto che nel *De anima*.

Giovanni procede quindi discutendo di cosa accade quando dimentichiamo, così introducendo il paragrafo *Utrum sit reminisci oblivionis* sopra citato:

Sequitur videre utrum quis possit reminisci oblivionis et memoria accipere oblivionem quod contingit per memoriam¹⁴⁴.

Blund ritiene che il richiamare alla memoria quanto è stato cancellato sia un atto di reminiscenza proprio di una mente razionale; spiega che la dimenticanza può essere intesa come ‘cancellazione dell’immagine’ per cui l’oblio sarà privazione delle immagini per mezzo delle quali la *recordatio* avviene. Se l’immagine manca, la memoria non può contemplare ciò che è stato dimenticato; è ovvio infatti che se si è totalmente dimenticato qualcosa, non sarà possibile per la memoria prendere in considerazione questo qualcosa. Per converso, se parte della memoria della cosa è mantenuta, anche se in modo imperfetto, almeno si potrà riflettere sul fatto che qualcosa è stato dimenticato e la memoria ricorderà di aver precedentemente conosciuto quella determinata cosa.

Può dirsi che lo stesso accade quando qualcuno conosce una proposizione attraverso un certo termine medio che è la ragione della conservazione delle immagini legate a questa proposizione, e questo termine medio - tramite il quale la proposizione è pienamente ricordata - è cancellato. Nondimeno l’immagine sarà mantenuta come un universale,

¹⁴⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 275, p. 74

per quanto l'immagine particolare del termine medio sia stata cancellata.

Dicendum est quod si aliqua res sit totaliter oblita, non potest memoria recolere se oblitam esse illius rei. Sed si memoria partem illius rei teneat, et eam non perfecte teneat, propter illum defectum recolat se oblitam fuisse illius rei, et per illam partem que retinetur a memoria, meminit memoria se prius scivisse illam. Ut si aliquis sciverit aliquam propositionem per aliquod medium quod fuerit ratio illius scientie potest retinere memoria ymagine illius propositionis, deleta ymagine representante medium illi propositioni appropriatum; retinebit tamen ymaginem medii in universalis, et erit deletio ymaginis ipsius specialis medii in particulari. Unde per ymaginem medii in universalis recolet memoria quod animus per aliquod medium habuit scientiam ipsius propositionis; sed propter defectum illius similitudinis medii particularis appropriati illi propositioni recolat memoria se oblitam fuisse per quod medium animus venit in scientiam propositionis¹⁴⁵.

Nella memoria risiedono immagini nella cui direzione si volge l'occhio dell'anima al fine di contemplare le cose di cui queste sono immagini. La memoria assurge in tal senso a stomaco della mente, a ventre dell'anima, a grembo segreto:

In memoria reponuntur ymaginationes ad quas voluntas convertens aciem animi intuetur res quarum sunt ille ymagine; unde memoria est quasi venter animi et sinus¹⁴⁶.

Una volta che si è definitivamente assunto che l'anima è 'luogo d'immagini', Blund procede argomentando intorno a una questione ulteriore; precisamente domanda se immagini contrarie possono abitare simultaneamente questo grembo segreto. Nella trasparente linearità logica che sempre guida il prodursi progressivo del suo ragionamento, Giovanni anzitutto si richiama a questo dato indubbio: gli

¹⁴⁵ *Ibid.*, 277, pp. 74-75

¹⁴⁶ *Ibid.*, 288, p. 77

effetti di cause contrarie sono contrari. Inoltre, nello stesso modo in cui non possono a un tempo essere nella medesima cosa il calore e la freddezza, egualmente gioia e tristezza non potranno trovarsi in un medesimo soggetto. Senonché, a una considerazione più attenta, si noterà che possono a un tempo essere riposte nella memoria immagini di due contrari perchè non già effetti immediati di contrari, ma effetti remoti.

Tuttavia si potrebbe obiettare - leggiamo nel testo - che, essendo tra loro contrari gli effetti immediati dei contrari, a quegli effetti seguiranno altri effetti immediati che pure saranno contrari, e così a seguire finché non si giunga alle immagini riposte nella memoria, pure contrarie tra loro. Cosa che non può ammettersi se è vero che affezioni opposte, o immagini delle stesse, non possono prodursi in un medesimo luogo.

In che modo risolvere l'*impasse* determinata dall'obiezione di cui sopra? Ancora una volta Blund indulge alla sua straordinaria capacità di penetrare, con l'arma tagliente di una logica ineccepibile, questioni che al lettore paiono forse infime, ma che all'economia generale del ragionamento prodotto sono assolutamente funzionali:

Dicendum est quod contrarietas est in eis que sunt activa et passiva ad invicem, ut in calido et in frigido; sed tantus potest fieri cursus in causatis causantibus alia ex se quod tam debilis esse erunt aliqua causata quod non possunt causare aliqua contraria, ut patens est in grosso exemplo. Ignis calefacit aerem sibi proximum, et ille aer calidus sibi proximum, et ita percurrit inmutatio caloris in aere quod in tantum est debilis esse ipse calor quod non potens est ex se generare calorem, sed tepiditatem; et tepiditas semper secundum distantiam a suo ortu diminuetur: unde in tantum potest debilitari quod ex se non generat similem inmutationem; quoniam illud

causatum quod est posterioris esse habet esse debilius et instabilius¹⁴⁷.

Dunque, con l'esempio eloquente del fuoco che riscalda l'aria a sé vicina - per poi procedere in un progressivo mutamento di segno negativo dell'intensità del calore, fino a che lo stesso calore non è più in grado di generare da sé altro calore se non di intensità infima - Blund introduce una distinzione ulteriore che servirà a legittimare la coesistenza, in un medesimo soggetto, della tristezza e della gioia: tale distinzione concerne il confine che va tracciato tra 'forma pensata' e 'affezione'.

Si immagini infatti un uomo che si rallegra; in tal caso la letizia è l'affezione di quell'animo. Tuttavia quello stesso uomo può a un tempo ricordarsi della tristezza provata in un momento precedente: quella tristezza è 'pensata', in lui non produce affezione alcuna e coesisterà con la gioia che il suo animo sta effettivamente provando.

Dicendum est quod affectio et forma cogitata non sunt contrarie; ut quando aliquis letatur, tunc est letitia eius animi affectio, et si in eodem tempore recolat tristitiam prius habitam est illa tristitia cogitata et eum non afficiens¹⁴⁸.

Nella memoria - lo ripetiamo - abitano le immagini e mediante tale facoltà si ha contemplazione di cose precedentemente apprese. Inoltre, come avviene che qualcuno ricordi di aver in precedenza appreso cose sensibili, così qualcuno può ricordare di aver appreso gli universali come i generi e le specie, i quali non sono sensibili ma solo intelligibili. La memoria apprende quindi

¹⁴⁷ *Ibid.*, 293, p. 78

¹⁴⁸ *Ibid.*, 294, p. 79

gli universali. Sia Agostino che Aristotele notano che gli animali hanno memoria dei loro nidi, ma questo significa forse che essi comprendono e ricordano il ‘nido’ come un universale?

Una ipotesi siffatta non può non generare perplessità perché soltanto l’intelletto e la ragione hanno a che fare con gli universali, e degli animali non potrà allora dirsi che contemplan gli universali attraverso la memoria. La memoria, negli uomini, è più forte e più sottile che nelle bestie perché l’intelletto umano è in grado di ricevere le forme universali¹⁴⁹. Blund chiarisce questo confine netto che separa l’uomo dall’animale con parole semplici e dense:

Dicendum est quod fortior et subtilior est memoria in homine quam in brutis animalibus propter intellectum, qui est in homine, qui accipit formas universales; et memoria potest postea easdem accipere, cum quelibet vis apprehensiva in homine sit vis illius anime que est rationalis. In homine enim illud efficit solum anima rationalis, que est et sensibilis, et etiam plus quam in brutis efficiat anima sensibilis. Bruta autem animalia carent intellectu, et ideo bruta animalia debilioris sunt memorie quam rationalia. Simile contingit in sensibus, quoniam odoratus fortior est in uno animali quam in alio, ut in cane quam in homine¹⁵⁰.

Nelle pagine dedicate alla facoltà rammemorativa è posto anche il quesito seguente: che cosa vogliamo significare quando nominiamo Dio? Può sembrare che una domanda di questo tipo interrompa la sequenziale linearità delle questioni sollevate conformemente alla natura della memoria e ai suoi caratteri, ma la domanda è invero posta al fine di rinvenire una peculiarità ulteriore concernente le immagini riposte nel prezioso ventre della memoria.

¹⁴⁹ Cfr. D. BLOCH, *Aristotle on memory and recollection: text, translation, interpretation and reception in western scholasticism*, Koninklijke Brill NV, 2007

¹⁵⁰ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 295, pp. 79-80

Il nostro autore chiede dunque in che modo Dio, che è la prima Causa di tutte le cose, venga dall'anima appreso nell'intelletto e nella memoria. Tale apprensione certamente non avverrà per il tramite dell'immagine in quanto finito ed infinito sono dissimili: ogni immagine rinvenibile nella memoria è finita laddove la Prima Causa di tutte le cose è infinita, quindi la Prima Causa non può avere alcuna immagine di sé che rappresenti se stessa, e né l'intelletto né la memoria in sé serberanno un'immagine di Dio.

Si aggiunga che ciò che è intelligibile è tale secondo la materia o secondo la forma; ma Dio non ha né materia né forma per cui la Prima Causa di tutte le cose sfuggirà ad ogni tipo di comprensione 'ragionata'. Tuttavia niente significhiamo se non ciò che comprendiamo, donde il quesito che legittimamente Blund pone quando chiede che cosa propriamente significhiamo con il nome 'Dio'.

La soluzione proposta per sciogliere l'*impasse* derivante dall'impossibilità costitutiva, per l'uomo, di 'dire' adeguatamente Dio, quindi di rappresentarselo, non è retta dalla consueta logica con cui Blund approccia le questioni sollevate. Nondimeno sarebbe assurdo pretendere una soluzione logica al problema, e anche qualora Blund avesse ardito a proporla, il lettore non avrebbe potuto non rimanerne perplesso. Non c'è parola massimamente performativa capace di dire Dio, non c'è immagine che possa costringerlo dentro i propri confini.

Di qui l'impostazione - direi quasi più 'letteraria' che 'filosofica' - della *solutio*, in cui è spiegato che la Prima Causa è contemplata attraverso le cose apprese dall'esterno

(delle quali vi sono immagini nella memoria) che sono gli effetti di Essa. Le creature sono infatti segni e vestigia del Creatore. L'anima dunque, comprendendo le creature, perviene alla conoscenza del Creatore, proprio come attraverso la conoscenza del buono l'anima giunge a conoscere il Sommo Bene.

Dicendum est quod primam causam non intuetur anime acies tantum per ymages intus habitas, sed per res apprehensas extra que sunt effectus cause prime: creature enim sunt signa et vestigia creatoris. Sic ergo anima intelligendo creaturam venit in intelligentiam creatoris, et per cognitionem boni quod hic est venimus in cognitionem summi boni, et per cognitionem vite que apud nos est, et gaudii quod hic est, venimus in intelligentiam vere vite¹⁵¹.

§ 4 *L'anima e la realtà corporea*

Giunti a questo punto della presente trattazione è d'uopo interrogarsi sulla portata effettiva delle questioni che inevitabilmente si sollevano una volta che la teoria dei sensi interni, e della percezione in generale, ha trovato collocazione sicura nella processualità conoscitiva che si sta descrivendo. Infatti, nonostante l'accurata impostazione 'scientifica' dell'opera di Blund, resta aperta una domanda che, per la sua impossibilità a essere evasa in maniera definitiva, ha scosso non pochi intelletti prima del nostro autore. In che modo l'anima conosce la realtà esterna?

Il problema essenziale, declinato in vario modo, resta quello di capire come si fa a passare da una rappresentazione materiale a una rappresentazione mentale, ovvero a un 'qualcosa' che è l'anima incorporea a figurarsi. È noto che secondo la teoria platonica della conoscenza c'è

¹⁵¹ *Ibid.*, 286, p. 77

una differenza qualitativa tra materia e forma; gli oggetti esterni posseggono una forma immateriale che può essere in qualche modo estratta dalla materia mediante un processo percettivo. Le forme ‘incastrate’ nel mondo materiale non sono percepite dai sensi, ma dall’anima razionale. A tale dicotomia di materia e forma, che abita la realtà sensibile, corrisponde una dicotomia intrinseca al percipiente: la materia è percepita attraverso il corpo, la forma attraverso l’anima. Non a caso Aristotele aveva descritto l’anima come «luogo delle forme»¹⁵². Questa dicotomia strutturale fu comunemente riconosciuta dai filosofi medievali, e con essa si dovette far fronte al cruciale problema di spiegare di che natura fossero le forme astratte dal mondo esterno; le specie rinvenibili nella mente per il tramite dei sensi interni sembravano offrire al quesito una soluzione immediata. Tuttavia, come Avicenna aveva già sottolineato¹⁵³, i sensi interni non potevano che realizzare un’astrazione parziale, incapace di prescindere *tout court* dagli accidenti materiali.

La risposta neoplatonica al problema di stabilire in che modo la mente astrae gli universali dai sensibili è, per converso, semplice, se non sorprendente¹⁵⁴: i concetti sono già presenti, in maniera innata, nella mente. Agostino, nelle *Confessiones*, si esprime con chiarezza esemplare al riguardo,

At vero, cum audio tria genera esse quaestionum: an sit, quid sit, quale sit, sonorum quidem, quibus haec verba confecta sunt, imagines teneo et eos per auras cum strepitu transisse ac iam non

¹⁵² Cfr. ARISTOTELE, *De anima*, 3.4.429a

¹⁵³ Cfr. *Supra*

¹⁵⁴ SIMON KEMP, *Medieval Psychology*, op. cit., p. 62

esse scio. Res vero ipsas, quae illis significantur sonis, neque ullo sensu corporis attingi neque uspiam vidi praeter animum meum et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas; quae unde ad me intraverint dicant, si possunt. Nam percurro ianuas omnes carnis meae nec invenio, qua earum ingressae sint. Quippe oculi dicunt: "Si coloratae sunt, nos eas nuntiavimus"; aures dicunt: "Si sonuerunt, a nobis indicatae sunt"; nares dicunt: "Si oluerunt, per nos transierunt", dicit etiam sensus gustandi: "Si sapor non est, nihil me interroges"; tactus dicit: "Si corpulentum non est, non contrectavi; si non contrectavi, non indicavi". Unde et qua haec intraverunt in memoriam meam? Nescio quomodo; nam cum ea didici, non credidi alieno cordi, sed in meo recognovi et vera esse approbavi et commendavi ei tamquam reponens, unde proferrem, cum vellem. Ibi ergo erant et antequam ea didicissem, sed in memoria non erant. Ubi ergo aut quare, cum dicerentur, agnovi et dixi: "Ita est, verum est", nisi quia iam erant in memoria, sed tam remota et retrusa quasi in cavis abditioribus, ut, nisi admonente aliquo eruerentur, ea fortasse cogitare non possem?¹⁵⁵

Per tornare alla soluzione fornita da quei pensatori medievali che hanno potuto attingere a piene mani dall'inedito vocabolario concettuale offerto dalla filosofia peripatetica e araba, possiamo concludere che la questione madre di come la nostra anima arrivi a conoscere il risultato delle operazioni sensitive sembra in parte risolta, o almeno è questa l'illusione che il lettore riceve a contatto con i testi che, per l'adozione di una raffinatissima impalcatura speculativa, suggeriscono una soluzione - forse più retorica che reale - e che temporaneamente appaga il desiderio di una risposta.

Se le immagini sensibili fossero puramente immateriali, potremmo concepire che si trovino nella sola anima; basterebbe quindi che si ripiegasse sopra se stessa per percepirle. Ma le immagini sensibili non sono soltanto nell'anima; essa può ripiegarsi su di sé quanto vuole ma

¹⁵⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Confessiones*, Opera omnia, PL 32, 10.10.17; per l'edizione critica si veda CCSL 25.1, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981

resterebbe nella impossibilità di ritrovarvele. Non le resta dunque che un solo mezzo, ovvero ripiegarsi su di sé e a un tempo sul corpo che informa: vedendo le immagini, delle quali ogni giorno viene riscontrata l'esattezza dalle facoltà dei sensi, indirettamente conoscerà gli oggetti materiali che rappresentano e potrà ragionare su queste immagini, come sugli oggetti stessi.

Lo statuto dell'anima emerge dunque sullo sfondo di una trama crescente di relazioni esemplari, e culmina nel profilo di un'entità liminare e ambivalente, situata al confine tra mondo intelligibile e mondo sensibile.

Declinando l'anima come *forma* e non come *substantia* per sé sussistente - secondo quella funzionale distinzione che si è tracciata al principio della presente ricerca - essa non consisterà più in una misteriosa trascendenza attiva e causale, ma in un primato di ordine logico e finale. Nell'accezione 'relazionale' di *forma*, l'anima non eccede le possibilità della materia, ma le realizza in conformità di uno scopo, adattando l'organo alla funzione¹⁵⁶. Sulla scorta di Aristotele, l'anima come *forma* smette di essere entità attiva e causale, titolare di funzioni proprie ed esclusive, ma può esserne classificata la natura tra le proprietà del corpo, identificandola con l'insieme delle sue capacità¹⁵⁷.

Sulla base di quanto si è argomentato, risulterà ormai chiaro al lettore che la scelta di Blund - come anche di molti altri autori a lui contemporanei e successivi - di non

¹⁵⁶ Cfr. MASSIMILIANO LENZI, *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, op. cit., p. 221

¹⁵⁷ Cfr. R. SORABJI, *Body and Soul in Aristotle*, in «Philosophy», 49 (1974), pp. 63-89, p. 65

respingere la prospettiva aristotelica, ma di adattarla creativamente alle esigenze teoriche della latinità, elaborando una nozione di ‘anima’ capace sia di rientrare nell’enunciato di definizione peripatetico (l’anima come ‘perfezione’ e ‘forma’), sia di oltrepassarne le implicazioni ilemorfiche tenendo ben fermo lo statuto di ‘sostanza’ separata e sussistente, ha permesso il delinearsi di una possibile soluzione alla difficile questione di come l’anima, incorporea, pervenga alla conoscenza del corporeo. Si potrebbe obiettare che si tratta invero di una soluzione logico-linguistica e concettuale, ma non si dimentichi che si ha a che fare con un’entità - l’anima - la cui esistenza è definita, in ultima analisi, a partire da un postulato schiettamente teologico; non c’è, ovviamente, percorso ‘sperimentale’, e nemmeno potrebbe esservi quando oggetto di speculazione è un ente assolutamente spirituale. Possiamo allora concludere che la soluzione è raggiunta, nella misura in cui una tale soluzione sia davvero perseguibile.

L’anima - si è detto - non potendo essere il principio immediato delle sue operazioni, è necessario che agisca mediante gli accidenti; questi accidenti sono le sue facoltà che non si identificano ma si subordinano all’essenza. Tommaso d’Aquino avrebbe successivamente così espresso il concetto,

Unde potentiae animae non sunt ipsa essentia animae, sed proprietates eius¹⁵⁸.

¹⁵⁸ THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, in «Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita», XXIV/1, ed. B. C. Bazan, Roma-Paris, 1996, p. 110

L'anima possiede un grado di realtà che la situa al confine delle sostanze separate e delle forme immanenti, simultaneamente partecipa di prerogative che competono all'uno e all'altro genere, quindi 'forma' e 'sostanza'. Non che questa ambivalenza si fondi su un'effettiva articolazione della sua natura, quasi che ontologicamente possa declinarsi ora in un modo, ora nell'altro; è piuttosto il suo stesso grado di 'imperfezione' che, a un certo punto, le impone una destinazione fisica.

Quasi si trattasse di una spiritualità 'debole', l'anima per realizzarsi non può prescindere da un corpo a cui appartenere e in cui maturare una conoscenza non innata della verità,

Anima autem humana iuvatur corpore ad acquirendum principia illa consentiendi et intelligendi; deinde cum adquisierit, redibit ad seipsam¹⁵⁹.

E Blund, dietro l'indicazione avicenniana:

Dicendum est quod cum anima habeat esse in corpore ut in eo adquirat suam perfectionem per adeptionem virtutum et scientiarum semper convertit suas intentiones ad ymages repositas in corpore que assimilantur rebus extra, ut per intuitionem earum ratione mediante sibi adquirat scientias et virtutes. Nec oportet quod anima sit ibidem sita ubi illa est ymago quam ipsa intuetur, sicut si videam parietem, propter hoc non sum in pariete¹⁶⁰.

¹⁵⁹ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, V, 3, op. cit., pp. 18-19

¹⁶⁰ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 304, p. 82

CAPITOLO TERZO

§ 1. *Incorporeità, immortalità e semplicità dell'anima razionale*

Le questioni concernenti l'anima razionale, che si aprono con il capitolo XXII del *Tractatus*, ci introducono al cuore dell'opera blundiana in quanto gettano una sonda audace in un terreno prima esplorato dagli autori latini (fatta eccezione per Gundisalvi) con il solo supporto della fede, senza che la logica interferisse con il mistero. Avvalendosi delle preziose suggestioni che gli vengono dal passato, Blund tesse un'argomentazione sempre lineare e limpida, quasi 'geometricamente' dedotta, senza però che la sintesi mirabilmente perseguita oscuri la densità concettuale e ontologica dei problemi sollevati.

Ritengo utile, per completezza espositiva, procedere attraverso un commento analitico dei passi più significativi per rinvenirne poi i nodi problematici più interessanti nonché i legami tangibili con le fonti di cui Blund si serve.

Il primo quesito - se l'anima razionale è corporea oppure incorporea - è immediatamente risolto attraverso una semplice constatazione logica: dell'anima razionale sono propri il ragionamento e la comprensione; se l'anima razionale fosse un corpo, dal corpo verrebbero a noi il ragionare e il comprendere. Conformemente a tale assunzione ogni corpo ragionerebbe e comprenderebbe e

l'insostenibilità di una tale ipotesi è immediatamente nota.

La conclusione non potrà essere che la seguente:

Ergo quod ratiocinamur et intelligimus non debetur nature corporis ergo debetur alii, quicquid sit, est anima rationalis; ergo anima rationalis non est corpus, nec natura corporis.¹⁶¹

La dimostrazione non è tuttavia conclusa e la nuova obiezione introdotta contiene un implicito riferimento al *De quantitate animae* di Agostino; si suppone infatti che l'anima sia corporea con questo ragionamento:

Quod ipsa sit corpus sic ostenditur. Contingit hominem apprehendere spatia terrarum que ipse prius videbat et de illis cogitare. Sed non posset aliquis ita intueri nisi per ymagines in memoria repositas, cum illa que ipse intuetur memorando sint ab eo remota et absentia; ut aliquis iacens in lecto et cogitans metitur terre quantitatem per spatium et radium firmamenti et spatium signorum; sed non contingit metiri nisi per dimensionem. Ergo oportet ipse ymagines rerum extra per mutationem quarum anima metitur ymaginata habeant aliquam dimensionem, ut si mensuraret in longum, est ibi porrectio; si in latum, est ibi in duas partes distentio. Sed ille ymagines sunt in anima ut in subiecto; ergo cum ille ymagines dimensiones habeant in longum et in latum et in spissum, et ipsa anima easdem habeat dimensiones; et anima est substantia et habens secundum hoc triplicem dimensionem; ergo anima est corpus¹⁶².

Agostino, attraverso Evodio, aveva nella sua opera posto un quesito affine:

(...) quo rursum pacto tantorum spatiorum imagines innumerabiles nulla sua et longitudine et latitudine et altitudine capere possit¹⁶³.

¹⁶¹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 296, p.80

¹⁶² *Ibid.*, 300, p.80

¹⁶³ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De quantitate animae*, CSEL 89, 131-231, ed. W. Hörmann, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna 1986, p. 142

Si sta suggerendo il problema del rapporto tra due entità appartenenti a due ordini diversi di realtà: se l'anima è corporea come può contenere immagini di corpi estesi?

Tornando al *Tractatus*, se si ammette che l'anima ha una triplice dimensione, così scongiurando il problema del rapporto tra due differenti ordini di realtà, allora - argomenta Blund - essendo anche l'anima corpo, verrebbero a esservi a un tempo due corpi in un medesimo luogo.

Malgrado la difficoltà iniziale, la *solutio* è presto raggiunta nei termini seguenti:

Dicimus quod anima est substantia incorporea. Et ad primam obiectionem, dicendum est quod quando anima metitur spatia terrarum vel spatia firmamenti per ymagines eorum ad quas ipsa se convertit, tunc sunt ipse ymagines reposite in cellula memoriali, que corporea est, et non in ipsa anima. Sole enim ymagines intelligibiles reponuntur in anima¹⁶⁴.

Anche Agostino rimase colpito dalla circostanza per cui l'anima è in grado di contenere nella memoria le grandi estensioni del cielo, della terra e del mare; ma l'iniziale perplessità veniva presto risolta da una constatazione comparativa: se persino nei sensi, ai quali è stato concesso di percepire soltanto cose corporee, la grandezza dell'organo corporeo non ha alcuna importanza rispetto alla forza del sentire, si deve forse temere che l'anima umana, il cui sguardo più eccellente è la ragione stessa, sia un nulla soltanto perché priva di ogni grandezza che occupi uno spazio?

Non che la soluzione agostiniana pecchi di incompletezza rispetto a quella fornitaci da Blund; è

¹⁶⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 303, p.82

l'approccio al problema che vede, da ambo le parti, la tacita assunzione di premesse assolutamente differenti. In Agostino la memoria possiede la straordinaria capacità di dilatarsi dal passato al presente, dal ricordo delle cose a quello delle idee; egli estende la memoria al di là dei limiti stessi della psicologia, fino al metafisico, con ciò legittimando la possibilità da parte dell'anima, priva di grandezza, di contenere in sé grandezze incommensurabili.

La soluzione suggerita da Blund risente invece di un clima culturale assolutamente nuovo, nel quale è indifferibile un confronto serrato con Aristotele e i molti contributi arabi in fatto di questioni schiettamente psicologiche. Non può più esservi tensione metafisica nel momento in cui supposte spiegazioni mediche prendono il posto delle ipotesi metafisiche. E non a caso con Blund la memoria non è più sublimata, esclusivamente, in una dimensione spirituale, ma è *cellula memoriali* che, perché corporea, risolve il problema del rapporto tra due differenti ordini di realtà facendosi *medium* che consente all'anima, priva di grandezza, di contenere immagini che misuriamo secondo le tre dimensioni.

Interessante è questa riflessione ulteriore, anch'essa di ascendenza agostiniana¹⁶⁵:

Nec oportet quod anima sit ibidem sita ubi illa sita est ymago quam ipsa intuetur, sicut si videam parietem, propter hoc non sum in pariete. Unde quamvis anima sentiat in extremitate corporis stimulum pungentem, propter hoc non est anima ibidem existens secundum essentiam in extremitate illius corporis¹⁶⁶.

¹⁶⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De quantitate animae*, op. cit., p. 181: «cur anima, si non tanti spatii magnitudinem habet quanti corpus est, ubique illius sentit cum tingitur?»

¹⁶⁶ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 304, p.82

L'anima può infatti intuire le passioni del corpo sebbene essa stessa non sia presente dove quelle affezioni si verificano: essa si rivolge ai mutamenti formati nel corpo e li intuisce rivolgendosi alle rappresentazioni del centro (ovvero alle immagini prodotte dai sensi interni). Inoltre, per quanto l'animazione avvenga attraverso tutto il corpo, non è necessario che l'anima vi si distenda interamente. Perché sia meglio intelligibile tale concetto Blund suggerisce al lettore una immagine significativa: ci si figuri come centro di un cerchio il fuoco; esso illuminerebbe l'intero cerchio e l'illuminazione, procedendo da esso, si distenderebbe anche se il centro manca della quantità e non è disteso. Similmente, dall'anima proviene l'illuminazione in tutto il corpo distendendosi, e tuttavia l'anima manca di estensione,

Sicut si centrum circuli esset igneum, ipsum illuminaret totum circulum, et illuminatio procedens ab ipso distenderetur per totum; et tamen ipsum centrum simplex est carens quantitate et non distensum. Similiter ab anima est vegetatio in totum corpus procedens et distensa per totum, non tamen ipsa anima distensionem habet. Sol autem totum mundum illuminat, non tamen est secundum sui essentiam ubique presens ubi est eius illuminatio¹⁶⁷.

Dopo una lunga serie di obiezioni, di volta in volta risolte con un serrato procedere argomentativo, Blund può concludere che nessuna anima è corporea e, in quanto tale, non ha sito.

Che l'anima non ha sito lo si può anche dedurre - come ha suggerito Avicenna - dal fatto che gli intelligibili che in essa prendono luogo nemmeno occupano una

¹⁶⁷ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 309, pp. 83-84

posizione determinata. Se così non fosse, nell'intelligenza gli intelligibili avrebbero una misura determinata, il che è assurdo. Donde l'anima, in cui prendono luogo gli intelligibili, non può occupare fisicamente la materia,

Id de quo nulla est dubitatio hoc est: quod in homine est aliqua substantia quae apprehendit intelligibilia recipiendo. Dicemus ergo quod substantia quae est subiectum intelligibilium non est corpus, nec habens esse propter corpus ullo modo eo quod est virtus in eo aut forma eius¹⁶⁸.

Il capitolo XXIII introduce il lettore a un tema altrettanto complesso: Blund s'interroga sulla mortalità o immortalità dell'anima e tesse - con l'accuratezza concettuale che gli è propria - una lunga dimostrazione internamente scandita da suggestioni che gli vengono dal passato e che s'intende ora isolare e considerare con attenzione.

All'inizio, in maniera forse un po' rapsodica, Blund sistema, quasi in forma di elenco, una serie di considerazioni piuttosto semplici che dovrebbero condurci alla necessaria conclusione dell'immortalità dell'anima: l'anima, in quanto anima, dà vita a se stessa e come tale non può non vivere e sarà dunque immortale,

Cum ergo anima, in quantum ipsa est anima, seipsa vivat, anima non potest non vivere. Ergo anima necessario vivit; ergo anima est immortalis¹⁶⁹.

Segue la riflessione in base alla quale ciò che si corrompe, si corrompe attraverso il suo contrario. L'anima

¹⁶⁸ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, V, 2, pp. 81- 82

¹⁶⁹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 317, p.86

non possiede un contrario né si compone di elementi contrari; come tale sarà incorruttibile e immortale,

Quicquid corrumpitur, corrumpitur per eius contrarium. Ergo cum anima contrarium non habeat, nec componatur ex contrariis, anima corrumpi non potest; ergo anima est incorruptibilis; ergo anima est immortalis¹⁷⁰.

La constatazione successiva consegue in modo implicito a quanto è stato già dimostrato nel paragrafo precedente (l'anima è sostanza incorporea). Com'è noto, la morte non è che separazione dell'anima dal corpo; ma l'anima non è corpo e in essa non può verificarsi separazione di sorta, quindi non può morire,

Ut habetur fere ab omnibus auctoribus de morte loquentibus, mors nihil aliud est quam separatio anime a corpore. Sed anima non est corpus, nec animam habet; ergo in ipsa non potest fieri separatio anime a corpore; ergo ipsa mori non potest¹⁷¹.

Questo rapido elenco di brevi dimostrazioni immediatamente note all'intelletto si conclude con il sillogismo seguente: ciò che è possibile che muoia l'anima può abbandonarlo, l'anima non può separarsi dall'anima, non è quindi possibile che l'anima muoia,

Hec propositio est per se nota: Omne illud quod possibile est mori anima deserere potest. Sed anima animam deserere non potest. Ergo animam non est possibile mori. Syllogismus est in secunda figura. Ergo anima est immortalis¹⁷².

Al termine di questo rapido elenco di dimostrazioni subito evidenti, Blund solleva un'obiezione: come apprendiamo da Aristotele e da altri autori, l'anima è creata

¹⁷⁰ *Ibid.*, 318, p.86

¹⁷¹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 319, p.86

¹⁷² *Ibid.*, 321, p.87

imperfetta e acquisisce la perfezione mediante scienza e virtù. La conoscenza della pura verità, senza la quale non vi è virtù, costituisce la perfezione somma dell'anima. Ma verità e falsità sono opposte, donde l'intuizione della falsità comporterà l'imperfezione dell'anima; dall'imperfezione segue il non-essere e sarà possibile che l'anima non sia, e che dunque muoia.

La *solutio* smonta tuttavia tale solida obiezione attraverso la constatazione semplice per cui l'anima possiede un duplice aspetto: l'uno proviene dalla sua prima perfezione, ovvero dalla prima creazione ed è immortale, e di questo suo aspetto non può essere privata; dell'altro aspetto - che a essa proviene dall'acquisizione delle scienze e delle virtù - potrà invece essere privata nella misura in cui respinga la pura verità. Non per questo dovrà però dirsi mortale, ma semplicemente mutevole,

Ad hoc dicendum quod anima duplex habet esse; unum a sua prima perfectione, scilicet a prima creatione, et illud est immortale et eo privari non potest; secundum eius esse est ab acquisitione scientiarum et virtutum, et hoc esse potest ipsa privari, ut si ipsa puram veritatem respuat et falsitatis viam intendat; sed propter hoc esse non debet ipsa dici mortalis, immo commutabilis et passibilis¹⁷³.

L'ultima obiezione sollevata da Blund contro la tesi dell'immortalità dell'anima - obiezione, si rammenti, sempre concepita in funzione puramente dialettica - è forse la più interessante. Abilmente costruita secondo una precisa scansione logica e concettuale comporta, perché ne sia

¹⁷³ *Ibid*, 324, p.88

garantita l'intima coerenza, la tacita assunzione di alcune premesse teoretiche di ascendenza avicenniana.

Nella costituzione dell'uomo è oramai noto che intervengono due elementi, il corpo e l'anima. Così come con la decomposizione del corpo si ha il ritorno dello stesso ai suoi primi elementi, egualmente accade che l'anima ritorni al suo principio che è nella Divina Provvidenza. Ma una volta avvenuto un ritorno di questo tipo l'anima non potrà più dirsi 'in atto', così come dopo il ritorno del corpo ai suoi primi elementi, tale corpo non sarà più 'umano'. Donde seguirà che l'anima *sarà stata* prima di quel ritorno, *non sarà più* dopo che esso è avvenuto.

La difficoltà è presto risolta se si pone mente alla assoluta eterogeneità sussistente tra anima e corpo nel modo in cui la insegna Avicenna. È quindi necessaria una digressione prima di illustrare la *solutio* blundiana e renderne chiara la dinamica interna. In tale digressione s'intende isolare e commentare alcuni passi chiave tratti dal *Liber de anima* del filosofo arabo, pagine che nella traduzione latina Blund ebbe ben presenti, con esse intrattenendo un ininterrotto confronto ideale.

Avicenna scrive che se vi fosse dipendenza reciproca tra anima e corpo, il rapporto tra i due sarebbe o un rapporto di coesistenza simultanea, o un rapporto di posteriorità, o un rapporto di priorità. Subito va esclusa la prima ipotesi perché se il corpo e l'anima coesistessero, questa loro coesistenza sarebbe essenziale e con ciò non uno dei due elementi potrebbe dirsi 'sostanza',

Si autem anima sic pendet ex corpore sicut ex eo cum quo habet simul esse, et hoc fuerit ei essenziale, non accidentale, tunc uniuscuiusque eorum essentia relativa est ad alterum, et sic nec corpus nec anima est substantia¹⁷⁴.

Nemmeno si può supporre che il corpo sia anteriore all'anima perché in tal caso si ammetterebbe l'assurda ipotesi che il corpo sia in qualche modo causa dell'esistenza dell'anima. Ma il corpo non è causa efficiente dell'anima perché il corpo non realizza nulla e non svolge alcuna azione se non per il tramite delle sue potenze. D'altronde le potenze corporee sono sempre accidentali e materiali ed è impossibile che degli accidenti e delle forme materiali conferiscano l'essere a una sostanza spirituale qual è l'anima. Nemmeno il corpo può dirsi causa recettiva dell'anima in quanto l'anima, essendo spirituale, non è forma impressa nella materia.

Si autem anima sic pendet ex corpore veluti eo posterius, tunc corpus causa est esse animae. Causae autem quatuor sunt: corpus ergo aut erit causa efficiens animae et dans ei esse, aut erit causa receptibilis eius ad modum compositionis sicut elementa recipiunt corpora, aut ad modum simplicitatis ut aes imaginis, aut erit causa formalis, aut causa perfectiva. Impossibile est autem ut corpus sit causa efficiens: corpus enim ex hoc quod est corpus non agit aliquid; non enim facit nisi per virtutem: si enim ageret per seipsum et non per virtutes suas, tunc omne corpus ageret illam actionem; deinde omnes virtutes corporales aut sunt accidentes aut sunt formae materiales; impossibile est autem ut accidentia et formae existentes in materiis tribuant esse substantiae existentis per se non in materia, et esse substantiae absolutae. Impossibile est etiam corpus esse causam recipientem: iam enim probavimus et ostendimus quod anima non est impressa in corpore aliquo modo; ergo corpus non est formatum forma animae rationalis, nec ad modum compositionis, nec ad modum simplicitatis ad hoc ut aliqua pars corporis componatur et complexionetur aliqua compositione vel aliqua complexione in qua imprimatur anima. Impossibile est etiam corpus esse causam formalem animae aut perfectivam: melius est enim hoc esse e converso. Ergo non pendet anima ex corpore ut causatum a

¹⁷⁴ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, V, 4, p. 114

sua causa essentiali, quamvis complexio et corpus causae sint animae accidentales¹⁷⁵.

Quest'ultima specificazione - *quamvis complexio et corpus causae sint animae accidentales* - non è casuale e nei rigi immediatamente successivi è spiegato da Avicenna che quando è creata una materia del corpo che sia degna di farsi strumento dell'anima, allora le cause separate creano l'anima.

In particolare Blund riprende, quasi *litteraliter*, quest'ultimo insegnamento così esprimendosi:

Creando autem animam Deus eam infundit corpori organico potentialiter viventi. Si autem non sit in eo organum cum aptitudine vitam recipiendi non infundit ei animam¹⁷⁶.

Per tornare ad Avicenna, l'unica ipotesi verosimile potrebbe essere quella che suppone l'anteriorità dell'anima rispetto al corpo; tuttavia anche questa ipotesi va lasciata cadere per le seguenti motivazioni: se la priorità dell'anima rispetto al corpo fosse temporale, sarebbe impossibile che l'essere dell'anima dipenda dal corpo. Se la priorità fosse nell'essere e non nel tempo, all'anima risulterebbe legato l'essere di ciò che è posteriore; in tal modo accadrebbe che ciò che è dopo verrebbe distrutto soltanto se quanto lo precede ne determina la dissoluzione. Allora il corpo è distrutto se anche l'anima cessa di esistere. Donde nella sostanza dell'anima dovrebbe trovar posto una causa distruttiva perché anche il corpo si dissolva, non potendo

¹⁷⁵ *Ibid.*, V, 4, p. 115

¹⁷⁶ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 364, p.100

quest'ultimo conoscere dissoluzione per cause che gli sono proprie,

Sed haec prioritas, si fuerit temporalis, impossibile est ut esse animae pendeat ex corpore, postquam prius est eo in tempore. Si eius prioritas fuerit in esse non in tempore, qui modus prioritatis est ut, cum essentia prioris fuerit, comitetur eam esse id quod est posterius; et tunc hoc prius non habet esse cum ponitur destrui id quod est posterius, non ut, quia posterius posuimus destructum, ideo oporteat destrui id quod est prius, sed ob hoc posterius non potest destrui, nisi quia prius accidit priori aliquid in natura sua quod destruxit illud, et tunc posterius destruitur; ergo ex positione destructionis posterioris non provenit destructio prioris, sed positio destructionis ipsius prioris ponit posterius destrui postquam accidit priori destrui in se. Et quandoquidem ita est, oportet ut causa destructiva contingat in substantia animae propter quam destruat corpus, et ut corpus nullo modo destruat propter causam quae est eius propria¹⁷⁷.

Ma è inammissibile che il corpo si dissolva per cause che non gli sono proprie; la dissoluzione del corpo è già inscritta nella sua propria composizione,

Sed corpus destruitur ex causis quae sunt eius propriae ex permutatione complexionis et compositionis¹⁷⁸.

Questo è uno dei motivi per cui Blund, nella *solutio* che a breve riporto, ribadisce che il corpo, a differenza dell'anima, dissolvendosi torna ai suoi propri elementi.

Con ciò si è definitivamente riconosciuta inammissibile l'ipotesi che l'anima sia in un rapporto di anteriorità, quanto al suo essere, rispetto al corpo. Resta dunque da concludere che non vi è alcuna forma di dipendenza reciproca tra anima e corpo; l'essere dell'anima dipende da altri principi che non mutano né si distruggono.

¹⁷⁷ AVICENNA, *Liber de anima seu Sextus de naturalibus*, V, 4, p. 119

¹⁷⁸ *Ibidem*

Compresa ancora una volta l'essenziale eterogeneità tra anima e corpo, con Blund sarà da intendersi in modo diverso anche il loro ritorno al principio: il corpo torna ai suoi primi elementi in quanto essi fanno parte della sua costituzione, e in tale ritorno s'inscriverà la dissoluzione del corpo. Così non è per quel che concerne l'anima perché né la divina essenza né la divina provvidenza sono parte essenziale dell'anima (se così fosse l'anima sarebbe assolutamente immutabile e incapace di meritarsi qualcosa). Il ritorno a Dio dell'anima passa attraverso l'intuizione della divina essenza e la conoscenza della stessa; è un ritorno che semanticamente esclude la dissoluzione. L'anima torna al Principio che l'ha generata purchè sia degna di questo *reditus* eccezionale,

Dicendum est quod non contingit reversionem humane nature quoad animam sicut quoad corpus. Revertitur enim corpus humanum in elementa prima, quia prima elementa conveniunt in eius constitutione et salvatur virtus eorum in ipso et materia eorum. Sed ita non est de anima, quia neque divina essentia neque divina providentia est pars anime; quia tunc esset anima omnino incommutabilis et nullo modo demereri posset. Contingit autem fieri reversionem ad Deum per intuitionem divine essentie et eius cognitionem; ab ipso enim processit ipsa anima et ad ipsum est reditura, nisi per eius contemptum fuerit impedita¹⁷⁹.

Blund prosegue nella sua trattazione interrogandosi circa la natura semplice o complessa dell'anima. Alla *solutio* giunge rapidamente concludendo che, essendo la prima causa semplicissima, quanto da essa immediatamente proviene pure avrà un essere semplice,

¹⁷⁹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 328, p.89

Prima autem causa simplicissima est; unde ea que immediate exeunt ab ea simplex habent esse: unde anima et intelligentie simplex habent esse¹⁸⁰.

L'anima umana è semplice; non essendo composta di materia e forma non rinveniamo in essa, a un tempo, l'atto di esistere e la possibilità di non essere. Non bisogna però ammettere che tutto ciò che è stato generato perirà un giorno? Ma questo è il caso di tutto ciò che è generato a partire da un principio materiale e non da un principio formale. Inoltre, poiché l'anima non presenta tale composizione di materia e forma, a essa è inapplicabile l'assioma per cui ciò che è stato generato dovrà un giorno perire.

È chiaro che lo spazio dal nostro autore dedicato alla *simplicitas* dell'anima è davvero poco; la rapida sintesi realizzata (due pagine appena dedicate alla questione) non ne oscura però la chiarezza anche perché la tesi della natura non composta dell'anima è, in qualche modo, sempre rimasta sullo sfondo quando Blund ha trattato argomenti affini. Non si dimentichi poi che diversi *auctores* prima di lui avevano già versato fiumi d'inchiostro pervenendo alla medesima conclusione.

Infine, per Blund - come per Avicenna - la questione dell'assoluta semplicità dell'anima è intimamente connessa con la sua immortalità. Ma mentre per il filosofo arabo la semplicità dell'anima è presupposto fondamentale per la salvaguardia della sua immortalità, per Blund è piuttosto un'inferenza necessaria.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 333, p.90

Nel paragrafo immediatamente successivo, discorrendo delle facoltà dell'anima razionale, Blund si richiama direttamente ad Avicenna il quale aveva insegnato che l'anima umana ha come due facce: una rivolta a ciò che è in basso e l'altra rivolta a ciò che è in alto; da quanto è in basso si generano i costumi, da ciò che è in alto si genera la sapienza,

Notificans autem istas duas virtutes de anima, Avicenna dicit in commento quod anima humana habet quasi duas facies: unam ad id quod est deorsum, et aliam ad id quod est sursum; ab ea autem que deorsum est generantur mores, et ex ea que est sursum generantur sapientie¹⁸¹.

Blund così argomenta: la capacità di conoscere è la virtù contemplativa tramite la quale nell'uomo si genera la sapienza con l'intuizione delle cose che sono al di sopra di lui; vi è poi un secondo livello a cui l'umana *substantia* si volge e che concerne ciò che è al di sotto dell'anima, da cui proviene la capacità attiva di reggere il corpo,

Virtus autem sciendi est virtus contemplativa qua in homine generantur sapientie per intuitionem eorum que supra ipsum sunt. Est enim humana substantia habens comparisonem ad duo, quorum unum est supra eam et reliquum est infra eam; propter debitum autem quod debet ei quod est infra eam habet humana substantia virtutem activam ad regendum corpus humanum, ex qua virtute activa adquiruntur dispositiones in homine que dicuntur mores esse; et ideo virtus active ethice subiacet speculation, quoniam ab ea perficiuntur mores. Propter debitum autem quod debet humana substantia ei quod est supra eam, ipsa habet virtutem contemplativam a qua generantur sapientie et perficiuntur virtutes. A vi autem active est virtutum inchoatio, sed a vi contemplativa est eius perfectio. Ab hac etiam insunt scientie sine quibus virtutes esse nequeunt. Virtutem enim antecedit scientia et discretio¹⁸².

¹⁸¹ *Ibid.*, 336, p.92

¹⁸² *Ibidem*

Anche Avicenna parlò di due facce dell'anima aggiungendo che l'attività dell'una e dell'altra si ostacolano a vicenda. Infatti l'uomo che si volge al corpo e si prende troppo attivamente cura di sé è distratto dalla sua attività contemplativa. Nell'anima hanno dunque luogo due azioni che si ostacolano reciprocamente benché entrambe siano necessarie. Gundisalvi, poco prima di Blund, aveva ripetuto tale insegnamento nella sua operetta che è riproposizione fedele ma semplificata dei principi cardine del pensiero avicenniano sull'anima (operetta che è assolutamente lecito supporre che Blund abbia letto),

Quae duae vires sive duo intellectus sunt animae rationali quasi duae facies; una quae respiciat deorsum ad regendum suum inferius quod est corpus quam nullo modo oportet recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis; et aliam qua respiciat sursum ad contemplandum suum superius quod est Deus(...)Sed ex eo quod est infra eam scilicet intellectu activo generantur mores et scientiae, et ex eo quod est supra eam, scilicet intellectu contemplativo acquiruntur sapientiae¹⁸³.

Anche Gundisalvi descrisse le due azioni dell'anima razionale come ostacolantesi reciprocamente,

Substantia igitur animae humanae duas habet actiones: unam propter corpus quae vocatur practica, et aliam propter se et propter principia sua quae est apprehensio per intellectum et utraeque sunt inter se dissidentes et impediennes se¹⁸⁴.

Per quanto concerne la perfezione suprema dell'uomo, Avicenna sottolinea che essa si realizza nella misura in cui l'anima si unisce e diviene simile ai primi principi di tutto ciò che è. Si è visto che tale idea di *perfectio* è chiaramente fatta propria da Blund quando

¹⁸³ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, p. 86

¹⁸⁴ *Ibidem*

argomenta che la *sapientia* è raggiunta purchè l'umana *substantia* mantenga lo sguardo su ciò che la trascende.

Al di sotto di questo ideale supremo c'è una perfezione 'negativa' e 'relativa' che consiste per l'anima nel proteggersi dagli ostacoli provenienti dalla sua unione con il corpo. Ecco il testo avicenniano al quale Blund fa esplicito riferimento:

Dicemus ergo quod substantia animae habet duas actiones: unam actionem comparatione corporis quae vocatur practica, et aliam actionem comparatione sui et principiorum suorum quae est apprehensio per intellectum; et utraeque sunt dissidentes et impediens se, unde cum occupata fuerit circa unam retrahetur ab alia; difficile est enim convenire utraque simul. Occupationes autem eius circa corpus sunt sentire et imaginari et concupiscere et irasci et timere et tritari et dolere. Tu autem scis quod, cum cogitaveris de intellectu, postpones haec omnia, nisi fuerit haec praevalentia super animam et subegerint eam et converterint eam ad partem suam. Tu scis etiam quod sensus retrahit ab intellectu: anima enim cum intenta fuerit sensibilibus, retrahetur ab intellectu, quamvis ipsi instrumento intelligendi non accidat infirmitas ullo modo¹⁸⁵.

Questa concezione dinamica dell'anima è d'ispirazione neoplatonica: l'uomo si trova perpetuamente al limite fra due mondi - l'intelligibile e il sensibile; può portarsi verso l'uno o verso l'altro, verso l'alto o verso il basso. Ma l'atteggiamento di Avicenna - come anche quello di Blund - nei confronti dei valori corporei è tutt'altro che negativo: è compito della ragione pratica dirigere le facoltà corporee.

È anche vero però che la direzione del mondo corporeo non realizza l'ideale supremo dell'anima razionale; essa deve diventare sempre più quello che è, ovvero 'sostanza solitaria' capace da sé di esercitare

¹⁸⁵ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, V, 2, p. 98

l'azione che le è propria: la contemplazione dei primi principi di tutto ciò che è.

§ 2. *Sull'intelletto*

Nel conoscere l'uomo si distacca dagli altri esseri e li sovrasta immensamente; per comprenderne la vera natura è quindi inderogabile un'indagine approfondita di questa sua caratteristica. Blund è consapevole del fatto che si tratta di un'indagine difficile e di vastissime proporzioni dal momento che il conoscere umano ha vastissime ramificazioni. La conoscenza umana abbraccia tutto ciò di cui l'uomo può divenire consapevole mediante le sue facoltà, siano esse sensitive o intellettive.

Si sono ampiamente indagati i caratteri propri della conoscenza sensitiva e immaginativa; nella conoscenza intellettiva - che ora s'indagherà a fondo nella sua struttura intrinseca e nelle sue implicazioni metafisiche e teologiche - l'oggetto smette di essere il particolare, il sensibile, il materiale nella sua particolarità e concretezza, bensì l'universale e l'astratto.

Per la conoscenza sensitiva si è visto che esistono apposite facoltà che la producono; egualmente ci vuole una sorgente che generi nella nostra mente gli intelligibili. Vedremo che la soluzione per cui opta Blund - sulla scorta di Avicenna e della nozione agostiniana di illuminazione - è quella che ipotizza una sorgente superiore e divina. In tal modo sarà dato un fondamento sicuro, una garanzia assoluta capace di dissipare qualsiasi dubbio nella conoscenza

Alla nascita l'anima umana non contiene pensieri ed è soltanto vuota potenzialità. Aristotele aveva richiamato l'attenzione su quella situazione in cui l'intelletto umano, anche possedendo un certo repertorio di pensieri, non li pensa ancora attualmente. A questo stadio dell'umano *intelligere* Alessandro di Afrodisia aveva dato il nome di *intellectus in habitu*.

Discorrere sull'intelletto significa interrogarsi sul possibile conseguimento del vero; il nodo da sciogliere concerne la capacità o meno dell'umana comprensione intellettiva di attingere l'intelligibile al fine di rendersi pienamente conto di che cos'è l'oggetto delle sue considerazioni. Filosofi di ogni tempo si sono posti il problema della verità, donde la questione di quale sia per l'intelligenza umana la sorgente del vero.

Platone aveva individuato tale sorgente nelle Idee: contemplandole l'intelligenza ammira la perfetta intelligibilità che hanno in se stesse e ne riconosce le similitudini presenti nelle cose esperibili. Per converso Aristotele si era sforzato di attingere l'unità laddove Platone aveva posto il dualismo. Tale meta non poté però essere raggiunta: alla conoscenza conseguibile per il tramite dell'induzione si affiancano i principi primi, direttamente intuiti dallo spirito; se Platone, per spiegare l'acquisizione dei principi primi si era avvalso di una intuizione oltremondana, mediante reminiscenza, Aristotele dedusse che essi non sono il contenuto dello spirito, ma il νοῦς stesso in potenza. Donde la necessaria constatazione per cui nessuna potenza passa da sé all'atto e il ricorso obbligato a

una illuminazione interna, per contatto con quel principio primo in cui gli intelligibili sono in atto. Questo principio è attualità continua da cui all'anima provengono le 'impronte' che consentono il dirigersi all'apprendimento della verità delle cose.

S. Agostino vide raccolte nel Verbo eterno le Idee platoniche, nel Verbo riconoscendo la funzione del Nous di Plotino. Avicenna suggerirà un νοῦς ποιητικός separato dalle anime umane, con la funzione di concedere loro le verità di cui sono capaci. Nella mediazione latina basso-medievale interverranno interessanti variazioni tematiche che, in particolare, porranno l'accento sulla illuminazione divina da parte del Verbo. Non si dimentichi d'altronde che, presso i cristiani medievali, una forma di agostinismo avicennizzante identificherà con Dio l'intelletto agente aristotelico. L'identificazione dell'*intellectus agens* con Dio la rinveniamo in particolare nei teologi francescani che tanto insisteranno sull'influsso della luce divina nella genesi della conoscenza.

Come vedremo a breve, Blond discorrerà di un *Primus dator formarum* che imprimendo nell'anima l'*intellectus formalis*, rende l'uomo capace di attingere le forme intelligibili delle cose esperite. Il problema è sempre lo stesso e la soluzione, declinata entro modulazioni esplicative differenti e spesso originali, è sovente un ricorso dall'intelligibilità particolare, posseduta dal singolo, a una sorgente di intelligibilità di valore assoluto.

Si ponga ora l'accento su uno specifico aspetto dell'ampia questione sopra delineata secondo coordinate

generalissime: si vuol capire in che modo l'intelletto attivo, o più in generale una sostanza trascendente assunta come sorgente di intelligibilità, produca un pensiero attuale nell'intelletto umano potenziale o materiale.

Purtroppo al riguardo Aristotele - che sulla scena cangiante della filosofia per primo ha posto la questione con una semantica strutturata eppure oscura - non ci è stato di grande aiuto lasciando che un sì denso nodo problematico si sciogliesse solo a tratti in brevi e rapsodiche osservazioni circa il pensiero umano in atto.

In Blund sembra che la difficile questione della attualizzazione del pensiero umano si sia potuta risolvere nei termini seguenti: allo stadio potenziale, ricompreso nei due momenti successivi dell'*intellectus in habitu* e dell'*intellectus agens*, succede l'attualità del pensiero resa possibile dall'*intellectus formalis*, o *adeptus*, che nell'anima viene impresso dal *Primus dator formarum*.

È un'ipotesi interpretativa suggeritami dalla lettura delle righe blundiane, e che tuttavia non posso non riconoscere sensibilmente forzata se si pone attenzione alla libera classificazione che il nostro autore dà dei vari *intellectus* rispetto ad Avicenna, che pure cita apertamente:

Distinguitur autem intellectus ab Avicenna quatuor modis, et a multis aliis auctoribus¹⁸⁶.

Si guardi al modo in cui Avicenna aveva differenziato tre stadi per descrivere l'evoluzione dell'umana potenzialità di pensiero: statuiva anzitutto l'esistenza di un intelletto

¹⁸⁶ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 337, p.92

‘materiale’, interamente potenziale e appartenente a ogni membro della specie; lo aveva inoltre descritto come una disposizione che inerisce all’anima umana incorporea sin dalla nascita,

Et hoc est cum haec potentia animae nondum receipt aliquid de eo quod est perfectio quantum ad eam, et tunc vocatur intellectus materialis; et haec potentia vocatur intellectus materialis ad similitudinem aptitudinis materiae primae, quae ex se non habet aliquam formarum, sed est subiectum omnium formarum¹⁸⁷.

E ancora, in uno dei capitoli successivi,

Similiter intellectum materialem si volunt appellare aptitudinem animae absolutam, in nobis semper est permanens dum sumus in hoc corpore; si autem volunt appellare secundum unamquamque rem, aptitudo destruitur cum habet esse effectus¹⁸⁸.

Seguiva l’intelletto *in habitu*, ovvero potenzialità possibile in cui il soggetto umano possiede i ‘primi intelligibili’ che sono proposizioni teoretiche immediatamente evidenti come, a esempio, quella per cui dichiariamo che l’intero è maggiore della parte. Potremmo anche dire che si tratta di un’idea pura che si manifesta spontaneamente all’occhio del nostro spirito per il solo ravvicinamento e per la comparazione fra due termini: l’idea di ‘parte’ e quella di ‘totalità’ fanno scaturire, come scintilla dal fuoco, la verità prima della proposizione di cui si è detto. Egualmente l’idea di ‘essere’, paragonata con se stessa, ci mostra un rapporto fondamentale che altro non è se non il principio di contraddizione: *Quod est, est; idem*

¹⁸⁷ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, I, 5, p. 96

¹⁸⁸ *Ibid.* V, 2, p.138

non potest esse simul et non esse. Idee pure di tal sorta assurgono a chiave maestra di tutto l'edificio intellettuale,

Aliquando est comparatio eius quod est in potentia possibili: hoc est cum in potentia materiali habentur, de intelligibilibus, per se nota ex quibus et cum quibus acceditur ad intelligibilia secunda; sed prima intelligibilia sunt propositiones quas contingit credere non aliunde nec quia auditor percepit ullo modo esse possibile eas aliquando non credere, sicut sentimus hoc quod totum maius est sua parte, et quod eidem aequalia inter se sunt aequalia. Et interim dum non acquiritur ei adhuc intentio eius quod est in effectu nisi hoc modo, vocatur intellectus in habitu¹⁸⁹.

Indi sopravviene il momento dell'intelletto 'attuale' che, nonostante il nome, è un ulteriore stadio di potenzialità, precisamente lo stadio della potenzialità pienamente attualizzata. È una potenzialità 'completa' raggiunta quando i 'secondi intelligibili', ovvero le proposizioni derivate e i concetti, si sono aggiunti ai 'primi intelligibili'; si rammenti però che in questo stadio il soggetto umano non sta ancora pensando in atto le proposizioni e i concetti,

Aliquando est sicut comparatio eius quod est in potentia perfectiva: hoc est cum ceperint in ea existere formae intelligibiles adeptae post per se nota sive intelligibilia prima, sed non considerat illa nec convertitur ad illa in effectu, nisi veluti sint repositae apud eum ut, cum voluerit, consideret illas formas et intelligat eas et intelligat se eas intelligere. Et vocatur hic intellectus in effectu: est enim hic intellectus qui intelligit quotiens vult intelligere sine labore acquirendi, quamvis hic etiam possit vocari intellectus in potentia, comparatione eius qui sequitur post eum¹⁹⁰.

In aggiunta alle tre fasi di intellesione ora elencate Avicenna ha distinto un intelletto 'acquisito' da intendersi come attualità generale. A questo livello le 'forme intelligibili' sono attualmente presenti nell'uomo, ed egli attualmente attende ad esse. L'attributo *adeptus* richiama

¹⁸⁹ *Ibid.* I, 5, pp. 96-97

¹⁹⁰ *Ibid.* I, 5, pp. 97-98

esplicitamente l'idea che esso è acquisito dall'esterno, ovvero dall'intelletto attivo,

Aliquando autem comparatio eius est sicut comparatio eius quod est in effectu absoluto: hoc est cum forma intellecta nunc in praesenti est in eo, et ipse considerat eam in effectu et intelligit in effectu et intelligit se intelligere in effectu. Et quod tunc habet esse in eo est intellectus accomodatus ab alio; qui vocatur intellectus accomodatus per hoc quod declarabitur nobis quia intellectus in potentia non exit ad effectum nisi per intellectum qui semper est in actu et quia, cum coniunctus fuerit intellectus qui est in potentia cum illo intellecto qui est in actu aliquo modo coniunctionis, imprimatur in eo, secundum aliquem modum formandi, ille qui est accomodatus ab extrinsecus¹⁹¹.

Va però fatta una precisazione il cui peso speculativo rinverrà la sua grave importanza, a mio avviso, nella recezione blundiana in particolare: non c'è unione dell'intelletto attivo con l'intelletto acquisito. Se infatti un essere incorporeo si unisse all'uomo, il primo subirebbe un movimento accidentale e resterebbe circoscritto nel cuore o nel cervello. Ma un essere incorporeo non subisce *mutationes*, né può venire fisicamente circoscritto.

Si provi a supporre che l'intelletto attivo porti l'anima in atto unendosi con essa; a quel punto l'anima umana dovrebbe venire a conoscenza di tutti gli intelligibili non ignorando nulla. L'assurdità di questa ipotesi è immediatamente nota. Nemmeno è lecito supporre che l'anima si unisca con una 'parte' dell'intelletto attivo poiché gli esseri incorporei non hanno parti. Quanto allora si verifica è una 'coniunzione',

ut discere non sit nisi inquirere perfectam aptitudinem coniungendi se intelligentiae agenti, quousque fiat ex ea intellectus qui est

¹⁹¹ *Ibid.* I, 5, pp. 98-99

simplex, a quo emanent formae ordinatae in anima mediante cogitatione¹⁹².

E ancora,

Cum autem anima liberabitur a corpore et ab accidentibus corporis, tunc poterit coniungi intelligentiae agenti, et tunc inveniet in ea pulchritudinem intelligibilem et delectationem perennem sicut dicemus suo loco¹⁹³.

Tale lezione è consapevolmente recepita da Blund che circoscrive il contatto dell'anima con il *Primus dator formarum* al momento in cui si compie l'*impressio* dell'*intellectus formalis* (o *adeptus*):

et imprimitur in anima intellectus formalis mediante primo datore formarum¹⁹⁴.

Porre l'accento sul fatto che la congiunzione dell'anima con un 'elemento' che la trascende non si protrae indefinitamente facendosi unità, significa anche assumere che delle intellezioni non rimane che un abito, l'abito della scienza, ovvero l'attitudine a provocare il contatto del proprio intelletto particolare con l'intelligibile.

Si guardi ora, nel dettaglio, alla classificazione fornita da Blund. Egli enumera anzitutto, con Avicenna, l'*intellectus materialis* riferendosi, con tale locuzione, all'anima priva delle disposizioni acquisite e perciò detta anche *intellectus in potentia* perché suscettibile di perfezionarsi attraverso la recezione della forma. All'intelletto materiale non fa però seguire, conformemente alla costruzione avicenniana, il momento dell'*intellectus in habitu* ma quello dell'intelletto acquisito (*adeptus*). Esso è

¹⁹² *Ibid.* V, 6, p. 149

¹⁹³ *Ibid.* V, 6, p. 150

¹⁹⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 344, p. 94

passio generata in anima, passio che è *similitudo rei extra*, ovvero *res intellecta* che perfeziona l'anima conferendole la forma della cosa conosciuta. Per cui l'*intellectus adeptus* è anche chiamato *intellectus formalis*.

Per contro Avicenna colloca l'intelletto acquisito come stadio finale, riconoscibile come tale perchè le forme intelligibili sono attualmente presenti nell'anima. Questo privilegio, schiettamente umano, del pensiero attuale delle forme intelligibili, si è visto essere legittimato, in Avicenna, dalla preziosa congiunzione con l'intelletto attivo che esiste separatamente, sostanzializzato in una dimensione trascendente.

All'intelletto acquisito Blund fa seguire l'*intellectus in effectu*, del quale dà una descrizione oscura limitandosi a definirne laconicamente la costituzione. Lo descrive dunque come il prodotto di una certa congiunzione di intelletto materiale e intelletto acquisito:

Intellectus autem in effectu est quiddam coniunctum ex intellectu materiali et intellectu adepto, et est idem subiecto intellectus materialis et intellectus in effectu¹⁹⁵.

In che modo intenderlo dunque? Momento potenziale? Nella classificazione del nostro autore l'*intellectus in effectu* sembra quasi 'schiacciato' e messo in ombra dal più chiaro statuto semantico e ontologico degli altri *intellectus* enumerati.

All'intelletto in effetto Blund fa seguire l'*intellectus agens* che è facoltà dell'anima che conosce gli universali mediante l'astrazione di essi dagli accidenti. Più

¹⁹⁵ *Ibid.*, 340, p. 93

precisamente l'anima è intelligente in atto nel momento in cui la volontà rivolge lo sguardo dell'anima all'*intellectus in habitu* in essa riposto:

Intellectus agens est vis anime apprehensiva rerum universalium abstrahendo eas ab accidentibus. Intellectus in habitu est intellectus repositus in anima ad quem si voluntas convertat aciem animi, erit anima intelligens actu¹⁹⁶.

Personalmente leggo in queste righe una riproposizione, con consapevole o inconsapevole variazione terminologica, della potenzialità 'compiuta' implicita nell'intelletto attuale della classificazione avicenniana.

Un rigo appena è infine dedicato all'*intellectus in habitu* (un quinto intelletto nella classificazione di Blund) del quale è soltanto detto che è *repositus in anima* ma che, inserito nell'intero ragionamento, si configura chiaramente come un momento di potenzialità 'minore', e per questo non difforme dall'*intellectus in habitu* del vocabolario avicenniano che lo descrive come uno stadio in cui il possesso degli strumenti intelligibili primi lo rende idoneo a elevarsi agli intelligibili secondi. Ora questo intelletto, in quanto ha in sé i primi intelligibili in virtù dei quali è in potenza possibile, si trova ad essere in atto rispetto alla potenza assoluta dell'intelletto materiale. Questo intelletto, a ben vedere, non è che la facoltà speculativa. L'origine della concezione di esso sta nel sesto libro dell'*Etica Nicomachea*¹⁹⁷ in cui si parla dell'intelletto 'virtù noetica', potenza che ha ricevuto tutta la carica sufficiente per divenire abito. In Blund lo incontriamo citato come

¹⁹⁶ *Ibid.*, 341, p. 93

¹⁹⁷ ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 1986, VI, 5

momento precedente l'*intellectus agens* perché, se anche presuppone un atto, non è l'atto del conoscere in senso assoluto che ha davanti a sé un oggetto particolare e non un universale soltanto.

Non è razionalità, ma intuizione che predispone alla razionalità: siamo di fronte a una posizione che se è atto rispetto alla potenza assoluta, è potenza rispetto alla ulteriore perfezione dell'*intellectus agens*. Le forme intelligibili sono in esso allo stato incoativo e tali restano finché la *voluntas* non vi rivolga lo sguardo dell'anima.

L'obiezione che Blund immediatamente solleva al termine della enumerazione degli *intellectus* ora rapidamente riprodotta, concerne l'*intellectus formalis* (o 'acquisito'). Esso - argomenta il nostro autore - non può essere disposizione innata per l'anima ma acquisita, donde scivola agevolmente verso la *solutio* dichiarando che

et imprimitur in anima intellectus formalis mediante primo datore formarum¹⁹⁸.

Si noti allora come l'*intellectus adeptus (formalis)* - all'inizio stadio semplicemente successivo all'*intellectus materialis* - sia invero *conditio sine qua non* della 'potenzialità possibile' dell'*intellectus in habitu* e dell'*intellectus agens*. Il coinvolgimento attivo di questi due intelletti nel processo conoscitivo umano non potrà aversi se non in virtù di un intelletto acquisito dall'esterno, nell'anima impresso dal *primus dator formarum*.

¹⁹⁸ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 344, p.94

Malgrado le sensibili difformità rinvenute nell'utilizzo di determinate locuzioni, una convergenza di fondo tra Blund e Avicenna non penso possa essere negata. Tuttavia tra i due pure resta tangibile una certa distanza in quanto Blund si appella, infine, a un *primus dator formarum* come Causa Prima; Avicenna discute invece della congiunzione con l'intelletto attivo.

In sintesi, nella classificazione che Blund ci fornisce, anche ricalcando la specifica terminologia sedimentatasi in una tradizione plurisecolare, l'accento viene posto su quel 'primo datore di forme' che è, a mio avviso, una sorta di intelletto attivo che indossa l'abito di una trascendenza assoluta e personale. Tale *primus dator formarum* è il naturale e coerente approdo di una lunga elaborazione filosofica che, arricchitasi del contributo cristiano, ha lasciato che l'attenzione del filosofo convergesse su quel solo Dio capace di occasionare adeguatamente il pensiero dell'uomo, rendendolo attuale. È infine il Dio personale dei cristiani che assurge a sole che illumina e colora l'intelligibile: riveste l'anima della luce dell'intelligibile, le consegna l'abito supremo della più alta virtù noetica, ovvero l'ordine della sapienza che è illuminazione attuale, virtù che ha raggiunto la sua perfezione. Trascorso poi l'atto del congiungimento dell'anima con la forma intelligibile rimarranno le immagini, custodite nella memoria e a disposizione dell'intelletto in abito per futuri atti di intellesione.

Inoltre, se per un verso Avicenna sostenne con convinzione la realtà dell'intelletto agente, inteso come la

sostanza eterna, ontologicamente precedente a noi, che rende attuali le nostre potenziali capacità di pensare, essendo esso stesso un pensatore incessantemente in atto, e quindi il *locus* effettivo di tutti gli intelligibili¹⁹⁹, Blund intese l'intelletto agente come una potenza dell'anima individuale piuttosto che l'Intelligenza della decima sfera.

Sebbene Blund scrivesse all'inizio del secolo XIII, vide chiaramente che il problema fondamentale era il tentativo di salvare sia la prospettiva aristotelica che quella agostiniana sull'anima. Le soluzioni da lui suggerite, anche se lontane dall'essere pienamente soddisfacenti, restano superiori a quelle proposte da molti successori di Giovanni²⁰⁰. Si aggiunga che fu possibile al nostro autore attingere in modo fecondo da Avicenna - per quanto si siano rinvenute tra i due sensibili divergenze rispetto ai più alti processi di intellesione - perché il filosofo arabo, se anche ha assunto come propedeutica al suo argomentare la base ontologica di cui si è detto, comunque sostenne con altrettanta certezza la realtà e la necessità dei processi cognitivi, i quali oscillano dal pensare in termini di immagini nell'anima animale, all'astrazione e al pensare in termini di universali nell'anima razionale.

Blund può dunque volgersi ad Avicenna senza con ciò delegittimare i presupposti della sua speculazione perché, da parte del filosofo arabo, la base ontologica della nostra capacità di pensare non fu mai assunta per sostituire le spiegazioni psicologiche ed epistemologiche su 'come'

¹⁹⁹ Cfr. DIMITRI GUTAS, *Avicenna e la tradizione aristotelica*, ed. italiana a cura di Marienza Benedetto, Edizioni di pagina, 2007, p. 467

²⁰⁰ Cfr. R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, E. J. Brill, Leiden-New York-Koln, 1995, pp. 19-20

pensiamo; i processi cognitivi sono, secondo Avicenna, tutti necessariamente reali anzitutto perché, senza di essi, non saremmo in grado di acquisire in alcun modo gli intelligibili, emanazione o non emanazione. In secondo luogo l'emanazione, proprio perché è un principio ontologico e non psicologico o epistemologico, è inerte e, come tale, deve essere attivata dal pensiero²⁰¹.

Diviene allora chiaro il motivo per cui l'opera avicenniana assurgesse a fonte indiscussa nella trattazione della conoscenza; egli prestò particolare attenzione alla conoscenza e alla percezione in tutti i loro aspetti e, partendo da una prospettiva empirica ed esperienziale, cercò di incorporarne le diverse tipologie e le diverse manifestazioni in uno schema analitico d'insieme, finemente costruito secondo criteri razionalistici.

Non c'è luogo, nel *Liber de anima*, in cui Avicenna indulga a qualche genere di conoscenza che non possa essere spiegato con un'analisi razionale ed empirica delle facoltà e delle capacità dell'anima umana, con la sola eccezione di quella suprema base ontologica che in ultima analisi, e in modo 'divino', tesse le fila del conoscere per un approdo 'quasi mistico' di congiunzione con la sapienza perfetta. Quest'ultima assunzione non gli ha però impedito di sviscerare magistralmente il fenomeno della conoscenza, volgendo lo sguardo alla cogenza filosofica e all'organizzazione della realtà empirica. L'ammissione di un intelletto sempre in atto - che non trova luogo nella costituzione imperfetta dell'individuo - non implica che

²⁰¹ DIMITRI GUTAS, *Avicenna e la tradizione aristotelica*, op. cit., p. 468

Avicenna faccia di questo intelletto un uso mistico, sminuendo il suo approccio razionalistico e scientifico alla soluzione delle questioni sollevate.

A questo punto della trattazione una precisazione è d'obbligo: sbaglierebbe chi concludesse che gli *intellectus* che si sono elencati sono 'potenze' o 'parti' dell'anima alla stregua delle altre facoltà umane; queste ultime hanno infatti il proprio organo, la propria azione e un oggetto proprio. Gli *intellectus* sopra costituiscono invece differenti relazioni di un'unica facoltà, la facoltà teoretica, internamente scandita da differenti stadi di attualizzazione. Non appena una nuova relazione è 'raggiunta', un nuovo *intellectus* si sostituisce a quello precedente, così muovendosi verso una intellezione più alta.

Dopo avere a lungo discorso dell'*intelligere* e delle differenti tappe attraverso cui l'umana intellezione si muove, è d'uopo ora soffermarsi sulla complessa locuzione di *intelligentia agente* o *intelligentia prima* - donde anche l'adattamento cristiano di *Primus dator formarum* - che non pochi dibattiti ha suscitato tra gli studiosi per quanto concerne l'ammissione o meno di un 'avicennismo latino' o di un 'agostinismo avicennizzante' che avrebbe monitorato la recezione semantica di tale idea.

Punto di partenza per la digressione presente potrebbe essere il tentativo di statuire l'effettiva portata semantica, epistemologica e ontologica dell'intelletto attivo, per la

funzione che esso svolge nell'opera avicenniana. Tale progressione, nella ricerca, risulterà funzionale a una più adeguata comprensione del tipo di recezione che di tale concetto si è avuta nell'Occidente latino, e quindi in Blund.

Per Avicenna si tratta anzitutto di una questione metafisica; nel *Liber de anima* allude al fatto che, dopo la morte del corpo, le anime sono in grado di congiungersi con l'intelletto attivo così contemplando la bellezza intellettuale e la beatitudine eterna²⁰². Si rammenti poi - come altrove si è già specificato - che il filosofo arabo identifica l'intelletto attivo con l'ultima delle intelligenze incorporee, così incastrandolo in quel complesso mosaico metafisico per cui tale intelletto partecipa della gerarchica emanazione delle forme naturali. In tale contesto è necessario gettar luce su una locuzione che appare in molte moderne descrizioni della teoria avicenniana dell'intelletto, ma di cui non sempre si è fatto uso in maniera corretta: stiamo riferendoci alla nozione di *dator formarum*²⁰³. È un termine tecnico che Avicenna utilizza soltanto in alcuni passi quando tratta delle forme che emanano dall'alto e che sono ricevute dalle parti di materia propriamente disposte a tale recezione; il *Dator formarum* è una delle intelligenze celesti. I *loci* degli scritti avicenniani in cui torna tale nozione sono con precisione elencati da Hasse nell'opera che ha dedicato alla recezione latina del *Liber de anima* del filosofo arabo²⁰⁴. Nel *Liber de anima* in particolare non figura l'espressione di *Dator formarum*; Avicenna discorre semplicemente di

²⁰² Cfr. *supra*, citazione pag. 149

²⁰³ Cfr. D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute, London 2000 (Warburg Institute Studies and Texts, 1), p. 188

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 188, nota 615

‘intelligenze celesti’. Hasse sostiene che tale locuzione appartiene esclusivamente alla teoria avicenniana della creazione, senza interferenze di sorta con il campo specifico dell’epistemologia e della conoscenza. Si deve piuttosto ad Algazel l’acquisizione di una certa popolarità del concetto nell’Occidente latino in quanto ha utilizzato la locuzione, nella sua *Metaphysica*, in passi che descrivono la trasmissione delle forme sensibili²⁰⁵.

Personalmente ritengo condivisibile la prospettiva di Hasse che, nel suo scritto, si è sollevato contro il pregiudizio per cui la teoria avicenniana dell’intellezione riguarderebbe primariamente l’emanazione e l’illuminazione e che avrebbe influenzato l’Occidente latino anzitutto per il suo fascino neoplatonico²⁰⁶. Che l’intelletto attivo giochi un ruolo di intermediario nell’astrazione ha infatti inciso notevolmente negli autori latini e in Blund in particolare,

anima habet convertere se ad corpus quod ipsa regere habet, et ad eius dispositiones, et ad similitudinem imaginum inventarum in memoria, et imprimitur in anima intellectus formalis mediante primo datore formarum²⁰⁷.

Rilevante è senz’altro l’introduzione del *dator formarum* in un contesto schiettamente epistemologico; e in ciò penso sia rinvenibile l’originalità di Giovanni (originalità a cui ho più volte accennato in riferimento all’uso di tale locuzione): non tanto, dunque, nella ideazione di un nuovo termine ‘tecnico’, quanto nel riadattamento

²⁰⁵ ALGAZEL, *Metaphysica*, ed. J. T. Muckle, Toronto, 1933, p. 165

²⁰⁶ Cfr. F. BRENTANO, *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poetico*, Mainz, 1867 e J. A. WEISHEIPL, ‘Aristotle’s Concept of Nature: Avicenna and Aquinas’, in *Approaches to Nature in the Middle Ages*, ed. L. Rogers, Binghamton-New York, 1982, pp. 137-60

²⁰⁷ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 344, p. 94

dello stesso in un contesto inedito dove, tra l'altro, il suo declinarsi in una semantica epistemologica non impedisce un legame sempre aperto con la dottrina cristiana, e dunque con Dio quale referente ultimo e imprescindibile e garante 'divino' della legittimità del nostro *intelligere*.

Altri autori pure hanno localizzato l'intelletto attivo nell'anima umana continuando a citare la dottrina avicenniana dell'intelletto attivo quale intermediario nel processo di astrazione; è questo il caso dell'anonimo autore del *De anima et de potentiis eius*, pure testimone della combinazione di Avicenna con la tradizione logica occidentale,

Sicut enim lux facit resultare speciem coloris de ipso colorato in oculum, ita intellectus agens abstrahit species a phantasmatis, quas praeparavit ei intellectus materialis, et facit eas quodam modo resultare in intellectu possibili. Unde duo sunt intellectus agentis: unus est abstrahere species a phantasmatis, alius est species abstrahere ordinare in intellectu possibili²⁰⁸.

È inoltre significativo che il maestro parigino specifichi poi che soltanto alcune forme sono astratte attraverso l'intelletto attivo; altre, come la giustizia e la prudenza, sono acquisite attraverso un corretto comportamento e altre ancora sono acquisite mediante una illuminazione proveniente dall'alto. Ciò che è qui rilevante è la distinzione tracciata tra forme astratte e forme recepite mediante l'illuminazione,

Sed quia diximus supra quod intellectus agens abstrahit species a phantasmatis et ordinate as in intellectu possibili, hic notandum est quod aliquae formae sunt in intellectu possibili quas non abstrahit

²⁰⁸ ANONYMOUS (GAUTHIER), *De anima et de potentiis eius, Le Traité De anima et de potentiis eius d'un maître ès arts (vers 1225)* in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», 66 (1982), ed. R. A. Gauthier, pp. 27-55, p. 51

intellectus agens a phantasmatis, sed anima acquirit eas per rectam operationem, sicut sunt iustitia, prudential; et aliquae sunt quas acquirit per superiorem illuminationem, ut quaedam quae intelliguntur de Deo et divino modo²⁰⁹.

Nel 1926 Gilson, sulla base delle prime ricerche condotte da Otto Keicher, si soffermò sul ruolo cruciale svolto da Avicenna e dalla sua teoria dell'intelletto attivo nella storia della recezione latina di tale quadro dottrinale. Ne venne l'assunzione decisa della condivisa convinzione per cui un certo numero di autori dell'Occidente latino avrebbe combinato e coerentemente fuso le idee avicenniane e agostiniane sull'intellezione. Il termine tecnico coniato da Gilson è noto: 'agostinismo avicennizzante'.

In più luoghi Gilson ha sostenuto questa prospettiva e, per portare un esempio, nella introduzione all'opera di Gundisalvi nell'edizione di Muckle²¹⁰ confronta la sua personale lettura interpretativa con quella di altri medievisti tra cui de Vaux che, in accordo con Teicher, vedeva in Gundisalvi in particolare non un caso di agostinismo avicennizzante, ma semplicemente un testimone ascrivibile all'avicennismo latino. Come condividere però una tale interpretazione - argomenta Gilson²¹¹ - se nel *Liber de anima* di Gundisalvi sono di fatto riportate, *litteraliter*, formule provenienti da Agostino?

Che, di fatto, Gundisalvi possa dirsi a pieno titolo esponente dell'agostinismo avicennizzante, dipende in sostanza dalla lettura interpretativa che si vuol dare del passo seguente:

²⁰⁹ *Ibid.*, pag. 53

²¹⁰ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, pp. 25-26

²¹¹ *Ibidem*

Ipse enim est qui dat formam intelligibilem, cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros. Sicut enim sine luce exteriori non fit visio, sic sine luce intelligentiae agentis in nos nulla fit veritatis rei comprehensio; hoc enim est menti ratio quod est aspectus oculo²¹².

La prima frase è una citazione dal *Liber de anima* di Avicenna,

Cuius comparatio ad nostras animas est sicut comparatio solis ad visus nostros²¹³.

Il prosiegua della citazione di Gundisalvi sopra riportata, fatta eccezione per l'ultima frase, è un riadattamento di quanto espresso, in maniera sensibilmente diversa, dal filosofo arabo,

quia sicut sol videtur per se in effectu, et videtur luce ipsius in effectu quod non videbatur in effectu, sic est dispositio huius intelligentiae quantum ad nostras animas²¹⁴.

Quanto alla fonte dell'ultima frase della citazione di cui sopra - *hoc enim est menti ratio quod est aspectus oculo* - si tratta di Agostino,

Deus autem est ipse qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus²¹⁵.

Gundisalvi - secondo la lettura di Hasse - non sta dicendo che l'intelletto attivo è Dio, per quanto nella sua

²¹² *Ibid.*, p. 88

²¹³ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, V, 5, p. 127

²¹⁴ *Ibidem*

²¹⁵ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Soliloquiorum libri duo*, CSEL 89, pp. 3-98, ed. W. Hörmann, Vienna 1986, p. 19

descrizione dell'intelletto attivo citi frasi che sono impiegate da Agostino proprio per descrivere Dio.

In un altro luogo della sua opera Gundisalvi, basandosi su un passo avicenniano²¹⁶, deliberatamente aggiunge *quod est Deus*,

Quae duae vires sive duo intellectus sunt animae rationali quasi duae facies; una quae respiciat deorsum ad regendum suum inferius quod est corpus(...); et aliam qua respiciat sursum ad contemplandum suum superius quod est Deus²¹⁷.

Questa aggiunta 'originale' potrebbe indurre il lettore a far propria l'idea gilsoniana di un effettivo sforzo, compiuto da Gundisalvi, di costringere il quadro dottrinale arabo entro una cornice schiettamente cristiana. Questa ipotesi non è, tuttavia, così facilmente condivisibile se si presta sufficiente attenzione al testo; i riferimenti di Gundisalvi all'intelligenza agente, per esempio, sono spesso ambigui, se non addirittura contraddittori: ora c'è un riferimento a un'unica *intelligentia prima*, ora il riferimento è a tante 'intelligenze', come tante sono le anime umane,

et ideo sapientes noluerunt appellare aliquam substantiarum formam simpliciter, nisi intelligentiam primam quae vocatur ab eis intelligentia agens. Non solum autem istas, sed etiam humanas animas multas esse philosophi probant(...)²¹⁸.

Detto ciò, non è così semplice e ovvio sostituire l'*intelligentia prima* con il Dio agostiniano, fonte d'illuminazione.

²¹⁶ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, I, 5, p. 94

²¹⁷ DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, p. 86

²¹⁸ *Ibid.*, p. 47

Per tornare al ‘*quod est Deus*’ deliberatamente aggiunto da Gundisalvi, Hasse ha osservato che nel più antico manoscritto del *De anima* di Avicenna ‘Dio’ pure viene menzionato²¹⁹ per cui è possibile che si tratti invero di una parte dell’esegesi di Gundisalvi del testo avicenniano piuttosto che di uno sforzo di armonizzazione di teologia cristiana e speculazione araba. È così delegittimata la convizione gilsoniana per cui Gundisalvi sarebbe ascrivibile, a pieno titolo, all’agostinismo avicennizzante. Sbaglierebbe anche Dales nell’identificare l’*intellectus agens* dell’opera di Gundisalvi con Dio²²⁰.

Come Gundisalvi prima di lui, Blund ha sostenuto che l’intelletto umano è per natura ‘passivo’ quindi, perché si abbia una comprensione attuale, è necessario che sia ‘attivato’ da una forza intellettuale esterna. A tale *intelligentia* ha dato il nome di *primus dator formarum*; Blund non parla semplicemente di *dator formarum* - formula sicuramente impensabile in un sistema di pensiero cristiano - ma arricchendo la locuzione con l’aggiunta di *primus*, ne ha definitivamente modificato la semantica in senso cristiano. Giovanni ha poi aggiunto che non poche autorità avevano insistito sulla circostanza per cui quanto attualizza il pensiero è una intelligenza separata che agisce come *minister* del *primus dator formarum*; altro termine per indicarla - aggiunge - poteva essere quello di *angelus*,

(...)vel, ut plures auctores videntur velle, est illa forma impressio ab intelligentia ut ministerio eius, et a primo datore formarum ut

²¹⁹ Cfr. D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 209

²²⁰ R. C. DALES, *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, op. cit., p. 14

auctoritate ipsius. Illa autem intelligentia a multis auctoribus dicitur esse angelus, qui minister est anime hominis²²¹.

È interessante notare come il riferimento a *ministerium* e ad *auctoritas* risenta della possibile impronta del linguaggio di Gundisalvi. È però difficile stabilire se Blund abbia effettivamente conosciuto l'opera di Gundisalvi²²²; molti sono i passi blundiani che sembrano confermarlo ma manca una documentazione sufficiente a sostegno di tale ipotesi.

Ho ritenuto tuttavia funzionale alla presente ricerca il riferimento all'opera di Gundisalvi dal momento che, se anche non è documentabile un certo legame di Blund con il traduttore del *Liber de anima* di Avicenna, comunque sia Gundisalvi che Giovanni sono, di fatto, i primi che all'Occidente latino consegnano una 'scienza dell'anima' costruita secondo un vocabolario concettuale più complesso e strutturato rispetto a quello adottato fino ad allora.

Naturalmente vi è in Blund una recezione più matura e consapevole di molti aspetti della speculazione psicologica peripatetica e araba. In generale, i primi pensatori medievali hanno dibattuto numerose questioni relative all'anima razionale: la sua definizione, la sua immaterialità, la sua localizzazione nel corpo, la sua immortalità, la sua origine e la sua relazione con le altre facoltà. Hanno impiegato il vocabolario coniato da Agostino, per quanto concerne ad esempio la distinzione tra *ratio*, *voluta* e *memoria*, o da Boezio, discorrendo di *sensus*,

²²¹ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 344, p. 94

²²² Cfr. D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 23

imaginatio, ratio, intellectus/intelligentia. Dalle fonti mediche, tradotte nel tardo secolo XI, hanno mutuato la distinzione tracciata tra *imaginatio, ratio* e *memoria*.

Le teorie che crebbero su un suolo tanto speculativamente fertile furono numerose e di tipi differenti; occuparono infatti uno spazio teoreticamente ampio che andava dalla localizzazione delle facoltà nei tre ventricoli del cervello all'ascensione intellettuale dell'anima fino alla conoscenza del divino.

L'avvento degli scritti psicologici di Aristotele e degli arabi mise l'Occidente latino a confronto con un nuovo approccio alla teoria dell'intelletto fondata sulla distinzione tra intelletto attivo e intelletto potenziale, e con una terminologia altamente complessa. Non bisogna però semplificare la questione al punto tale da ritenere che le traduzioni siano state la sola causa della svolta peripatetica nella scienza psicologica dell'Occidente latino; molto si dovette anche alla dinamicità interna al pensiero teologico, filosofico e scientifico occidentale.

La recezione della teoria peripatetica dell'intelletto ha toccato molte aree: la dottrina dei quattro intelletti, la teoria della partecipazione dell'intelletto attivo nel processo astrattivo e la dottrina dell'agostinismo avicennizzante - di cui si è lungamente discusso - e che identifica l'intelletto attivo con Dio fondendo significativamente filosofia e teologia.

Le 'divisioni' dell'intelletto, ovvero, per esprimersi meglio, le 'relazioni' entro cui si declina l'*intelligere*, erano invero presenti in molte fonti tradotte nel secolo XII e nei

primitivi decenni del XIII; basti pensare agli scritti di Aristotele, Alessandro di Afrodisia, Alkindi, Ifarabi, Isaac Israeli, Avencebrol, Avicenna, Algazel, Averroes. Ma nessuno di essi - fatta naturalmente eccezione per Aristotele - ebbe tanto successo quanto la dottrina avicenniana dei quattro intelletti. Tale straordinaria influenza non vide tanto una ripresa diretta della terminologia del filosofo arabo - la terminologia scolastica concernente gli intelletti seguì infatti una propria strada - quanto una rielaborazione, non di rado originale, dei criteri fissati da Avicenna nella distinzione tra gli intelletti. L'assimilazione di tali criteri ha permesso che la teoria dell'intelletto sopravvivesse a lungo come dottrina coerente.

I primi momenti di tale recezione furono comunque difficili, in parte perché uno dei temi portanti della dottrina avicenniana - la teoria dell'intellezione sillogistica - non fu realizzata. L'opera di Gundisalvi svolge nell'Occidente latino una funzione pionieristica per un altro motivo, ovvero per la combinazione coerente di passi tratti da differenti capitoli del *Liber de anima* di Avicenna (in particolare dai capitoli e dai paragrafi seguenti: I,5, V,1 e V,5)²²³. Tale combinazione equivale a una personale esegesi della teoria avicenniana in quanto Gundisalvi comunque omette - malgrado l'interna coerenza della sua lettura esegetica - tutte le frasi che descrivono i quattro intelletti come *comparationes* alle forme intellettive, ma contiene ripetuti riferimenti ai differenti gradi di attualizzazione dell'intelletto pratico.

²²³ *Ibid.*, p. 191

Se, per un verso, l'originalità di Gundisalvi è semplicemente ascrivibile a una 'ri-combinazione' coerente di alcune proposizioni avicenniane, Blund percorre una strada interpretativa molto più indipendente. Come si è già indagato, egli lascia da parte tutti i passi che riguardano l'intellezione sillogistica; riduce inoltre le quattro relazioni intellettive statuite da Avicenna a due soltanto, indicate come *intellectus materialis* e *intellectus in effectu*, mentre l'*intellectus adeptus* è descritto come forma intelligibile ed essenziale dell'intelletto materiale. L'*intellectus agens* è infine descritto come potenza astrattiva dell'anima, una *vis animae* che difficilmente può essere incastrata in una delle fasi intellettive di cui discute Avicenna,

Intellectus agens est vis anime apprehensiva rerum universalium abstrahendo eas ab accidentibus. Intellectus in habitu est intellectus repositus in anima ad quem si voluntas convertat aciem animi, erit anima intelligens actu²²⁴.

Per tornare alla generale recezione della teoria avicenniana dell'intelletto e delle sue *relationes* intrinseche, possiamo concludere che la dottrina dei quattro intelletti è rivissuta in molte differenti versioni latine; in particolare la statuita trascendenza dell'intelletto attivo è sopravvissuta a lungo in una veste schiettamente cristiana. Declinazioni ulteriori della dottrina intellettiva si sono avute per quel che concerne l'ideazione di uno schema di ascensione alla conoscenza divina nonché nella teoria del ruolo di mediazione dell'intelletto attivo nell'astrazione.

²²⁴ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 341, p. 93

A ogni modo, a differenza di quanto è accaduto con il sistema avicenniano delle facoltà vegetative e dei sensi esterni e interni, la teoria dell'intelletto non ha trovato un solo autore latino che l'abbia accettata per intero e senza riserve. Tra le molte ragioni di tale accettazione solo parziale, vi è la presentazione talvolta incoerente della teoria intellettiva di Avicenna nel suo *Liber de anima*, circostanza che ha impedito una adeguata comprensione dei vari momenti della sua dottrina - si pensi al tema complesso della 'intuizione' e, appunto, alle quattro *relationes* che scandiscono l'umano *intelligere* secondo il filosofo arabo.

In che modo spiegare, infine, l'influenza straordinaria di Avicenna? Si pensi al testo blundiano, principale oggetto della presente ricerca; per quanto Giovanni citi esplicitamente Aristotele molto più di quanto citi il filosofo arabo, l'impalcatura speculativa che sorregge il suo argomentare trovo sia mutuata sostanzialmente dall'avicenniano *Liber de anima*. I criteri teoretici che a Blund spianano la strada nella direzione di una speculazione tanto complessa quanto coerente restano infatti quelli di Avicenna. L'ampio studio condotto da Hasse pure converge in questa direzione e la presente ricerca ne condivide le principali conclusioni.

Sono due le motivazioni principali perché un tale punto di vista sia condiviso: primo, gli scritti più importanti di Avicenna furono noti all'Occidente prima dei testi (psicologici) di Aristotele; in secondo luogo Avicenna, in quanto filosofo e mistico, andò oltre Aristotele commettendo insegnamenti filosofici e religiosi²²⁵.

²²⁵ D. N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 225 «There are two main arguments for this view: first, Avicenna's most important works were known in the West before their Aristotelian counterparts; second, Avicenna, as both a philosopher and a mystic, went beyond Aristotle and connected philosophical and religious teachings»

Avicenna e la sua psicologia hanno dominato la struttura e il contenuto degli scritti psicologici dell'Occidente latino per mezzo secolo, da Giovanni Blund ad Alberto Magno e Pietro Ispano²²⁶. Il filosofo arabo aveva infatti ideato una teoria dell'anima che combinava le argomentazioni filosofiche peripatetiche con un elaborato sistema di facoltà, finemente costruito sulla base dei contenuti scientifici provenienti dalla fisiologia. Il suo *Liber de anima* offrì dunque un esempio inedito di sottigliezza filosofica e di attenzione 'scientifica'. Furono queste le ragioni per cui nei secoli XII e XIII molti autori latini preferissero Avicenna ad Aristotele.

Un fattore che contribuì in modo determinante al successo di Avicenna fu la compatibilità delle sue teorie con gli insegnamenti della tradizione medica che aveva iniziato a influenzare persino le discussioni teologiche intorno all'anima. Il trattato aristotelico sull'anima non poteva certo competere con quello avicenniano in termini di sofisticate argomentazioni fisiologiche; Aristotele aveva scritto il suo *De anima*, per fare un esempio, prima della scoperta dei nervi e dei ventricoli del cervello. Inoltre, il vocabolario concettuale e scientifico del Filosofo era alquanto povero - circostanza che non deve sorprendere se si pone mente al fatto che il suo scritto fu in assoluto pionieristico nella sua struttura e nella sua trattazione, e non vi erano precedenti di

²²⁶ Cfr. D'ALVERNY, M. T., *'Ibn Sina et l'Occident medieval'*, *Conférence diffusée par les Emissions arabes à l'occasion du millénaire d'Avicenne, mars 1951, dactylographie non paginée* (French Radio, 1951) (printed: d'Alverny, *Avicenne en occident*, I, pp. 7-11)

cui si fosse potuto avvalere per completare e perfezionare il contenuto del suo pensiero.

La forza dirompente del sistema di Avicenna si dovette peraltro all'impegno speculativo profuso nell'assegnare nuovi nomi che designassero le differenti facoltà psicologiche e le loro funzioni, così imponendo sul teatro cangiante del linguaggio filosofico termini che si prestavano magistralmente a spiegare le cause di numerosi fenomeni psicologici - come l'istinto, i sogni o l'intuizione.

Nemmeno è vero che Avicenna venisse letto come semplice commentatore di Aristotele in quanto, se proprio un'opera necessita di un commentatore, è quella di Avicenna che ne ha bisogno, data la sua ampiezza e complessità²²⁷. Non sorprende allora che il filosofo arabo sia stato utilizzato piuttosto come fonte primaria; e ciò vale anche per Blund, per quanto designi Avicenna come *Commentator*. Tale epiteto non risponde però, chiaramente, ad alcuna funzione precisa se non a una 'prassi terminologica' consolidata.

Che Avicenna fosse, di fatto, preferito ad Aristotele, non vuol dire che la filosofia aristotelica venisse rigettata; si guardava a entrambi - Aristotele e Avicenna - come agli eminenti rappresentanti della *philosophia* senonchè, offrendo Avicenna un vocabolario concettuale più ricco e scientificamente avanzato, era più facile che gli autori propendessero per lui.

Prima di Alberto Magno molti autori non rivolsero sufficiente attenzione alle differenze dottrinali sussistenti tra

²²⁷ N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 226

i due filosofi, il che non può non sorprendere il lettore moderno perchè, anche a una lettura poco attenta del *De anima* di Aristotele, risulta chiaro che quest'opera manca dei capitoli che concernono il senso interno dell'estimativa o quello sull'immortalità dell'anima. Non è tuttavia il caso di Giovanni Blund il quale fu conoscitore eccellente di entrambi gli autori.

A ogni modo, all'inizio del secolo XIII, talvolta poco importava agli autori latini che una teoria potesse essere provata citando Aristotele o Avicenna; interessava semplicemente che fossero soddisfatti alcuni criteri di qualità. Tale circostanza storica ha fatto sì che gli studiosi moderni non si volgessero, con la dovuta attenzione, all'effettiva influenza da Avicenna esercitata in Occidente²²⁸.

Infine, quanto Hasse ha nel suo scritto sostenuto con fermezza, è che gli autori latini furono desiderosi di adottare e di incastrare nel proprio sistema di pensiero nuove teorie filosofiche, ma non necessariamente quelle di Aristotele. Fu piuttosto Avicenna a influenzare ad ampio raggio il definirsi di più compiute ed esaustive elaborazioni di sistemi di facoltà, con la sola eccezione della teoria dell'intelletto, che si è visto essere stata in parte trasformata e mai accettata in pieno²²⁹. Comprendiamo allora - e personalmente condivido - i motivi della polemica di Hasse nei riguardi di Gilson e di Gauthier, le cui posizioni soffrono di una debolezza evidente: hanno legato il sorgere e il lento perire

²²⁸ *Ibid.*, p. 227

²²⁹ *Ibidem*

dell'influenza della psicologia avicenniana al destino della sola dottrina dell'intelletto attivo separato.

C'è un importante corollario su cui è d'uopo soffermarsi a proposito del modo in cui Blund ha trattato dell'intellezione: il processo astrattivo a cui egli più volte fa riferimento non va inteso in maniera letterale in quanto i pensieri intelligibili sono, in ultima analisi, possibili nella misura in cui nell'anima fluisce direttamente l'*intellectus formalis* dal 'primo datore di forme' come *passio impressa*. Soltanto allora potrà aversi una *vis animae apprehensiva rerum universalium abstrahendo eas ab accidentibus*.

Manca dunque una spiegazione esaustiva dell'astrazione intellettuale nella conoscenza: la mente umana è semplicemente predisposta, dall'alto, a essere recettiva rispetto a nuovi concetti.

Tale impostazione non deve sorprendere se si pone mente ad Avicenna - fonte del nostro autore - e al suo ambiguo argomentare intorno ai processi astrattivi. La primaria funzione intellettuale di astrazione delle forme non implica, secondo il filosofo arabo, che il generale obiettivo della conoscenza sia quello di afferrare le forme universali nei contenuti sensibili²³⁰. I gradi iniziali di astrazione possono essere attribuiti all'anima umana e forniscono l'impulso di cui si ha bisogno per raggiungere l'ultimo grado di astrazione, che è sostanzialmente concepito come

²³⁰ Cfr. L. SPRUIT, *Species intelligibilis. From perception to Knowledge*, op. cit., p. 86

la recezione di una forma che proviene dall'intelletto agente separato. Le immagini sensibili in Avicenna sono semplicemente un punto di partenza nel processo di un'autentica acquisizione conoscitiva che culmina nella recezione di una forma emanata. Le immagini sensoriali non sono quindi la fonte dei contenuti cognitivi, e ogni acquisizione 'meccanica' della conoscenza è da escludersi. I pensieri dell'anima umana non fanno che preparare la recezione delle forme astratte. Il filosofo arabo cammina sul filo del rasoio quando prova a connettere agli intelligibili attuali la forma intelligibile potenzialmente contenuta nelle forme dell'immaginazione. Gli atti percettivi semplicemente occasionano la produzione delle forme intelligibili. Queste ultime esistono nell'anima soltanto se l'anima le conosce effettivamente. Avicenna - come anche Blund - esclude infatti che le forme intelligibili possano essere immagazzinate in una sorta di memoria intellettiva.

È difficile stabilire in che modo questa impostazione possa di fatto accordarsi con la teoria dell'astrazione a cui Avicenna pure ha dedicato un lungo capitolo del suo *Liber de anima* (II, 2). I passi che descrivono l'intelletto come capacità astrattiva vanno forse spiegati come mera assunzione convenzionale della tradizione peripatetica?

Il passo cruciale che ricompone il problema in maniera coerente - consentendo così allo stesso Blund di ridefinire con altrettanta chiarezza le coordinate essenziali della questione - si trova all'inizio della quinta parte del quinto capitolo, dove Avicenna statuisce che l'intelletto attivo va necessariamente assunto come causa che rende

possibile il passaggio da una conoscenza potenziale a una conoscenza attuale degli intelligibili. Egli paragona quindi l'intelletto attivo al sole, l'intelletto umano alla facoltà della visione e gli intelligibili alle cose che sono nel mondo,

Virtus enim rationalis cum considerat singula quae sunt in imaginatione et illuminatur luce intelligentiae agentis in nos quam praediximus, fiunt nuda a materia et ab eius appendiciis, et imprimuntur in anima rationali, non quasi ipsa mutantur de imaginatione ad intellectum nostrum, nec quia intentio pendens ex multis (cum ipsa in se sit nuda considerata per se), faciat similem sibi, sed quia ex consideratione eorum aptatur anima ut emanet in eam ab intelligentia agente abstractio. Cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad recipiendum emanationem, sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo et hoc alio, sicut postea scies. Cum autem accidit animae rationali comparari ad hanc formam nudam mediante luce intelligentiae agentis, contingit in anima ex forma quiddam quod secundum aliquid est sui generis, et secundum aliud non est sui generis, sicut cum lux cadit super colorata, et fit in visu ex illa operatio quae non est similis ei ex omni parte. Immaginabilia vero sunt intelligibilia in potentia et fiunt intelligibilia in effectu, non ipsa eadem sed quae excipiuntur ex illis; immo sicut operatio quae apparet ex formis sensibilibus, mediante luce, non est ipsae formae sed aliud quod habet comparisonem ad illas, quod fit mediante luce in receptibili recte opposito, sic anima rationalis cum coniungitur formis aliquo modo coniunctionis, aptatur ut contingant in ea ex luce intelligentiae agentis ipsae formae nuda ab omni permixtione²³¹.

Qui Avicenna spiega il processo di astrazione; è anzitutto fissata la tesi base per cui è attraverso l'influenza dell'intelletto attivo che le cose particolari, collocate nell'immaginazione, sono trasformate in qualcosa di immateriale che è impresso nell'anima razionale. Indi sopravviene una ulteriore spiegazione di questo processo: né quella particolare forma immaginativa si muove dall'immaginazione all'intelletto, né è rinvenibile in essa una copia del suo nucleo immateriale; interviene piuttosto

²³¹ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, V, 5, pp. 127-128

un'astrazione di tale forma immaginativa a opera dell'intelletto attivo, al quale l'anima è disposta attraverso la riflessione che essa conduce sui particolari.

L'ipotesi interessante su cui converge l'attenzione è la correlazione intuibile tra la forma intelligibile che emana dall'intelletto attivo e la forma immaginativa che è alla sua origine.

Si noti che l'analogia della luce è utilizzata non soltanto per paragonare l'intelletto attivo al sole, ma anche per paragonare l'astrazione alla visione: proprio come l'immagine visiva somiglia all'oggetto che essa riproduce, così la forma astratta somiglia alla forma particolare collocata nell'immaginazione.

Non c'è però unanimità tra gli studiosi nel sostenere che, di fatto, Avicenna lascia spazio al momento dell'astrazione; Davidson ha ad esempio dichiarato che i pensieri intelligibili fluiscono direttamente dall'intelletto attivo senza essere astratti in alcun modo²³². Per quanto si debba in parte convenire con una lettura di questo tipo perché è l'intelletto attivo ad assurgere, in ultima istanza, a *conditio sine qua non* di un'astrazione che si verifica soltanto dopo, nemmeno può essere tralasciato quel momento testuale in cui Avicenna insiste sul fatto che le forme intelligibili provengono dai particolari riposti nell'immaginazione e a essi somigliano. I pensieri sono d'altronde movimenti dell'intelletto umano prodotti prima della recezione delle forme astratte - *cogitationes enim et considerationes motus sunt aptantes animam ad*

²³² DAVIDSON, H., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, 1992, p. 102

recipiendum emanationem, sicut termini medii praeparant ad recipiendum conclusionem necessario, quamvis illud fiat uno modo et hoc alio, sicut postea scies.

Ancora una volta è la lettura interpretativa di Hasse - a mio avviso - a rivelarsi più corretta in quanto, a differenza della tradizionale interpretazione di questi passi, l'enfasi non è posta unilateralmente sull'attività dell'intelletto attivo rispetto all'intelletto umano né egli si limita a discorrere del fatto che l'attenzione dell'intelletto umano verso i particolari dispone semplicemente l'anima a essere recettiva rispetto a una emanazione dall'alto²³³.

Quanto Avicenna intende spiegare è il processo di trasformazione della forma immaginativa: non c'è trasmissione né copia, ma un'astrazione mediata dall'intelletto attivo il cui ruolo non è poi così distante da quello di un *medium*: le forme saranno infatti presenti all'anima attraverso la mediazione dell'illuminazione dell'intelletto attivo - *cum autem accidit animae rationali comparari ad hanc formam nudam mediante luce intelligentiae agentis(...)*. La funzione dell'intelletto attivo è di illuminare gli oggetti dell'astrazione e di permettere che le forme astratte si presentino all'anima umana. Per quanto concerne la funzione svolta dall'intelletto umano, esso guarda alle forme immaginative e produce pensieri e considerazioni che Avicenna - si è visto - chiama 'movimenti'. Perché l'intelletto umano produca pensieri e giudizi, non è necessario che l'impulso a tale produzione

²³³ N. HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, op. cit., p. 186

provenga dall'esterno; è soltanto alla fine del processo di astrazione che l'intelletto attivo entra in gioco.

Ogni qual volta lo desidera, l'intelletto umano può mettersi in contatto con l'intelletto attivo in modo che la forma intelligibile sia presente nella mente. Tale presenza dura però finché l'anima percepisce attualmente la forma e, come si è già sottolineato, non c'è memoria intellettiva.

In Avicenna è inoltre fondamentale la distinzione tracciata tra la prima acquisizione della forma e la successiva, attiva, considerazione della stessa, per spiegare la quale il filosofo arabo si avvale, ancora una volta, dell'analogia della vista,

Ergo primum discere est sicut curatio oculi qui, factus sanus, cum vult, aspicit aliquid unde sumat aliquam formam; cum vero avertitur ab illo, fit illud sibi in potentia proxima effectui²³⁴.

Questo passaggio in particolare ci fa capire perché alcuni, nei passi avicenniani riguardanti l'intelletto attivo, vi leggono sia il momento dell'astrazione che quello dell'emanazione, mentre altri vi rinvencono esclusivamente la descrizione dell'attività emanativa. In sintesi, pare che Avicenna faccia ampio uso della terminologia emanazionista in passi che riguardano il recupero di concetti già conosciuti, a differenza di quei passi che concernono, invece, la prima acquisizione.

La questione non può essere facilmente risolta facendo propria una lettura interpretativa che possa dirsi, in via definitiva, corretta; resta comunque fermo l'assunto per cui la forma intelligibile continua a intrattenere un certo

²³⁴ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, V, 6, p. 146

legame con la forma immaginativa. Il termine ‘legame’ va qui ovviamente translitterato rispetto al naturale significato che gli si potrebbe riconoscere: sto infatti riferendomi a un tipo di legame che esclude assolutamente un rapporto di interdipendenza tra forma intelligibile e forma immaginativa. L’immagine custodita nella memoria si limita a occasionare l’intenzionarsi dell’intelletto alla cosa esterna, della quale si penserà in atto la forma intelligibile avendo presupposto, con Blund, l’azione del *primus dator formarum* sull’anima quale fondamento metafisico veritativo.

Il supporto delle immagini resta intanto per noi imprescindibile perché l’occhio del nostro spirito, troppo debole per afferrare la verità più ovvia senza ricorrere all’analisi, nulla distinguerebbe nella sintesi sublime dell’idea divina se questa idea non venisse proporzionata alla nostra mente riducendosi in frammenti e attenuandosi mediante le immagini.

Si è precedentemente sottolineato che nel complesso impianto teoretico blundiano, che descrive la conoscenza intellettiva, manca il tassello che spieghi adeguatamente il modo in cui si svolge il processo astrattivo nell’intellezione. Con ciò appare forse incompleto il mosaico che faticosamente Blund è venuto costruendo sulla scorta delle preziose (anche se talvolta ambigue) indicazioni avicenniane; si provi tuttavia a cambiare prospettiva.

Descrivere in maniera esaustiva lo sforzo di astrazione intellettuale compiuto dall'uomo non significa forse, nell'ottica moderna, far ricadere sull'uomo soltanto la difficoltà insita in questo tipo di conoscenza? Ma, a ben vedere, non è quanto pretenderebbe di fare un pensatore del Medioevo.

L'anima umana è pur sempre principio della vita del corpo; quanto di più alto abita l'uomo si vede comunque costretto nelle maglie della mutevolezza, data la relazione intrattenuta con le necessità di un corpo che muta. Per quanto l'anima sia un membro del cosmo intelligibile a pieno titolo, malgrado alla facoltà intellettuale in esercizio vada riconosciuta l'identità di natura rispetto alla realtà intelligibile, all'anima non è dato di vivere la vita beata dell'*intelligentia* divina; l'anima continua ad avere uno statuto ontologico anfibio. Come potrebbe, allora, il soggetto umano conoscere da sé la realtà se non 'riformandola' secondo le forme con cui Dio conosce?

Sta facendosi spazio un'ipotesi nuova, quella di una fenomenologia *ante-litteram* che, trasferita in una dimensione schiettamente cristiana, legittima un tipo di conoscenza che prevede regole finalizzate alla introiezione della cosa nel soggetto, purchè la cosa conosciuta venga riconnessa a quelle forme-idee il cui fondamento veritativo risiede in Dio.

Nel ricorso blundiano a un *primus dator formarum* è suggerita una 'metafisica del divino' che non necessita del confronto con le cose se non secondariamente. La metafisica aristotelica, scevra da ogni filtro interpretativo cristiano,

necessariamente richiede un'analogia, data la funzione propedeutica delle scienze naturali. Qui, diversamente, la verità risiede anzitutto in Dio che è Logos cosmico, principio della verità di tutte le cose che sono vere. L'uomo può pensare la realtà perché si uniforma al Pensiero che pensa il reale, perché un *primus dator formarum*, una *intelligentia* divina, un intelletto attivo - o comunque lo si voglia chiamare - si 'dona' in una congiunzione possibile all'anima disposta a questa recezione straordinaria.

È come se i cristiani avessero, con il supporto forse comodo ma sicuramente prezioso della fede, anacronisticamente corretto il difetto non aggirabile della fenomenologia contemporanea che ha individuato, certo, la necessità di un parametro formale del conoscere, ma lo ha costretto nei limiti angusti di una soggettività trascendentale la cui intrinseca e presunta verità da nulla è supportata se non da una intuizione, purtroppo, solo personale. Per il cristiano, invece, il principio uniformante donde proviene la uniformità del pensiero possiede, in ultima istanza, l'insuperata garanzia del dato rivelato.

La Rivelazione è verità che si è messa a disposizione dei soggetti finiti che possono in tal modo accordarsi sulla logicità dell'essere.

Così tracciate le coordinate generalissime dell'umana conoscenza intellettuale, viene a noi un chiarimento ulteriore circa il compito che la filosofia deve assumersi: essa deve utilizzare le scienze aristoteliche nella loro complessa ramificazione per riscoprire nella creazione le forme originarie del vero. Di qui un assoluto apriorismo della

filosofia: ogni regola scientifica è un trascendentale. Si utilizzano le categorie aristoteliche per risalire alla loro presenza trascendentale in Dio; per semplificare si può anche dire che l'essenza dell'albero è l'albero universale nella Mente divina, e che può compiersi nel processo storico. Questa verità che abita l'*intelligentia* divina l'uomo può conoscerla in virtù della personale *intentio* che lo mette in contatto con il reale. Questo intenzionarsi, ovviamente, conduce l'uomo a una conoscenza vera in quanto - per dirla con Blund - il *primus dator formarum* ha provveduto a imprimere nell'anima quell'*intellectus formalis* che consentirà l'acquisizione del vero non per analogia, ma per riproposizione, nella mente umana, delle verità che abitano il divino.

Questa 'metafisica dei principi' non impedisce però di riconoscere alla nostra ragione un carattere personale, individuale. Non è Dio che pensa in noi, ma è Lui che ci fa pensare conferendo a tutti gli oggetti creati il loro essere e la loro intelligibilità. Il lume che ci manifesta la verità è scintilla impressa nell'anima perché siano dissipate le ombre sotto le quali la verità si nasconde. Le facoltà intellettuali sono così messe in movimento e dirette verso il loro fine. Questa è la dignità incomparabile della natura umana a cui Blund volge la propria speculazione; la sua è una riflessione costruita in un capitolo forse troppo breve considerata l'entità dello scopo che si è prefisso, eppure straordinariamente denso, come spero di aver mostrato.

Tornando sui momenti di contatto e di distanza tra la costruzione speculativa blundiana e quella avicenniana in merito agli stadi intellettivi attraverso cui l'uomo deve passare per raggiungere l'intelligibilità piena del conosciuto, ritengo si possano fissare i seguenti punti.

Non riscontriamo in Blund la piena assunzione della terminologia specifica adottata dal filosofo arabo; vengono piuttosto interiorizzati i criteri avicenniani concernenti la distinzione tra gli intelletti in termini di principi e di conclusioni, di potenzialità e di attualità. Mediante la combinazione di passi provenienti da differenti capitoli del *Liber de anima*, Blund mette capo a una personale esegesi della teoria intellettiva. Egli tralascia tutti i punti riguardanti l'intellezione sillogistica; descrive l'*intellectus adeptus* come forma intelligibile ed essenziale dell'intelletto materiale; relega l'*intellectus agens* al ruolo di potenza astratta dell'anima, una sorta di *vis animae* che solo dietro una faticosa ermeneutica il lettore riesce a incastrare nell'intero mosaico processuale che descrive le fasi della conoscenza. Infine - si è visto - l'*intellectus in habitu* è forma ricompresa e trattenuta nell'anima, non una esplicita fase che scandisce il procedere dell'intellezione.

Il passo blundiano, che per comodità del lettore riporto nuovamente,

(...)et inprimatur in anima intellectus formalis mediante primo datore formarum; vel, ut plures auctores videntur velle, est illa forma impressio ab intelligentia ut ministerio eius, et a primo datore formarum ut auctoritate ipsius²³⁵

²³⁵ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 344, p. 94

non è che una libera interpretazione del *Capitulum de intelligentia agente in nostris animabus et de patiente ex nostris animabus*²³⁶. Variazione tematica fondamentale - su cui abbiamo a lungo insistito - è l'introduzione del *primus dator formarum* che sublima la dimensione epistemologica lasciando che si arricchisca e ottenga indiscussa convalida nella tacita assunzione del dato rivelato.

Dalla lettura di questa sezione del testo di Giovanni su cui converge, a tratti reinventandosi, una tradizione plurisecolare, quale concezione del pensiero umano ci è infine consegnata?

Anzitutto il pensiero umano non è, riduttivamente, pensiero dell'oggetto, ma insieme coscienza dell'atto e coscienza del soggetto. L'uomo, mentre esercita il pensiero, si interroga sulla natura di questa attività e non a caso, per secoli, la domanda 'che cos'è il pensiero?' ha pesato, in tutta la sua gravità, sulle fragili spalle della filosofia.

Punto nevralgico della questione - dalla cui soluzione dipende la possibilità di una costruzione coerente del complesso edificio del sapere umano - è che il pensiero, di primo acchito, sembra circoscrivibile nell'atto compiuto da un certo uomo particolare, che vive in un'epoca determinata e occupa uno spazio preciso; in sintesi appare come l'atto di un uomo la cui esistenza descrive una traccia specifica e irripetibile nell'evoluzione della storia. L'atto del pensiero è

²³⁶ AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, V, 5, p. 126

inscritto nella trama di un'esistenza particolare che non costituisce se non un momento passeggero tra altri.

Eppure esso oltrepassa, a un tempo, gli angusti confini dell'individuo portandosi ben al di là dell'esistenza singola: ciò che l'uomo cerca è una verità che valga per tutti gli uomini, in tutti i tempi. Il pensiero resta senz'altro attività immanente come ogni attività biologica; attualizza progressivamente le possibilità insite nella persona schiudendo alla mente perfezionamenti ulteriori. Quest'ultima circostanza fa però sì che, oltrepassando i limiti della contingenza presente, il pensiero si configuri anche come atto trascendente che volge lo sguardo a una verità intersoggettiva e sovratemporale.

Assunta dunque la duplicità funzionale del pensiero, ci si è chiesti in che misura l'attività del pensare appartenga all'individuo che la esercita. Non ne condivide forse le proprietà con un principio superiore? Com'è infatti possibile oltrepassare la conoscenza individuale e apprendere le strutture universali? Se ogni conoscenza intellettuale è occasionata dall'esperire sensibile, in che modo può essere trasceso il carattere particolare di questo contatto e cogliere l'universale nei dati singolari?

Della soluzione fornita da Blund ho lungamente discusso: rinviene il fondamento veritativo ultimo nella elaborazione di un *primus dator formarum* che per la funzione svolta possiede una profonda affinità concettuale con la soluzione avicenniana, soluzione che vede l'intelletto agente 'donare' le forme intelligibili alla nostra anima, proprio come il *primus dator formarum* blundiano

nell'anima imprime l'intelletto formale - condizione imprescindibile perché l'*intellectus agens* possa poi intenzionarsi alla cosa esterna e conoscerne l'essenza. Naturalmente l'anima deve essere recettiva perché in essa si generi la *passio* di cui si è detto, e l'attitudine alla recezione non è conquista immediata; passa piuttosto attraverso lo sforzo di un'apprensione reiterata che ha conosciuto e superato le difficoltà insite in ogni stadio del conoscere.

Il concetto di uomo che va definendosi attraverso le righe blundiane, anche restando talvolta impigliato in una descrizione troppo sistematica in quanto, nell'intenzione dell'autore, è una trattazione che pretende di indossare l'abito rigido della scienza, serba comunque una grandezza speculativa a cui la sensibilità moderna non può rimanere indifferente. L'uomo qui descritto si configura come un concerto meraviglioso di facoltà e di organi che tanto lo innalzano al disopra del regno animale e vegetale. La coscienza lo attesta chiaramente: siamo dotati di una conoscenza più elevata di quella che ci viene dai sensi; siamo in grado di elevarci alla conoscenza dei generi e delle specie e se l'idea fa la grandezza dell'uomo, la sua mancanza deve produrre l'inferiorità dell'animale. Semanticamente forte è in tal senso l'etimologia del vocabolo *intelligere*: l'intelligenza legge dentro l'oggetto sensibile il piano ideale che vi si trova realizzato.

Nell'uomo soltanto, impegnato nell'attenzione inamovibile del pensiero, si premura di discendere il Soffio divino che attualizza il seme dell'*intelligentia* tramite

l'operazione propriamente umana della mediazione. All'uomo soltanto - sta insegnandoci Blund - è concessa quella visione che coinvolge le facoltà naturali ed esige il discernimento superiore dell'intelligenza, visione che strappa l'idea, verità eterna, alla contingenza peritura del molteplice.

§ 3. *La negazione della preesistenza dell'anima*

Muovendo dal postulato, universalmente noto in ambito cristiano, per cui Dio - o il *Primus dator formarum* - infonde l'anima nel corpo che è stato preparato dalla natura a ricevere l'anima come forma del corpo, Blund inizia la propria argomentazione supponendo che sia più corretto dire che una vecchia anima venga infusa nel corpo piuttosto che una nuova. In favore della preesistenza dell'anima, il nostro autore sostiene che la salvezza della stessa è preferibile alla sua dannazione; è perciò più opportuno che un'anima preesistente, che è oppressa dai suoi peccati, sia infusa nel corpo in modo che essa possa raggiungere la beatitudine eterna purificandosi dai suoi peccati, piuttosto che sostenere che una nuova anima venga unita a un corpo,

Anima existens in corpore meretur et demeretur. Bonum est autem animam salvari, malum autem animam damnari: et bonum est appetendum, malum autem respuendum. Bonum est ergo infundere corpori organico potentialiter viventi animam antiquam mole peccatorum oppressam, ut ipsa existens in corpore mereatur purgando se a peccatis sui set summum bonum sibi adquirat; malum autem est ipsam remanere a corpore separatam et non mereri, nec perfecte purgari, sed a mortis penam perduci. Melius est ergo animam prius factam corpori infundere, ut in eo possit mereri per scientiarum et virtutum inquisitionem, quam novam animam corpori infundere. Sed Creatoris est ita bene agere quod melius non potest fieri; ergo dat potius corporibus animas antiquas, ut ipse et mereantur et purgent se a vitiis, ut eternam vitam habeant, quam

novas eis conferat animas, et ne anime veteres, que possent per coniunctionem ipsarum cum corporibus mereri, damnentur²³⁷.

Successivamente Blund obietta in modo interessante a questa ipotesi argomentativa non evidenziando, però, il carattere eretico della tesi della preesistenza dell'anima, ma sostenendo che l'anima, capace di scegliere il bene e di resistere al male, debba essere ritenuta responsabile delle proprie scelte. Dunque, dopo la sua separazione dal corpo, l'anima non va 'consegnata' a un altro corpo; è invece più appropriato che un'anima senza peccato - a parte il peccato originale - sia infusa nel corpo in modo che, usando la ragione e l'intelletto, l'anima conservi una volontà retta,

Ad aliud dicendum est quod ratio et intellectus sunt vires ipsius anime per quas potest ipsa anima discernere bonum a malo et servare voluntatem suam in rectitudinem et a bono non declinare. Si ergo ipsa bonum cognoscens malo adhereat, cum ad ipsum non sit coacta, immo sponte bonum contempnens malo se submittat, non datur ipsa post separationem eius a corpore suo iterum alii corpori ne ipsa declinet a malo iterum, sicut prius declinavit. Melius est ergo ei novam animam infundere mundam a labe, preterquam ab originali peccato, ut ipsa, utens ratione et intellectu, rationis arbitrio rectitudinem sue voluntatis conservet propter ipsam rectitudinem. Tunc autem conservatur voluta in rectitudine quando solum vult homo illud quod Deus vult ipsum velle²³⁸.

Nella questione successiva, la descrizione del travaglio dell'anima è da Giovanni utilizzata per sostenere che l'anima separata è capace di comprendere sebbene la conoscenza derivi generalmente dall'esperienza sensitiva.

L'anima, poiché è oppressa dal peso del corpo, è offuscata e può raggiungere la conoscenza soltanto attraverso la mediazione dei sensi. L'anima separata è,

²³⁷ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 363, p. 99

²³⁸ *Ibid.*, 365, p. 100

inoltre, più capace nell'uso del proprio intelletto rispetto a quando è unita a un corpo,

Ut habetur ab Augustino et Ieronimo et aliis auctoribus, anima in corpora existens mole carnis oppressa ita obfuscat quod uti intellectu non potest nisi sensus ministerio precedente; unde dicit Aristoteles in principio *Posteriorum*: 'Omnis doctrina et omnis disciplina intellectiva fit ex preexistenti cognitione', scilicet sensitiva. Anima autem exuta a corpore libera est. Ergo potius potest tunc uti intellectu quam prius; sed quando est in corpore intelligere potest; ergo et extra²³⁹.

Che il Trattato di Blund sia il tipico prodotto di un'artista e non di un teologo è, ancora una volta, chiaramente intuibile: nessuna questione è sollevata riguardo agli effetti del peccato originale e la trasmissione del peccato, sebbene egli rigetti esplicitamente il traducianesimo. Giovanni indulge piuttosto alla considerazione degli aspetti psicologici dell'anima e delle sue facoltà, gettando luce più sui momenti epistemologici delle questioni sollevate che non su quelli fideistici.

Non sorprende quindi che quando Blund discute l'origine dell'anima, mescola elementi di filosofie differenti lasciando che alcune incongruenze si facciano spazio nella sua trattazione. Per un verso egli sembra approvare l'opinione di Aristotele per cui l'anima è creata imperfetta e può essere perfezionata dalle scienze e dalle virtù; vi è in ciò anche una lettura di ascendenza agostiniano-boeziana sull'ignoranza dell'anima determinata dalla sua unione con il corpo. Dall'altro lato Blund ha argomentato che è più appropriato che un'anima nuova e pura venga infusa nel corpo, piuttosto che una antica.

²³⁹ *Ibid.*, 367, p. 101

Giovanni conclude il paragrafo ponendo un ultimo quesito: si domanda se l'anima, uscita dal corpo, possa servirsi dell'intelletto. Nelle argomentazioni a sfavore di tale ipotesi, va contemplata la seguente: è assunzione ormai sicura che quando l'anima conosce, ciò avviene attraverso l'immagine riposta in essa, immagine che serve a figurarsi, in modo somigliante, la cosa esterna. Tuttavia l'anima - una volta che la morte l'abbia strappata al corpo - a nulla più è congiunta e alcuna *passio* potrà formarsi in essa. Donde la temporanea conclusione blundiana,

Sed si anima intelligat, per ymaginem intelligit; sed a corpore exuta non habet in se ymaginem. Ergo a corpore exuta non habeatur intellectum²⁴⁰.

Tuttavia - argomenta ancora Blund - Agostino, Geronimo e altri autori hanno insegnato che l'anima, che abita il corpo, è offuscata a tal punto che non può servirsi dell'intelletto se non con il precedente supporto della sensazione. Ma l'anima, uscita dal corpo, non subisce più l'oscura pesantezza della carne, per cui

(...)potius potest tunc uti intellectu quam prius²⁴¹.

Anzi l'anima, che finalmente ha interrotto ogni legame con la carne, da nulla è scalfita e conosce qualsiasi cosa alla stregua di un occhio che esiste nel centro e vede l'intera sfera,

²⁴⁰ *Ibid.*, 366, p. 101

²⁴¹ *Ibid.*, 367, p. 101

Anima exuta a corpore nullo est impedita quin ipsa quidlibet intelligat: est enim habens se ad similitudinem oculi existentis in centro et videntis totam speram²⁴².

§ 4. *In quale parte del corpo risiede l'anima*

Nel paragrafo IV - *In qua parte corporis sit anima* - Blund intende ricercare in quale parte del corpo umano l'anima essenzialmente risieda. La prima ipotesi contemplata è quella che all'intelletto suggerisce che luogo privilegiato dell'anima sia il cuore,

Ut habemus a pluribus auctoribus, ex constrictione cordis provenit dolor, ex dilatatione provenit gaudium. Sed in anima est dolor propter cordis offendiculum, quia ipsa tenetur regere. Similiter gaudium est in anima. Indicium ergo est animam esse in corde, quia ex constrictione cordis provenit dolor et ex dilatatione gaudium²⁴³.

Di un uomo si dice, infatti, che pensa e prova impulsi ed emozioni nel cuore. Tuttavia, per quanto verosimile questa ipotesi voglia apparire, immediatamente Blund solleva una nuova obiezione, così mettendo in moto l'inedito procedere dialettico che contraddistingue l'indubbia dinamicità delle sue *quaestiones*,

Contra. Anima est in corpore humano ad regimentum corporis humani; cor autem est unum principalium membrorum hominis: unde si contingat per aliquod accidens fieri timorem in homine fugit sanguis ad cor propter ipsum consolandum, ne ipsum deficiat propter nimiam timiditatem. Regit ergo sanguis ipsum corpus in hoc casu. Est ergo hoc indicium quod anima debens regere corpus humanum sic sit essentialiter in sanguine quia ipse sanguis est nutrimentum totius corporis, et ita est ipse eius consolatio²⁴⁴.

Sembra dunque, secondo questa nuova argomentazione, che l'anima di fatto risieda nel sangue. È

²⁴² *Ibid.*, 369, p. 101

²⁴³ *Ibid.*, 376, p. 104

²⁴⁴ *Ibid.*, 378, p. 104

però possibile supporre, egualmente, che l'anima sia nel cervello in quanto la perfezione di ogni sensazione, e di qualsiasi altra modalità di apprensione, si realizza in esso,

Cum ergo apprehensio sit ab anima, et in cerebro per inmutationes ibi receptas fiant apprehensiones, indicium est quod potius est anima in cerebro quam in alia parte corporis humani²⁴⁵.

Ma anche questa nuova ipotesi deve essere lasciata cadere, come d'altronde qualsiasi altra ipotesi che intenda costringere l'anima entro un organo definito. Essa, di fatto, mediante l'azione straordinaria di una vivificazione uniforme, garantisce - nei limiti di un legame non 'essenziale', ma 'occasionato' dalla scelta divina di infondere un'anima in un corpo - il funzionamento corretto del cuore, del sangue e del cervello (come di tutti gli altri organi).

²⁴⁵ *Ibid.*, 379, p. 104

CAPITOLO QUARTO

§ 1. *Sul libero arbitrio*

Nella trattazione del libero arbitrio, Blund è rimasto assolutamente fedele al nucleo della riflessione filosofica medievale sul problema della libertà; fondamento della libertà è per l'uomo la libertà dell'arbitrio. Sulla scia dell'insegnamento anselmiano, Giovanni non sta ponendosi al riguardo un problema ontologico: l'esistenza del libero arbitrio è confermata dalla Scrittura ed è la condizione dell'agire morale. Nel capitolo che chiude il *Tractatus*, il nostro autore poco si avvale della sua raffinata e originale creazione speculativa, e adagiandosi, con coerenza, su quanto Anselmo e altri autori hanno insegnato, riprende formule sedimentatesi nella lunga e feconda tradizione cristiana.

Per quanto i concetti di 'libero arbitrio' e di 'libertà' non siano, di fatto, astrattamente separabili, possono tuttavia essere distinti guardando al tipo di rapporto che si determina tra ragione e volontà: una prima e prevalente tradizione, risalente ad Agostino, pone il libero arbitrio essenzialmente nella volontà; una seconda tradizione, che si fonda su Boezio, insiste sulla ragione²⁴⁶.

Nell'argomentare questo problema, Blund intrattiene un dialogo ideale con Anselmo, il quale aveva ripensato in

²⁴⁶ ITALO SCIUTO, *Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo*, in *La libertà del bene*, a cura di Carmelo Vigna, Vita e pensiero, 1998, p. 124

modo originale molti temi della tradizione agostiniano-boeziana, in particolare quando aveva cercato di svolgerli con il supporto della sola ragione. Giovanni, sulla scorta di Anselmo, accentua radicalmente il significato morale del libero arbitrio ponendo soprattutto l'accento sul concetto di *rectitudo* che indica la necessità di tenere insieme essere e dover essere.

Giovanni introduce il lettore a quest'ultimo tema - la libertà dell'arbitrio - indagando anzitutto il rapporto che intercorre tra ragione e volontà, volendo con ciò stabilire se tra i due concetti è possibile segnare o meno un confine.

La conclusione a cui perviene, dopo un breve ragionamento, è che ragione e libero arbitrio sono la medesima cosa nell'essenza e differiscono solo accidentalmente nel loro esercizio,

Patet ergo solummodo esse differentiam in accidente inter rationem et libertatem arbitrii; quoniam in eo est ratio quod est potestas arbitrandi per ratiocinationes quid sit bonum et quid malum, quid verum et quid falsum; et in hoc est libertas quod, dato iudicio, potens est sequi verum et conservare se in bono²⁴⁷.

Secondo Blund, se una certa ambiguità ancora sussiste quando si discorre della libertà del volere, essa dipende dalla definizione di libero arbitrio inteso, in senso naturale e morale, come facoltà di peccare e di non peccare. Questa conclusione si rivelerà tuttavia errata.

Di primo acchito sembra che la capacità di allontanarsi dal bene sia parte del libero arbitrio perchè sembra che la libertà possa essere ragionevolmente intesa come intenzione possibile a percorrere l'una o l'altra

²⁴⁷ JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, 385, p. 107

strada. D'altronde - aggiunge Blund - il primo uomo non avrebbe peccato se non avesse avuto il libero arbitrio.

Tuttavia, a un'indagine più approfondita della questione, necessariamente seguirà una conclusione differente. Per semplificare Giovanni porta un esempio: si supponga l'esistenza di due uomini, entrambi liberi; il primo possiede tanta libertà da non poter in alcun modo essere ridotto in servitù dal peccato, il secondo è invece capace di perdere la propria libertà e di soccombere al peccato. Dei due sarà chiaramente più libero colui che non soggiace alla debolezza intrinseca al peccare. Donde seguirà che la facoltà di soccombere al peccato non produce libertà e Blund potrà concludere nei termini seguenti:

Imbecillitas rei non facit ad esse rei, immo magis ad non esse. Libertas autem ad esse facit. Ergo imbecillitas non facit ad libertatem; sed potestas declinandi a bono est ab imbecillitate; ergo potestas peccandi non facit ad libertatem²⁴⁸.

La facoltà di peccare diminuisce dunque la libertà della creatura razionale e in alcun modo può essere parte della libertà dell'arbitrio. Il peccato proviene infatti dall'*impotentia*,

Et sciendum quod potentia peccandi revera non est potentia, sed potius impotentia; ex debilitate enim mentis contingit aliquem velle quod non debet. Et tunc vult aliquis quod non debet, quando vult quod Deus non vult eum velle²⁴⁹.

Nelle righe blundiane sembra che non si voglia tanto stabilire in cosa consista il libero arbitrio, ma ciò per cui il

²⁴⁸ *Ibid.*, 389, p. 108

²⁴⁹ *Ibid.*, 392, p. 109

libero arbitrio è libero. Blund esclude l'inclusione del 'peccato' nella nozione generale di 'libertà' in quanto si pecca, certamente, in virtù del libero arbitrio, ma non in virtù di ciò per cui esso è libero.

Interessante è la distinzione che Giovanni traccia - sempre ponendosi su quel sentiero ideale già segnato da Anselmo nel suo *De libertate arbitrii* - tra la *potestas* (il libero arbitrio) e il suo uso, ovvero la *rectitudo*,

Potestatum quedam est semper cum suo actu, ut potestas solis qua sol movetur; quedam non est semper cum suo actu, ut potestas videndi non est semper cum suo actu videndi, ut quando res existens in tenebris videri non potest, et tamen aliquis habet potentiam videndi eam. Similiter qui in peccatis est, in tenebris est, voluntatem in rectitudine non servans, habet tamen potestatem eam conservandi; et quia non servat, nec cogitur non servare, peccat ideo²⁵⁰.

Con il peccato si perde l'uso, ma lo strumento rimane intatto.

Blund domanda successivamente se il libero arbitrio sia presente anche in Dio e negli angeli. Avendo preliminarmente vagliato l'ipotesi contraria, rapidamente scivola verso l'ovvia *solutio* - perché supportata da un'ampia tradizione e da un considerevole numero di autori - per cui, di fatto, il libero arbitrio è sia in Dio che negli angeli,

Quod sit in Deo liberum arbitrium primo loco ostenditur per beatum Anselmum, qui dicit: 'Absurdum est dicere liberum arbitrium non est in Deo nec in angelis; quoniam Deus liber est ad arbitrandum

²⁵⁰ *Ibid.*, 398, p. 110

quicquid vult'. Similiter et angeli libertatem habent rationis ad arbitrandum de bono et malo, ut eligant bonum et respuat malum: quoniam si eligant malum, hoc non esset de libertate rationis sed de defectu, et defectus rationis potius diminuit libertatem quam eam augeat. A Boetio habemus et ab Augustino consimile, quod magis viget libertas arbitrii in angelis quam in hominibus: quoniam angeli perfectiores et veriores sunt in rationis arbitrio quam homines: et ideo maioris sunt libertatis in arbitrio, quoniam ipsi sunt modo confirmati in libertate. Homines autem adhuc sunt potentes succumbere servituti, quoniam peccato; et ideo liberiores sunt angeli quam homines²⁵¹.

Peculiare è il modo in cui Blund tenta di dare una definizione completa della libertà dell'arbitrio vagliandone il genere e le differenze specifiche. Dà avvio alla lunga digressione domandando di che tipo sia propriamente quella libertà che definiamo 'arbitrio', e quali sono le ragioni per cui lo diciamo 'libero'.

Che la libertà sia propria dello stesso arbitrio è da escludersi in quanto, ancor prima che qualcuno prenda una decisione, in lui c'è libertà. Essa viene, dunque, logicamente prima dell'arbitrio il quale non sarà se non un effetto della libertà,

Non est ipsius arbitrii; quoniam prius est in natura libertas quam sit arbitrium. Quoniam antequam aliquis arbitretur, in eo est libertas. Si quis dicat: arbitrium sumitur ibi pro potestate arbitrandi; patens est hoc non esse verum, per hoc quod ipsa potestas arbitrandi est vis rationalis, et arbitrium ab illa vi procedit; et illa vis est in rationali; quoniam arbitrium non est in effectum²⁵².

Nemmeno la libertà può essere propria della stessa ragione,

Si sit ipsius rationis; Contra. Ratio est forma; libertas est forma; ergo libertas per se et proprie non est in ratione. Si dicatur ei inesse, hoc erit per accidens, et non secundum eius propriam intentionem²⁵³.

²⁵¹ *Ibid.*, 402, pp. 111-112

²⁵² *Ibid.*, 407, p. 112

²⁵³ *Ibid.*, 409, p. 113

Sembra quasi che il nostro autore stia intendendo la libertà come una essenza che si realizza secondo un più e un meno, declinandola secondo differenze interne alla definizione logica: vi è una identica essenza che può esplicarsi o meno nel suo esercizio. Blund pare infine assolutizzare il termine *rectitudo* perché soltanto la volontà retta realizza la vera libertà.

Per quanto concerne il ruolo svolto dalla ragione, essa assurge a una sorta di ‘aiuto’ per la volontà, aiuto non necessitante ma condizione necessaria e non sufficiente per l’esercizio di una volontà retta. Non c’è in Giovanni facile volontarismo proprio nella misura in cui si tenta la difficile co-azione di libertà e di giudizio. Blund descrive una libertà che si trova, potremmo dire, allo stato potenziale, così da contemplare anche la possibilità di una libertà invalida e impedita,

Sed tamen hec libertas quandoque impedita est a suo effectu, ita quod non potest exequi suum actum, ut in demone. Est enim in eo libertas arbitrii, sed non effectus eius, quoniam in ipso est potestas conservandi rectitudinem voluntatis, tamen rectitudinem illam non conservat propter defectum illuminationis procedentis a prima causa. Sicut aliquis existens in tenebris potestatem habet videndi, non tamen videt propter lucis defectum²⁵⁴.

Per comprendere il senso di questa libertà ‘impedita’ è d’uopo tener ferma la fondamentale differenza ontologica tra immutabile e mutevole, dunque tra uomo e Dio - donde per l’uomo la possibilità del peccato. Blund ribadisce inoltre che l’agire umano non potrebbe avere né merito né colpa senza libero arbitrio, ed è migliore la

²⁵⁴ *Ibid.*, 410, p. 113

creatura che raggiunge la stabilità della beatitudine con la sua volontà libera,

Si autem nullo modo posset peccare, tunc non mereretur, si coactionis necessitate non peccaret; non etiam demereretur; et ita in tali statu esse suum sumpsit a creatore rationalis creatura, ut hanc libertatem haberet, scilicet quod posset non peccare et nulla re cogeretur ad peccandum, sed voluntati sue relinqueretur quoad boni executionem vel mali electionem²⁵⁵.

Il libero arbitrio è, infatti, essenzialmente immune da costrizione: un atto libero e costretto sarebbe una contraddizione; può essere costretta l'azione esterna ma non la volontà. Si rammenti poi che la libertà dell'arbitrio è potenza propria soltanto dell'anima razionale che può distinguere l'uno dall'altro; sbagliano dunque quanti ritengono che i bruti animali dispongano di tale facoltà perché capaci, mediante le potenze concupiscibile e irascibile, di desiderare ciò che è loro vantaggioso e di respingere quanto ritengono nocivo. A tal proposito Giovanni apre una lunga parentesi: argomenta infatti che dall'esperienza sembra potersi dedurre il contrario dal momento che la pecora sceglie il suo agnello tra altri agnelli, e similmente si comportano le api e i cani,

Experimento videtur idem haberi posse per hoc quod ovis eligit suum agnum inter alios agnos, et per hoc quod videtur discernere eum ab aliis. Consimile patet in canibus et apibus, apes enim eligunt flores sibi competitiores et sibi nocivos respuunt²⁵⁶.

Tale ipotesi, verosimile solo in apparenza, è destinata a rivelarsi presto infondata poichè gli animali mancano del

²⁵⁵ *Ibid.*, 400, pp. 110-111

²⁵⁶ *Ibid.*, 412, p. 113

prezioso esercizio della ragione la quale non si limita all'attività della mera *distinctio*, ma è capace di discernimento tra gli intelligibili. Basta inoltre porre mente a quanto Giovanni ha insegnato nelle pagine precedenti del suo *Tractatus*, in cui ha ampiamente spiegato che negli animali la scelta proviene dalla facoltà estimativa,

Solutio harum obiectionum patet per hoc quod superius dictum est in tractatu de viribus anime sensibilis. A vi enim estimativa eius huiusmodi electio in brutis animalibus, et non a ratione. Tamen non est dicendum quod in eis est discretio, immo distinctio, cum discretio fit a ratione. Bruta enim distinguunt rem a re per accidentia rerum, et non discernunt. Aliquis tamen loquens improprie diceret aliquod brutum animal discernere unum ab alio, ut canem et simiam²⁵⁷.

Eguualmente sbagliano quanti ritengono che il libero arbitrio provenga dall'attività congiunta delle facoltà concupiscibile, irascibile e razionale sostenendo che, individuato il buono e respinto il nocivo con le prime due potenze, la facoltà razionale interviene infine con la distinzione e il giudizio. Ma perché si eserciti il libero arbitrio, è sufficiente la facoltà razionale dal momento che le facoltà concupiscibile e irascibile non danno, di fatto, luogo a delle scelte,

Ad hoc dicendum est quod ad esse liberi arbitrii non exigitur vis concupiscibilis, vel vis irascibilis, sed solummodo sufficit vis rationalis. Quoniam rationalis creatura intellectu apprehendit, et ratione inter intellecta discernit et arbitratur. In homine enim est inchoatio tendens ad discretionem a vi concupiscibili, secundum quam aliquis homo appetit aliquid; vel a vi irascibili, secundum quam homo aliquid respuit. Sed, licet aliquis homo aliquid appetat, non tamen tenetur illud eligere²⁵⁸.

²⁵⁷ *Ibid.*, 413, p. 113

²⁵⁸ *Ibid.*, 415, p. 114

Nelle righe sopra analizzate, Blund ha tentato una sintetica analisi di questo ‘appetito superiore’, capace di dirigere e di dominare tutti gli appetiti inferiori secondo i lumi della retta ragione; la sua esplicazione superiore è la libertà morale, il più nobile dei privilegi dell’uomo, quello che lo pone al vertice della creazione.

Nelle operazioni fisico-chimiche del minerale non c’è che finalità cieca; il più umile dei vegetali opera *ad intra*, nello sviluppo della sua evoluzione organica la quale resta, però, ancora cieca e incosciente²⁵⁹. L’animale invece, nei suoi movimenti di relazione, conosce ciò che ricerca e quello che schiva. Infine, a tutti questi elementi la libertà umana ne aggiunge un ultimo che li completa e li corona tutti, ovvero la libertà dell’arbitrio. La libertà è pertanto un appetito illuminato dalla ragione che consente di operare con cognizione.

Blund ha inoltre sottolineato più volte che la volontà è una facoltà essenzialmente razionale poiché le è impossibile volere senza motivo alcuno, né può scegliere liberamente senza aver preliminarmente considerato un ideale superiore alla realtà contingente.

L’uomo descritto da Blund - descrizione supportata, si è detto, da una tradizione al riguardo eloquente - non è immobilizzato in uno stato di quiete permanente e le sue attività non sono determinate da fattori esterni, e neppure

²⁵⁹ Cfr. ALBERTO FARGES, *Il cervello, l’anima e le facoltà*, op. cit., p. 322

tali movimenti e azioni si esplicano con l'automatismo che riscontriamo nelle piante e negli animali. L'agire dell'uomo nasce dalle sue decisioni; inoltre questa capacità di autodeterminazione caratterizza l'uomo altrettanto profondamente quanto il pensare e il conoscere. Il volere costituisce anzi la vera differenza specifica dell'uomo; per questa ragione Blund ha sentito il dovere di occuparsene, cogliendone tutta la grandezza e complessità.

Si è visto quanto impropria sia quella definizione che etichetta il volere come una forma di inclinazione, di tendenza o di appetito, in quanto per questi appetiti o tensioni fondamentali non c'è bisogno di previa conoscenza; si tratta di inclinazioni in qualche modo inscritte nella forma stessa della cosa.

A conclusione della sua trattazione, Blund ha opportunamente sottolineato che negli animali non ci può essere che un appetito sensitivo, dotati come sono soltanto di conoscenza sensitiva. E come questa è sempre circoscritta a cose particolari e materiali, anche le loro inclinazioni rivestono sempre queste caratteristiche. Pure nell'essere umano esiste un appetito sensitivo che si forma sulla scia della conoscenza sensitiva, ma l'uomo possiede anche una conoscenza intellettuale, universale e astratta. Accanto all'appetito sensitivo, nell'uomo vi è inoltre quell'appetito intellettuale a cui si è dato il nome di 'volontà'.

Per quanto la nozione di 'libertà' sia ampiamente adoperata, a un esame più attento viene difficile darne una definizione precisa e univoca; Blund ne ha tuttavia

rinvenuto un nucleo fondamentalmente uguale che sempre ricorre: l'assenza di costrizione.

È stato più volte osservato che la filosofia greca, allo studio del problema della libertà, non ha dato un apporto altrettanto significativo come a molti altri problemi della filosofia²⁶⁰,

Prendendo la storia della filosofia nel suo insieme, si vede che certi temi si sono imposti sin dalle origini e in ogni tempo allo studio delle menti filosofiche: come quello della verità della conoscenza sensibile, e, particolarmente intellettuale, fonte della filosofia del concetto; quello dell'orientamento della vita umana, fonte della morale. Questo non è il caso del tema della libertà della volontà, il quale, per così dire, è assente dalle filosofie dell'antichità pagane, anche nelle più grandi, possenti e complete. Esso assume invece un'importanza considerevole nelle filosofie cristiane della fine dell'antichità e in tutto il pensiero medievale²⁶¹.

Sono note le ragioni per cui il pensiero greco non è riuscito a effettuare un'indagine soddisfacente del problema della libertà; anzitutto perché considera tutte le cose soggette a un fato che determina consciamente o inconsciamente all'azione, donde gli uomini sono esenti da qualsiasi responsabilità. Secondo il pensiero greco l'uomo inoltre fa parte della natura, e come tale è sottomesso alle leggi generali che la governano.

Per converso, il problema della libertà ha acquistato un nuovo spessore nel pensiero cristiano; la natura e la storia non sono più al di sopra dell'uomo.

Nell'atto libero è possibile individuare tre momenti principali: deliberazione, giudizio, elezione. Nella deliberazione vi è ricerca e indagine circa l'azione da compiere; il giudizio è la fase della valutazione, e infine

²⁶⁰ Cfr. BATTISTA MONDIN, *L'uomo: chi è?*, Editrice Massimo, Milano 2004, pag. 127

²⁶¹ H. DAUDIN, *La liberté de la volonté*, Presses Universitaires de France, Parigi 1950, pag. 2

l'elezione è la fase della decisione. L'atto libero esige anzitutto che si conosca quello che si vuole fare, e implica dunque un esame attento dell'azione che si intende compiere - circostanza che manca nei bruti animali.

CONCLUSIONI

Quanto Blund ha offerto al lettore nelle pagine del suo *Tractatus* - pagine ricche di intuizioni feconde e di suggestioni interessanti mutate da una ricca tradizione - è il primo esempio di scienza 'completa' intorno all'essenza dell'uomo, al suo rapporto con i regni della natura e con il principio di tutte le cose. Indiscussa è l'essenziale origine metafisica dell'uomo; tuttavia la lettura teologica incrocia abilmente considerazioni schiettamente 'fisiche' che vagliano con attenzione le potenze che agiscono sull'uomo e quelle sulle quali egli agisce.

Anche ponendo, con interesse nuovo, l'accento sul 'corporeo' che rientra nella costituzione dell'uomo, Blund ha indagato con passione straordinaria l'anima, perché essa è anche il luogo in cui le supreme capacità umane si manifestano più limpidamente. Alla luce della Rivelazione cristiana hanno poi acquistato rilievo nozioni e problemi che il pensiero greco non aveva ancora saputo o potuto approfondire. Vengono così tracciate le coordinate essenziali di una nuova 'scienza' dell'uomo, il cui procedimento non è, ovviamente, orizzontale; Giovanni mette piuttosto capo a una antropologia metafisica orientata verticalmente: dai fenomeni alle loro ragioni ultime, e dunque dalle *vires* alla 'verità' dell'anima. Muovendosi tra tutte le implicazioni fisiologiche che ogni trattazione sull'uomo comporta, il nostro autore ha gettato una sonda audace nella sfera fondante del nostro essere, ovvero l'anima, costantemente presente nei nostri atti.

All'inizio dello studio sull'uomo la prima realtà che si incontra è la dimensione corporea; è su di essa che Blund porta quindi la sua attenzione nei primi capitoli del *Tractatus*, e lo fa con quell'atteggiamento di curiosità e di meraviglia che difficilmente ci si sarebbe attesi da un autore cristiano del periodo in cui egli vive. A differenza dell'approccio tenuto da alcuni autori - si pensi a Platone, Plotino e Agostino - che hanno pensato il corpo, con le sue passioni, come un laccio per l'anima e come un impedimento nell'ascesa verso il mondo dello spirito, Blund ha creduto che il corpo, in quanto costitutivo essenziale dell'uomo, fosse direttamente coinvolto nel suo cammino verso la perfezione. Come anche Avicenna ha insegnato, talune facoltà predispongono l'anima a quel grado supremo di perfezione per cui, di fatto, giunge il momento il cui ogni dipendenza dal corpo sia deposta. Pertanto la somaticità, nonostante la sua intrinseca chiusura, non impedisce all'uomo di possedere un'apertura radicale che non guarda soltanto in avanti, ma anche in alto.

Quello della vita del corpo è un fenomeno assai ricco e complesso, abbraccia una gamma vastissima di esseri e si presenta con proprietà marcatamente diverse nei singoli gruppi - come Blund ha insegnato analizzando con sottigliezza argomentativa i vegetali e i bruti animali. Inoltre, la somaticità si presenta come un dato primario dell'uomo, entrando a far parte di tutte le operazioni umane; è pertanto impossibile concepire l'uomo senza l'elemento corporeo. L'anima ha, d'altronde, una priorità

ontologica ma non cronologica rispetto al corpo; potremmo anzi dire che la materia da cui si forma il corpo precede cronologicamente l'anima²⁶². Senonchè questa materia diviene corpo umano soltanto nell'istante in cui comincia a esistere l'anima: grazie al suo atto d'essere acquista consistenza e autonomia anche il corpo.

L'attenzione che Blund rivolge alla somaticità dell'uomo - con ciò segnando, nella latinità cristiana, un sentiero inedito su cui abbiamo visto convergere le preziose acquisizioni mediche greche e arabe - non lo distoglie però dalla constatazione della trascendenza dell'uomo rispetto agli animali e a tutti gli altri esseri di questo mondo. In particolare, Giovanni ha implicitamente posto l'accento sulla trascendenza dell'uomo rispetto a se stesso; quanto infatti determina la natura e il significato dell'esistenza umana è questa costante tensione dell'uomo a superare se stesso, nella direzione di un divino che legittimi infine la sua eccezionale, e umile, pretesa di beatitudine. In questa ascesa verticale è costantemente sospinto da una forza superiore, da quella stessa sorgente che fa sì che l'anima, anche servendosi all'inizio delle facoltà corporee, a un certo punto deponga mirabilmente questa dipendenza terrena per esplorare la sfera limpida degli intelligibili.

Anche Blund dunque - se anche le premesse possono essere apparse diverse - individua in Dio la soluzione ultima del problema antropologico, il vero punto d'arrivo del travagliato 'arrancare' della conoscenza. E l'anima è,

²⁶² Cfr. BATTISTA MONDIN, *L'uomo: chi è?*, op. cit., p. 354

ovviamente, il punto in cui si cristallizza l'autotrascendenza.

Il significato ultimo dell'uomo, la ragione fondante delle sue facoltà mirabili, non è se non questo frammento di spirito che auspica la congiunzione con il divino.

Bibliografia

FONTI PRIMARIE

- ALEXANDER NEQUAM, *Speculum speculationum*, ed. R. M. Thomson, Oxford, 1988
- ALFREDUS ANGLICUS, *De motu cordis*, ed. C. Baeumker, Münster, 1923
- ALGAZEL, *Metaphysica*, ed. J. T. Muckle, Toronto, 1933
- ANONYMOUS (GAUTHIER), *De anima et de potentiis eius*, ed. R. A. Gauthier, in “Le Traité *De anima et de potentiis eius* d’un maître ès arts (vers 1225)”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 66, 1982
- ARISTOTELE, *De anima*, ed. W. D. Ross, Oxford, 1990
- ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, a cura di M. Zanatta, Rizzoli, Milano, 1986
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De genesi ad litteram*, in *CSEL.*, 28.1, ed. I. Zicha, 1894
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Confessiones*, *CCSL* 27, 1-273, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De quantitate animae*, *CSEL* 89, 131-231, ed. W. Hörmann, Hoelder-Pichler-Tempsky, Vienna 1986
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *Soliloquiorum libri duo*, *CSEL* 89, pp. 3-98, ed. W. Hörmann, Vienna 1986
- AVICENNA, *Liber De anima seu Sextus de naturalibus*, ed. S. Van Riet, 2 vol., Louvain-Leiden, 1968-72
- COSTA BEN LUCA, *De differentia spiritus et animae*, ed. J. C. Wilcox, in «The Transmission and Influence of

Qusta ibn Luqa's "On the Difference between Spirit and Soul"», University Microfilms International, Ann Arbor, Mich., 1985

- DOMINICUS GUNDISSALINUS, *Liber de anima*, in «Mediaeval Studies», 2 (1940), ed. J. T. Muckle, pp. 23-103
- GALENO, *De usu partium corporis humani*, ed. Lugdumi, 1550
- GALENO, *De placitis Hippocratis et Platonis*, in Aedibus B. G., Teubneri, 1974
- JOHN BLUND, *Tractatus de anima*, ed. D. A. Callus and R. W. Hunt, London, 1970
- NEMESII EMESENI, *De natura hominis*, ed. M. Morani, Leipzig 1987
- THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, in «Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita», XXIV/1, ed. B. C. Bazan, Roma-Paris, 1996

LETTERATURA SECONDARIA

- ANDERSON J. R., *Arguments concerning representations for mental imagery*, in «Psychological Review», 85(1978), pp. 249-277; cfr. anche Z. W. PYLYSHYN, *What the mind's eye tells the mind's brain: a critique of mental imagery*, in «Psychological Bulletin», 80 (1973), 1-24
- BERTOLA E., *Le proibizioni di Aristotele del 1210 e del 1215 e il problema dell'anima*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 57 (1965), pp. 725-51
- BERTOLA E., *La dottrina dell'immortalità dell'anima in Johannes Blondus*, in «Aquinas», 9 (1966), pp. 28-48

- BERTOLA E., *È esistito un avicennismo latino nel Medioevo?* In «Sophia», 35 (1967), pp. 318-334, e 39 (1971), pp. 278-320
- BLOCH D., *Aristotle on memory and recollection: text, translation, interpretation and reception in western scholasticism*, Koninklijke Brill NV, 2007
- BRENTANO F., *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seine Lehre vom nous poietico*, Mainz, 1867 e J. A. WEISHEIPL, *Aristotle's Concept of Nature: Avicenna and Aquinas*, in «Approaches to Nature in the Middle Ages», ed. L. Rogers, Binghamton-New York, 1982, pp. 137-160
- BURNETT C., *The Introduction of Arabic Learning into British Schools*, in «The Introduction of Arabic Philosophy into Europe», edd. C. E. Butterworth - B. A. Kessel, Leiden, 1994
- CALLUS D. A., *Introduction of Aristotelian Learning to Oxford* in «Proceeding of the British Academy», 29 (1943)
- CALLUS D. A., *The Treatise of John Blund On the Soul* in «Autour d'Aristote. Recueil d'études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion», Louvain, 1955
- CALLUS D. A. *Gundissalinus De anima and the Problem of Substantial Form*, in «New Scholasticism», 13 (1939), pp. 338-55
- C. CASAGRANDE – S. VECCHIO (ed.), *Anima e corpo nella cultura medievale. Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale, Venezia, 25-28 settembre 1995*, SISMEL edizioni del Galluzzo, Firenze 1999 (Millennio medievale 15)
- CHENU M. D., *Imaginatio. Note de lexicographie philosophique medievale*; IDEM, *Spiritus. Le vocabulaire de l'Âme au XIIe siecle*, in «Studi di lessicografia filosofica. Miscellanea Giovanni Mercati» a c. di G. Spinosa, II, Firenze 2001, pp. 171-194.

- COLEMAN J., *Ancient and medieval memories: studies in the reconstruction of the past*, Cambridge University Press, 1992
- DALES R. C., *The Problem of the Rational Soul in the Thirteenth Century*, E. J. Brill, Leiden-New York-Koln, 1995
- D'ALVERNY, M. T., *Ibn Sina et l'Occident medieval* in «Conférence diffusée pas les Emissions arabes à l'occasion du millènaire d'Avicenne, mars 1951, dactylographie non paginée» (French Radio, 1951) (printed: d'Alverny, *Avicenne en occident*, I, pp. 7-11)
- DAUDIN H., *La liberté de la volonté*, Presses Universitaires de France, Parigi 1950
- AVIDSON, H., *Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect*, New York-Oxford, 1992
- FARGES A., *Il cervello, l'anima e le facoltà*, Siena, presso l'ufficio della biblioteca del clero, 1897
- GOICHON A.-M., *L'Influence de la philosophie avicennienne dans l'Europe médiévale*, in «La Philosophie d'Avicenne», Paris, 1951, pp. 89-133
- GILSON E. , *Lo spirito della filosofia medievale*, trad. di Pia Sartori Treves, Morcellania, Brescia 1969
- GILSON E., *Les Sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant* in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», 4 (1929), pp. 5-149
- GONZALEZ PALENCIA A., *Noticias sobre don Raimundo, arzobispo de Toledo (1125-1152)*, dans «Spanische Forschungen der Gorresgesellschaft», Munster, 1937
- GREGORY T., *Mundana sapientia. Forme di conoscenza nella cultura medievale*, Roma, 1992

- GUTAS D., *Avicenna e la tradizione aristotelica*, ed. italiana a cura di Marienza Benedetto, Edizioni di pagina, 2007
- HARVEY R., *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London, Warburg Institute, 1975
- HASSE D. N., *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul 1160-1300*, The Warburg Institute, London 2000 (Warburg Institute Studies and Texts, 1)
- KEMP S., *Medieval Psychology*, Greenwood press, New York, 1990
- LAWN B., *I quesiti salernitani. Introduzione alla storia della letteratura problematica medica e scientifica nel Medioevo e nel Rinascimento*, trad. it. Di Alessandro Spagnuolo, Di Mauro Editore, 1969
- LENZI M., *Anima, forma e sostanza: filosofia e teologia nel dibattito antropologico del XIII secolo*, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 2011
- LAGERLUND H., *Representation and objects of thought in medieval philosophy*, Ashgate Publishing, 2007
- LECLERCQ J., *La spiritualità del Medioevo*, Bologna, 1986
- LOTTIN O., *La Simplicité de l'âme humaine avant saint Thomas d'Aquin* in «Psychologie et morale aux XII et XIII siècles», I, Louvain-Gembloux, 1942, pp. 427-60
- MINIO-PALUELLO L., *Note sull'Aristotele latino medievale*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 52 (1960), n. 1
- MINIO-PALUELLO L., *Aristotele dal mondo arabo a quello latino*, in «L'Occidente e l'Islam nell'Alto Medioevo», II, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1965

- MONDIN B., *L'uomo: chi è?*, Editrice Massimo, Milano 2004
- PELZER A., *Une source inconnue de Roger Bacon, Alfred de Sareshel*, Archivum Franciscanum Historicum, XII (1919)
- QUADRI G., *La filosofia degli arabi nel suo fiorire*, vol. I, La nuova Italia, Firenze
- SCIUTO I., *Il libero arbitrio nel pensiero medievale. Da Agostino al XII secolo*, in «La libertà del bene», a cura di Carmelo Vigna, Vita e pensiero, 1998
- SORABJI R., *Body and Soul in Aristotle*, in «Philosophy», 49 (1974), pp. 63-89
- SPRUIT L., *Species intelligibilis. From perception to Knowledge*, vol. 1, E.J. Brill, Leiden- New York-Köln, 1994 (Brill's studies in intellectual history 48)
- SUMMERS D., *The judgment of sense*, Cambridge University Press, 1987
- THIRRY A. , *Recherches relatives aux commentaries médiévaux du De anima d'Aristote* in «Bulletin de philosophie médiévale édité par la S.I.E.P.M», 13, 1971, pp. 109-28
- TEICHER J., *Gundisalino e l'Agostinismo avicennizzante* in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 26 (1934), pp. 252-8

