



NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno III, n. 1, 2016

Franco De Capitani - *La visione politica in Plotino*

Fabrizio Amerini - *Thomas Aquinas, Hylomorphism, and Identity over Time*

Annalisa Cappiello - *Le Solutiones di Crisostomo Javelli al Defensorium di Pietro Pomponazzi. Edizione critica al testo*

Stefano Caroti - *Le note marginali in alcune edizioni cinquecentesche del commento alla Physica di Agostino Nifo*

ISSN 2284-1180

This volume is open access under a CC BY license. This license allows re-users to distribute, remix, adapt, and build upon the material in any medium or format, so long as attribution is given to the creator. The license allows for commercial use.

Questo volume è a libero accesso secondo la licenza CC BY. Questa licenza permette di distribuire, modificare, adattare e creare opere derivate dall'originale, anche a scopi commerciali, a condizione che venga riconosciuta una menzione di paternità adeguata.

DIRETTORE

Stefano Caroti (Università degli Studi di Parma)

EDITOR

Stefano Caroti (Università degli Studi di Parma)

Andrea Strazzoni (Universität Erfurt)

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

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

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Université Paris-Sorbonne)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO III, N. 1, 2016

CONTENUTI:

STUDI

- p. 1 Franco De Capitani- *La visione politica in Plotino*
- p. 29 Fabrizio Amerini - *Thomas Aquinas, Hylomorphism, and Identity over Time*
- p. 74 Annalisa Cappiello - *Le Solutiones di Crisostomo Javelli al Defensorium di Pietro Pomponazzi. Edizione critica al testo latino*

NOTE

- p. 150 Stefano Caroti - *Le note marginali in alcune edizioni cinquecentesche del commento alla Physica di Agostino Nifo*
- p. 161 Abstracts

ISSN 2284-1180

Indicizzato in DOAJ - Directory of Open Access Journals

STUDI

LA VISIONE POLITICA IN PLOTINO

FRANCO DE CAPITANI

L'idea che si ha della visione della vita politica di Plotino è assai sfuggente, per non dire quasi inesistente¹, nel senso che egli non se ne sia mai interessato, dato che la sua attenzione teoretica è rivolta prevalentemente verso l'interiorità e la spiritualità razionale. Egli era solito ripetere, dice la maggior parte degli interpreti, citando talora il passo a sproposito², che si vergognava di trovarsi in un corpo mortale e che lo scopo della nostra vita è "fuggire" da quaggiù verso "lassù": il mondo ideale e intellettuale, dal quale veniamo, per la maggior e migliore parte di noi stessi, ed al quale dobbiamo tornare se vogliamo essere felici. Il che è, ovviamente, vero, nel senso che la via delle virtù è uno stile di vita ineludibile

¹ Solo abbastanza recentemente gli studiosi si sono accorti della difficoltà di studiare il pensiero politico di Plotino. Una visione d'insieme del problema, con una buona bibliografia, complessiva e particolareggiata, si può trovare in CHIARADONNA 2013: si veda la parte relativa a Plotino, la quale, tuttavia, a nostro parere, non sottolinea abbastanza il collegamento fra le virtù paradigmatiche, archetipe, o ideali, che dir si voglia, e quelle civili, che invece il Licopolitano vede e propone. Si legga, ad es., anche solo la citazione da noi riportata alla nota 5. Sul pensiero politico neoplatonico nel suo complesso, si veda O'MEARA 2003. Dominic O'Meara, in associazione con Jacques Schamp, ha curato anche un'antologia commentata di passi sul pensiero politico tardoantico (O'MEARA-SCHAMP 2006), con delle conclusioni ridimensionate da Matthias Perkams, in una recensione dell'opera apparsa su *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 50 (2007) (PERKAMS 2007).

² Tra tanti, rimando alla monografia italiana su Plotino di Pietro Prini (PRINI 1992, rifacimento della antica edizione del 1968, con titolo differente, uscita presso le edizioni Abete di Roma), la quale ha un intero capitolo, il II, intitolato proprio: *La vergogna di essere in un corpo* (pp. 29-36).

ed obbligatorio per tutti i viventi e ragionanti, desiderosi di perfezionare la propria spiritualità ed, anche, attraverso essa, il mondo circostante. Pensando ad un Plotino avulso dagli interessi mondani, nel senso di civili e sociali, e tutto impegnato ad evitarli il più possibile, perché capaci di sporcare, rallentare e persino bloccare l'aspirazione dell'uomo verso l'intelligibile ed il divino, si ha, secondo chi scrive, una visione parziale e persino partigiana del pensatore di Licopoli. Aristotele è passato e la sua concezione dell'uomo, come "animale politico" e naturalmente inserito in una socialità, ha lasciato il suo segno anche in Plotino e nei commentatori³ che lui leggeva e chiosava a lezione, per così dire. Seppure siamo in un ambiente socio economico e culturale differente rispetto a quello delle città- stato in cui si viveva nel IV secolo A. C., tuttavia certe convinzioni intellettuali non hanno tempo ed hanno solo diverse modalità di esplicazione, in relazione alle condizioni dei tempi e dei luoghi, ma non possono mai essere soppresse del tutto e completamente. Persino nella scuola epicurea, che ha fatto del "vivi nascosto", del *làthe biòsas*, una bandiera del proprio movimento, non si può fare a meno, dice Epicuro, di "rifiutarsi di impegnarsi in cose sociali e politiche", se la situazione e la condizione di vita lo richiedono⁴.

Anche la scuola di Plotino mi pare non sfugga alla regola. Anzi, Plotino dice qualcosa di più. Non solo occorre occuparsi di politica se non se ne può fare a meno. Ma anche: la vita politica è quel tipo di vita

³ Porfirio non aveva alcuna difficoltà ad ammettere che la filosofia del suo maestro era intessuta di insegnamenti, oltre che stoici, anche aristotelici. Cfr. *Vita Plotini* 14, 5-6. Sull'aristotelismo del pensiero di Plotino e di Porfirio si veda, ad esempio, KARAMANOLIS 2006, 243-330.

⁴ Sulla concezione epicurea della politica è bene riferirsi alla visione equilibrata che di essa dà un suo buon conoscitore come Domenico Pesce. Cfr. PESCE 1988 e PESCE 2005.

nel quale ciascuno di noi nasce e si trova ad essere posto. Essa è piena di mali e di pericoli per la nostra anima⁵. Ma proprio per questo richiede di essere affrontata con consapevolezza razionale e determinazione. E questo, perché anch'essa è capace di perfezionare l' "uomo di bene", come lo chiama Plotino, l' "uomo buono", l' *ànthropos agathòs*. Quindi, per il Licopolitano, in definitiva, il mondo può essere reso migliore dalla filosofia e dai filosofi impegnati, sia come consiglieri di imperatori, come ha fatto lui con Gordiano, sia come amministratori socio-politici, per così dire, delle varie città e comunità di vita entro le quali essi si trovano coinvolti e inseriti. Dunque, l'uomo plotiniano non appartiene a quel mondo di mezzo, fra il divino e il mondano, al quale appartengono i cosiddetti semidei, o demoni, avvezzi ad influire sul mondo sensibile, ma rimanendone bene estranei e superiori, lungi dallo sporcarsi con esso.

L'immagine di lui che spesso passa nei manuali, pertanto, è per lo meno riduttiva e limitata, seppure non del tutto errata se ben circoscritta⁶. L'uomo plotiniano è, sì, la propria anima, ma essa è anzitutto impegnata in un corpo che si trova quaggiù. Plotino è perciò anche un uomo di mondo, per così dire, prima e lo rimane anche dopo essersi ritirato nel suo podere in Campania, dove teneva e dirigeva la sua scuola di cultura, sì, ma che era anche e, al tempo stesso, scuola di vita sociale e civile;

⁵ Cfr. e.g. PLOTINO 1996 *Enn.*, II, 1, p. 73: " Poiché 'necessariamente i mali esistono quaggiù e s'aggirano intorno a questi luoghi terreni e poiché l'anima vuol fuggire i mali, bisogna fuggire di qui. Cos'è questa fuga? Diventare simili a Dio', dice Platone...Se dunque si concede che possiamo rassomigliare a Dio, avendo noi, pur essendo altrimenti riguardo le altre virtù, quelle civili, che non sono simili a quelle di Dio, nulla impedisce che noi diventiamo eguali a Lui con le nostre virtù proprie, anche se Egli non [l]e possiede".

⁶ Come avremo modo di dimostrare, credo, la visione di Plotino è comprensiva dei due atteggiamenti: sia rivolta all'intimo, sia posata sul mondo esterno.

scuola di vita interiore, potremmo dire, ma anche e contemporaneamente scuola di vita rivolta all'esterno dei singoli soggetti pensanti, in quanto questi ultimi hanno dentro di sé anche un importante compito, qualora se ne presenti l'occasione: quello di aiutare gli altri soggetti sociali a crescere civilmente e moralmente, oltre che socio-economicamente.

C'è un intero trattato di un' *Enneade* di Plotino la quale ci aiuta, più di altre, anche se a prima vista non parrebbe, ad occuparci del suo modo di concepire la vita sociale e civile, la vita politica, ed è il secondo della prima *Enneade*, intitolato *Sulle virtù*, di cui dovremo parlare, sebbene il titolo non comunichi immediatamente l'idea che qui si parli anche delle virtù politiche e civili, seppure nel loro rapporto con quelle superiori. In questo trattato sulle virtù⁷ Plotino riassume tutto il tragitto teorico della

⁷ Su questo trattato, che è il diciannovesimo in ordine cronologico, abbiamo due importanti testimonianze tardo-antiche, le quali dimostrano l'attenzione della tradizione filosofica riguardo a questo tema delle virtù. Una di Porfirio, il curatore delle *Enneadi*, il quale lo ricorda in una delle sue *Sententiae ad intellegibilia ducentes*, la 32a, nell'edizione di Erich Lamberz. Ed una di Macrobio, nel suo importante *Commento al 'Somnium Scipionis'* (I, 8, 3-11). Basta metterle a confronto per accorgersi che la seconda si richiama alla prima. Ma quel che manca in entrambe, nonostante la chiarezza con cui i due autori riassumono i quattro livelli di virtuosità presenti nella trattazione di Plotino, è proprio il "tormento", direi quasi esistenziale, con il quale il maestro di Licopoli affronta e dipana dialetticamente l'implicazione di un livello nell'altro, appunto a partire da quello, ineludibile per ogni buon cittadino pensante, delle virtù civili e politiche con le quali abbiamo tutti a che fare; essendo dato ed evidente che, proprio dalla considerazione e dalla consapevolezza del nostro essere circondati, nel mondo, dai mali e dalla cattiveria individuale e sociale - mali sempre presenti ed ineliminabili nella nostra vita di quaggiù -, debba partire la nostra decisione di intraprendere e di perseguire la via della perfezione filosofica; e questo, per poi ritornare a prendersi cura degli altri e fare loro da guida, esattamente come avviene nel mito della caverna della *Repubblica*. Il punto di partenza del trattato è una nota citazione del *Teeteto* di Platone (176 A-B), quella sui mali che rinserrano da ogni parte il mondo. In effetti, poi, per Plotino, intraprendere la via della risalita filosofica verso l'essenziale, consiste nel volersi "assimilare a dio" (*l'omòiosis theò*): tema famoso nel mondo greco e romano, e non solo, data la sua posterità sino ai giorni nostri. La difficoltà del punto di partenza non sfugge e non pare semplice neppure a Plotino,

filosofia antica su questo tema, ma a modo suo, vale a dire dal punto di vista della sua filosofia, che Bontadini definiva, nella sua *Protologia*, necessitarismo discensivo⁸. In effetti è noto a tutti ormai che la visione intimizzata e per così dire interiorizzata della filosofia plotiniana, la quale visione costituisce la “cifra”, per usare un’espressione tipica di un noto studioso di filosofia antica, del suo pensiero, lo differenzi da quella del maestro Platone, del quale il Licopolitano diceva di essere solo uno studioso e un ripetitore. Ma così non è. Plotino ha una sua caratteristica di misticismo interiorizzante che altri non hanno in maniera così accentuata

che si chiede, molto spesso nel corso del *Trattato* sin dove si estendano i mali e se la virtù esista nel mondo divino, ovvero se di virtù si possa parlare a proposito di dio. Ovviamente, l’edizione di riferimento del testo è quella critica di Paul Henry e Hans-Rudolph Schwyzer, edita, in tre volumi, nella *Oxford Classical Texts* e chiamata comunemente *editio minor* (1964; ristampa anastatica del I volume nel 2005), la quale innova rispetto alla precedente *editio maior*. E ciò nonostante la collana de *Les Belles Lettres*, abbia, oltre agli altri, di recente pubblicato (2012), com’è consuetudine nella tradizione della collana, una nuova edizione critica del trattato sul bello (I, 6). Quanto alla traduzione italiana, ne esistono almeno tre complete e curate dallo stesso autore: quelle di Vincenzo Cilento, di Giuseppe Faggini e di Roberto Radice. Tuttavia la traduzione da noi usata, pur tenendo conto di quelle precedenti, è opera di chi scrive. Su questo trattato sulle virtù si veda, ad esempio, CATAPANO 2006.

⁸ Cfr. il *Disegno storico della filosofia* annesso a BONTADINI 1964. Non che in Plotino l’azione singola dell’uomo sia “automatica”, nel senso di: priva di deliberazione, come sembra voler proporre WILBERDING 2008, confondendo il necessitarismo metafisico con quello psicologico; come, del resto, sembra fare anche CHIARADONNA 2013. Infatti, non avrebbe probabilmente senso in Plotino un intero trattato (il IX della *Enneade* VI) sulla libertà dell’Uno, se egli non pensasse che gli atti e dell’Uno e dei suoi derivati, a differente livello, non fossero forniti, ove possibile, anche, della caratteristica di poter compiere scelte libere ed autonome, di cui essere considerati responsabili, seppure, se si vuole, non interamente, dato che una scelta in positivo o in negativo deve comunque essere effettuata. Ma questo atteggiamento di intreccio fra libertà e necessità di comportamento è tipica del pensiero platonico, prima che di quello neoplatonico. Si pensi, ad esempio, alla scelta della loro vita futura da parte delle anime nelle *Repubblica* platonica. Anche lì, per quelle anime che non hanno ancora compiuto il ciclo di purificazione di se stesse, il loro ritorno nel mondo è, al tempo stesso necessario e scelto liberamente. Si vedano, ad esempio, PESCE 2000, 25 ss. E 65 ss., e REALE 2000, vol. IV, 543-591.

e marcata. Questo si vede, ad esempio dall'insistenza con cui egli descrive, come nel nostro caso, i passaggi da un tipo di moralità "civile", e diffusa, ad un tipo di moralità interiorizzata e posseduta convintamente dall'individuo e diventata propria della sua anima intellettuale; essa è indirizzata alla contemplazione del mondo ideale, nel quale, appunto, le virtù si trovano "sostanziate", archetipizzate ed eternamente sussistenti nei loro valori e nei loro significati profondi. Paradossalmente, è proprio guardando lì, contemplando lì nel mondo intelligibile le fonti inesauribili delle sue virtù e di tutte le virtù degli altri, che l'anima raggiunge quel grado di sicurezza razionale e morale relativo all'importanza e all'utilità della pratica delle virtù, cosiddette, poi, cardinali, nel mondo civile e sociale.

1. Plotino: nel mondo e "dal" mondo verso l'eterno e il divino

Non, che, se tale mondo esteriore, per così dire, non esistesse, egli ne avrebbe dolore o rammarico, ma, ed è qui la genialità dell'uomo, esistente o non esistente, reale, o semplicemente sognato, per così dire, dissociato spiritualmente nei suoi gradi fantasiosi ed intellettualistici, da tale mondo sensibile non possiamo comunque prescindere.⁹ Esso diventa un imprescindibile "a quo non", un "terminus a quo", da cui partire, o meglio "ri-partire" per tornare alla patria celeste da cui veniamo e a cui aneliamo costantemente per lì riposare, o meglio, posare le nostre intelligenze, le nostre capacità, anche pratico-operative e comportamentali, per da

⁹ Questo aspetto del suo pensiero lo si vedrà apertamente leggendo anche solo l'*incipit* del *Trattato* e la sua conclusione.

così dire, che poi, o, già sin ora, siamo o saremo chiamati ad esercitare nel mondo. Dunque, non è sempre del tutto vera quella convinzione, spesso veloce e superficiale, che ci siamo fatti di un Plotino interamente o solamente intimista, distaccato e quasi assente dal mondo e dalle cose economiche, sociali o civili e che la scuola spesso trasmette. Occorre un poco correggerla. Non che le cose di questo mondo siano indifferenti al saggio solitario e autosufficiente, ma esse, se ci si è buttati, se ci se ne deve interessare – e spesso o, sempre, è un interessamento dovuto alle esigenze del vivere quotidiano e del sussistere economicamente, socialmente o civilmente –, esse costituiscono talora il pane quotidiano della nostra esistenza terrena. Dalla quale, come ben sappiamo, e come ben dice la fine dell’ottavo trattato sul male,¹⁰ desideriamo scappare, è nostro grande desiderio allontanarci e distoglierci, ma che, tuttavia è sempre lì presente per molti, se non per tutti e ci richiama verso terra e verso la vita mondana. Solo che l’aggancio spirituale e intellettuale, con il quale abbiamo imparato a vedere e considerare le cose, diventa altrettanto ineliminabile e insopprimibile. Anzi, diventa soprattutto e inevitabilmente fondante l’intera vita umana, anche di quella quaggiù, e l’impegno del saggio sarà quello di creare uno spazio in cui eterno e temporale si saldano e si uniscono, in modo che la vita dell’anima si svolga come se fosse entro un eterno presente, in cui là e qua non ci sono più e vengono superati dall’istantaneità del collegamento nell’aldilà della nostra convinzio-

¹⁰ Sull’VIII trattato della *Enneade* I, mi permetto di rinviare al mio commento in DE CAPITANI 1985, un lavoro del tutto sconosciuto a Dominic J. O’Meara, curatore del commento allo stesso trattato per la Collana *Les écrits de Plotin*, diretta da Pierre Hadot. Cfr. O’MEARA 1999 (la bibliografia è alle pp. 165-167).

ne di eternità, seppure temporanea e sempre nuovamente ritornante¹¹. Tanto da farla assomigliare, sottolineerà Agostino¹², a un tipo di vita eternamente presente e persistente in maniera assoluta, al modo divino.

Ma così visto, Plotino allora si rivela più umano di quanto ci aspetteremmo. Ed è questa anche la ragione per cui, quando vuol parlare delle virtù necessarie alla vita dell'uomo, dell'anima in continua ricerca di sé e di dio, egli parte dalla quadruplici classificazione, di ascendenza platonica, alla base della quale stanno, appunto le virtù "civili", *politikài*, come dice il maestro neoplatonico, quelle alle quali riferirsi nella convivenza sociale e civile di ognuno, facendolo diventare un "uomo di bene", un *ànthropos tou agathou* (*Enn.*, I, 2, 7), un uomo di bene potremmo dire, un *vir bonus*, direbbero i latini¹³.

È vero, queste che sono le prime e più basse virtù ricercabili ed acquisibili dal praticante sapiente in cerca di sicurezze intellettuali e interiori, costituiscono solo il primo e più basso livello di virtù acquisibili e, a queste, poi, seguono altri "tre" livelli. Ma è altrettanto degno di nota, intanto, che, rispetto a Platone, soprattutto al Platone della *Repubblica*¹⁴, non ci siano delle virtù tipiche di una qualche classe sociale, come quella degli

¹¹ Plotino è maestro in questo senso; per lui avere la mente ben ancorata a dei valori spirituali è fondamentale per qualsiasi comportamento del saggio o del praticante saggio. Agostino ha anche ancorato questa convinzione a un *Salmo* (83,11) che egli cita alla fine del suo *De libero arbitrio* (III, 25, 77): "Un solo giorno [o Signore] nei tuoi atri vale più di mille", cioè quanto una vita intera .

¹² Agostino ha ben capito questo aspetto fondante del pensiero plotiniano e l'ha presto fatto proprio.

¹³ Sull'assimilazione in Plotino del termine '*spoudaios*' (serio, affidabile), con quelli esprimenti l'idea di saggio, uomo di bene, colto, ragionevole, si veda SCHNIEWIND 2003, 33 ss.

¹⁴ Dalla *Repubblica* (IV, 434), però, Plotino riprende le quattro definizioni delle virtù politiche.

artigiani e dei commercianti, rispetto alle altre, come, in effetti ci si aspetterebbe da uno che dice di essere soltanto un ripetitore del pensiero del maestro. Ma è vero, invece, che tutte quante le quattro virtù cosiddette “cardinali”, sono proprie di tutti coloro che “vivono in società”, per usare un’espressione molto famosa di Tommaso d’Aquino, indimenticabilmente commentata da Sofia Vanni Rovighi¹⁵.

Tutti gli uomini, in quanto *zòoi politikòi* – e qui Aristotele ha fatto scuola¹⁶ – possono, anzi debbono, sforzarsi di diventare prudenti, giusti, forti e temperanti, nelle condizioni storiche e sociali alle quali si trovano assegnati. L’influenza di Aristotele in questo ambito è stata ragguardevole. Dopo Platone lo Stagirita, specie con le sue opere morali, ha liberato il campo da settarismi morali e sociali, visti come espressione di classi, per così dire “materiali” di appartenenza. Ma sono passate anche le filosofie ellenistiche più importanti, come lo Stoicismo, coi suoi vari, ma, nella sostanza abbastanza uniformi esponenti, dal punto di vista morale. Non dimentichiamo che il saggio stoico, “non” è e non può vivere avulso dalla società, che è una società di spiriti nobili e sapienti, di ampiezza “cosmica”, alla quale tutti gli umani possono, se vogliono, appartenere, indipendentemente dalle loro condizioni iniziali di appartenenza sociale e

¹⁵ Cfr. VANNI ROVIGHI 1978, vol. II, 203-206. Sul pensiero politico di Tommaso d’Aquino esiste anche una antica, ma ancora utile, *Antologia politica*, curata dalla stessa studiosa. Cfr. VANNI ROVIGHI 1947.

¹⁶ Ad esempio aristoteliche sono le indicazioni relative alla superiorità delle virtù intellettuali, intese come “abiti” dell’animo, rispetto a quelle morali (*Ethic. Nicom.*, I, 10); la virtù della prudenza plotiniana corrisponde bene a quel che Aristotele dice in *Ethic. Nicom.*, VI, 5; così appare ugualmente aristotelica la distinzione che Plotino fa tra “virtù naturali” e “virtù perfette” (*Ethic. Nicom.*, VI, 13).

di capacità economiche¹⁷. Ma sono passati anche gli Epicurei, per i quali, invece, l'ideale della vita "nascosta" era altamente raccomandato. Mai, se possibile, impicciarsi degli affari civili, economici e sociali, altrimenti la vita felice e beata te la puoi scordare. Così all'incirca si esprime uno dei loro massimi esponenti: Lì solo impicci, legami, compromessi. Via, via, se possibile!¹⁸

2. La posizione mediana di Plotino rispetto ad altre filosofie sui rapporti divino/mondo e mondo/divino

Ecco, direi che Plotino, se possibile, si colloca a metà fra questi due ultimi atteggiamenti: la vita civile è di tutti e per tutti, ma va ancorata a delle convinzioni intellettuali e morali di riferimento, imprescindibili per chiunque, se vogliono dirsi persone serie e umane, vale a dire razionali, come Aristotele ben aveva insegnato. Ragion per cui la scala delle virtù, a partire da quelle più basse, che, significa, applicate in maniera più bassa; vale a dire in maniera quantitativamente più diffusa e comune, va perseguita e praticata, se possibile, dal maggior numero di persone, o di anime nobili disponibili. Ma vuol anche dire che, senza il percorrimiento ed il raggiungimento del livello più alto delle quattro virtù, che è quello "contemplativo", anche le prime non avranno ancoraggio abbastanza solido e duraturo. Si tratta di una vocazione proposta a tutti gli uomini

¹⁷ Sulla morale stoica mi permetto di rinviare ad una breve ma densa antologia di testi scelti dal Mondolfo e commentati da Domenico Pesce (PESCE 1974).

¹⁸ Il rimando precedente vale anche per il pensiero epicureo, di cui Domenico Pesce era acuto e profondo conoscitore. Sulla concezione politica degli epicurei si vedano, ad esempio, i frammenti 9 e 530 Usener, in PESCE 1974, 88-89. Sul pensiero politico di Epicuro può ancora essere utile FALCHI 1902.

di buona volontà e intelligenza¹⁹: lo *studium virtutis*, o meglio, *virtutum*. Il che vuol dire, proprio come in Agostino, come ha fatto ben vedere Marrou nella sua tesi magistrale sull'argomento (il quale parlava però di *studium sapientiae*)²⁰, che la filosofia, la quale è tutta una ricerca della sapienza intellettuale e morale, è anzitutto ricerca di una vita virtuosa e della fondazione razionale di tale vita. La pratica e il ritrovamento intellettuale del fondamento di ogni virtù è quindi simile nei due autori. Quel che cambia è la natura del fondamento stesso: in Agostino è il Dio incarnato e risorto, divenuto così capace di indicare una strada a tutti, intellettuali e non, mentre in Plotino è l'Uno-Bene di inesauribile potenza e capacità di diffusione di se stesso nelle diverse ipostasi, che in qualche modo lo rappresentano, ma che, mai e poi mai, ha assunto l'iniziativa di incarnarsi e di indicare, con la propria vita ed esistenza, un modello di "vita" da seguire e imitare, traghetto "sicuro", dirà Agostino, e non solo nelle *Confessioni*²¹, di traversata nel mare delle difficoltà e degli assalti della cattiveria umana, diabolica, in questo mondo.

In Plotino siamo in tutt'altro clima spirituale, più soggettivo, più auto-referenziale, se mi si consente l'espressione. Il che, però, non vuol dire che gli altri individui, e i problemi del mondo, suscitati dalla società civile ed economica²², nella quale spesso siamo costretti a vivere, non siano

¹⁹ Si tratta di quegli "uomini dabbene" di cui Plotino parla nel corso del suo *Trattato*, ed, in particolare, all'inizio e alla fine di esso, come vedremo.

²⁰ Cfr. MARROU 1987.

²¹ Si legga l'emblematico passo di *Conf.* VII, 18. Sul tema della *patria* e della *via* fondamentale rimane MADEC 1993.

²² Sull'idea di partecipazione, anche politica, in Plotino, frutto di indagini abbastanza recenti nella storiografia specializzata, si può vedere PRADEAU 2003. Come è noto, lo studioso è autore, assieme a Luc Brisson, della più recente traduzione commentata

da lui tenuti presenti. Solo che la forza su cui egli si basa per superarli e vincerli, o sedarli e coordinarli in un clima di ordine e di tranquillità di vita, è quella sola della quale l'uomo può valersi. La sua capacità di essere un ente pensante e ragionante e, quindi, un'anima semplice e spirituale sin che si vuole, ma pur sempre incarnata in un corpo, carcere e tomba, sì, e del quale ci si può vergognare sin che si crede, ma che, ciononostante, ci costituisce e ci può condizionare. Di conseguenza, se noi, sin dall'inizio, ci poniamo nella condizione di chi si rende razionalmente conto di essere così costituito, ma anche di poter dominare tale condizione di unione psico-fisica, allora avremo già compiuto il primo passo verso una nostra possibilità di riscatto e di superamento di essa e, soprattutto, di "dominio" della ragione, *lògos*, sulla passionalità di origine corporea e materiale, verso un cammino di riscatto della vita intelligibile su quella sensibile, e, anzi, del raggiungimento della indispensabile guida della ragione sul corpo e su ciò che attorno ad esso è materiale e "civile", per così dire, su quello, cioè, che ci obbliga alla convivenza civile e sociale. In tal modo si comprende che la forza dell'intelligibile rispetto a quella sensibile è infinitamente superiore e potente, al punto da modificarne i connotati costitutivi "naturali", se così possiamo esprimerci²³. L'uomo cambia, anche dal punto di vista morale e civile, se fa dominare in sé la forza dirompente dello spirito.

francese delle *Enneadi* di Plotino, presso l'editore Flammarion di Parigi, pubblicata seguendo l'ordine cronologico delle *Enneadi*, in 9 volumi, usciti dal 2002 al 2010.

²³ Questa convinzione della superiorità delle capacità dell'intelligenza rispetto a quelle sensibili è tipica di tutto quanto il pensiero intellettualista greco successivo a Socrate e Platone, sia pure con varie modalità e gradi.

Il che è anche profondamente e misticamente vero, se si vuole, ma il “collante” con il quale il risultato di tale superiorità raggiunta viene consolidato e mantenuto nel tempo, cioè la “volontà”, in Plotino forse si vede poco o nulla. Ma non importa. A questo penserà, in lungo e in largo, Agostino. E questo basta. A ognuno il suo! Ma Plotino ha indicato con forza che la strada della percorrenza, razionalmente fondata, dei quattro livelli di virtù da lui indicata, è imprescindibile ad ogni corretto fondamento dell’azione morale, anche in campo civile e sociale, che voglia dirsi motivata e umanamente sostenibile e sicura, per quanto possibile in questo mondo.

3. La scala delle virtù

Veniamo a indicare, in breve, quali sono questi quattro livelli di virtù auspicata da Plotino. Si tratta, *in primis*, come dicevamo, delle virtù civili; *in secundis*, delle virtù dell’uomo che cerca la purificazione, delle virtù dell’anima in cerca della sua purificazione; *in tertiis*, delle virtù dell’anima ormai “purificata”, e *in quartis*, delle virtù “contemplative”, dell’anima in atteggiamento di contemplazione di tali virtù “archetipizzate”. C’è da dire subito che le virtù di cui si parla, a differenza di ciò di cui qualcuno potrebbe immaginare, sono sempre le classiche quattro virtù tradizionali: la prudenza, la giustizia, la forza e la temperanza. Ma esse sono viste e considerate, ad ogni livello di ascesa interiore, di interiorizzazione delle loro nozioni, secondo un grado appropriato e particolare di contenuto. È anche altrettanto evidente che in Plotino i livelli siano dal basso verso l’alto, verso, potremmo dire, il vero, ultimo e

sicuro ancoraggio loro, nel fondamento che, da ultimo, diventa il fondamento dei fondamenti, e che è quello “contemplativo” del mondo intelligibile verso il quale l’anima si è rivolta e continua a rimanere rivolta, per poterne godere in maniera presenziale e continuativa, avendo inteso perfettamente la condizione archetipica di esso, mondo intelligibile, rispetto a quello sensibile; e, ciò visto nella duplice direzione, verso l’alto e verso il basso di sé: nel primo senso, vedendolo come mondo espressivo ed esplicativo della diffusione del Primo principio del tutto; nel secondo senso, vedendolo come modo “consolidato” e archetipico di tutto ciò che viene dopo di lui.

Una seconda domanda che potremmo porci è capire come mai il maestro di Licopoli triplichi, per così dire, i livelli spirituali, interiori del processo, a scapito del primo e più comune. La risposta è presto detta e abbastanza intuitiva: siamo in un clima culturale, spirituale intimistico, come spesso si dice, ma, soprattutto, in un mondo culturale in cui il richiamo all’interiorità, di tipo, stoico, se si vuole, o, anche aristotelico, nella misura in cui, qui, filosofia e ricerca culturale si assommano, è, nella sostanza, prepotentemente rivolto all’intimo, alla cura dell’anima e dei suoi problemi. Plotino non fa eccezione, da questo lato. Ma Plotino, sa anche bene che questo punto di vista intellettuale delle cose e della vita, va non solo praticato singolarmente, ma anche diffuso²⁴, attraverso l’insegnamento e la didattica, come avveniva alla sua scuola, tra il maggior numero possibile di allievi e aderenti.

²⁴ E questo è proprio lo scopo del presente *Trattato*, come si chiarirà sempre meglio in seguito, specie nell’ultima parte di esso.

Insomma, anche in questo egli è uomo attento all'andamento sociale e civile del mondo. Ma egli insegna uno stile di vita in cui l'aggancio all'interiorità e alla spiritualità è, dopo tutto, essenziale e imprescindibile anche per la vita nel mondo. Che, poi, Plotino fosse uomo di questo mondo è confermato: 1) dal fatto che avesse svolto attività di guida spirituale di "principi", come dimostra la sua partecipazione ad alcune campagne di guerra dell'imperatore Gordiano III; e 2) dal fatto che le famiglie nobili e benestanti del tempo affidassero i propri figli alle cure educative sue e della sua comunità educante. Di questi egli assumeva la "tutela" e, guarda caso, l'amministrazione dei beni: cose che seppe fare "molto bene", giudica Porfirio nella *Vita* (cap. IX), benché fosse sempre "immerso nella meditazione". Se non fosse troppo elogiativo, potremmo anche dire che in Plotino convivono entrambi gli aspetti migliori dell'essere umano: quello attivo di buon amministratore e quello contemplativo. E vi sono ben amalgamati e presenti, senza opporsi ed escludersi a vicenda.

Nel *Trattato* successivo a quello sulla virtù e dedicato alla dialettica (ventesimo dell'ordine cronologico), Plotino riprende in maniera sintetica e comprensiva quel che egli intende insegnare attraverso il mutuo rapporto fra virtù naturali o civili o politiche e quelle successive o interiori e perfette, vale a dire archetipizzate. Riportiamo il brano che chiarirà ogni ulteriore dubbio circa la nostra interpretazione del loro rapporto reciproco:

Per quanto riguarda le virtù, si possono possedere anzitutto le virtù naturali, poi elevarsi, con l'ausilio della sapienza, alle virtù perfette. La sapienza dunque non viene che dopo le virtù naturali; quindi essa perfeziona i comportamenti; o piuttosto,

quando le virtù naturali esistono già, esse si accrescono e si perfezionano con quella. Del resto quella di queste due realtà che precede, dà all'altra il suo complemento. In generale, con le virtù naturali, non si hanno che una vista [conoscenza] imperfetta e dei comportamenti ugualmente imperfetti; e quel che c'è di più importante per perfezionarli è la conoscenza filosofica dei principi da cui essi dipendono²⁵.

4. In cammino dal "basso" verso l' "alto" e viceversa

Ma riprendiamo il cammino dal basso, per così dire, e cioè dal punto di partenza della nostra *Enneade*. Abbiamo già detto che per il Licopolitano siamo circondati dai mali di questo mondo e quindi cerchiamo in ogni modo di fuggirli. Il che non vuol dire, però, come potrebbe sembrare a prima vista, che dobbiamo fuggire di qui per andare altrove, in un altro mondo, che è quello interiore e spiritualmente superiore, per lì rimanere per sempre. Perché, se così fosse, che ne sarebbe di questo mondo? Chi rimarrebbe a prendersene cura? Dovrebbe esso rimanere abbandonato a se stesso e alla peggior specie di esseri umani, che continuerebbero ad angariare e deturpare la sua natura ed i suoi componenti? Sembrerebbe che per Platone, secondo un passo del *Teeteto* (176 E), che Plotino cita in apertura di *Trattato*, le cose stiano proprio così. Ma così non è neppure per Platone, che nella *Repubblica*²⁶, dimostra di credere nella possibilità di cercare di iniziare a costruire una città ideale, in cui ordine ed armonia, gioia e felicità guidino i suoi componenti, come del resto

²⁵ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 6 (traduzione nostra).

²⁶ Per un buon commento alla *Repubblica* si veda REALE-RADICE 2009.

vede bene anche Popper²⁷, per poi criticare tale modo utopico di pensiero politico. Vogliamo pensare che, da ottimo conoscitore del suo maestro di pensiero, Plotino non lo sapesse? Riteniamo proprio di no. Quindi è sì vero che la via maestra per sfuggire all'assedio dei mali di quaggiù, sia quella di fuggirli (*phughéin tà kakà*) attraverso la pratica delle virtù (la giustizia, la santità, la sapienza) e quindi cercare così di "divenire simili a dio". Ma è altrettanto evidente che una volta compresa la via della salvezza dai mali ed essere riusciti a metterla in pratica, per i mali stessi, almeno per quelli superabili, non ci sarà alcuno scampo, essendo l'anima diventata del tutto consapevole e capace di dimostrarsi superiore ad essi.

È però altrettanto evidente, se ci limitiamo alla sola *Enneade* in esame, che l'intenzione prevalente di Plotino è quella di instillare nei suoi discepoli e uditori, anche futuri, la convinzione che senza un retroterra spirituale e filosofico raffinato e dottrinalmente sicuro non si possa pensare di avere trovato una via di salvezza per sé e per la società in cui si vive, ed alla quale Plotino tiene ed alla quale egli si rivolge. L'uomo virtuoso, conclude l'*Enneade* sulle virtù, "non si accontenterà di praticare le virtù civili", da sole considerate ed isolate dagli altri tre tipi di virtù; ma "aspirerà alla vita divina, prendendo per modello l'Intelligenza suprema, che contiene i tipi delle virtù"²⁸. E tuttavia, anche raggiunta questa convinzione, Plotino non può fare a meno di annotare: "Può essere anche, in certe circostanze, che l'uomo virtuoso si servirà nelle sue azioni di alcune delle virtù inferiori [quelle civili]; ma anche allora, essendosi elevato a

²⁷ Su Popper, che vede in Platone l'archetipo della deviazione del pensiero politico dell'Occidente, si veda la traduzione commentata della *Società aperta e i suoi nemici* in ANTISERI 1994.

²⁸ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 7 (traduzione nostra).

delle virtù di un ordine superiore, egli si creerà, in base ad esse, delle altre regole”²⁹. E quali sono queste regole? Evidentemente quelle risultanti dall’essere stati capaci di risalire alle fonti intelligibili prime o ultime, che dir si voglia, delle virtù civili stesse. Ciò assodato, vediamo come si snoda questa assimilazione a dio che si trova nella pratica delle quattro categorie di virtù di cui Plotino si interessa.

Il primo problema che sembra importante per il Licopolitano è far vedere con la ragione, cercare di “persuadere” come egli dice, e non di “imporre” al nostro spirito³⁰, che l’ “assimilazione a dio” di cui si parla è, in certo senso e a prima vista, contraddittorio, in quanto il dio di cui si parla e che può essere assimilato o all’ “Anima del mondo”, o all’ “Intelletto supremo” della sua visione ipostatica della realtà, essi stessi, a ben considerare, non posseggono e, anzi, non possono possedere alcuni tipi di virtù. Infatti, come pensare che le “virtù civili” o politiche, che la consuetudine sociale suole attribuire a uomini “divini”, possano, *ipso facto*, venire attribuite alla divinità stessa? La risposta è illustrata con il dire che vi sono vari tipi di virtù, o meglio, vari gradi e solo l’ultimo, quello archetipizzato, è attribuibile al divino Intelletto, che le possiede come “il fuoco possiede per natura il calore” e lo diffonde su chi gli si avvicina. In effetti, anche a proposito delle virtù, come in altre tipologie di partecipazione fra sensibile e intelligibile, non si può parlare di una assimilazione di tipo “identitario”, identificativo, ma solamente di “somialianza”; così come la casa sensibile può assomigliare all’idea di una casa intelligibile³¹.

²⁹ Ibid.

³⁰ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 1.

³¹ Ibid.

Una volta chiarito questo punto, Plotino, nel secondo capitolo, cerca di capire che tipo di identità ci possa essere fra le virtù da noi possedute e che sono “somialtanze” di quelle “archetipe” presenti nell’Intelligenza somma, senza che si possa dire che Essa sia la virtù. A questo proposito – precisa Plotino – sono due i tipi di identità di cui si possa parlare: uno è quello di “identità di natura”, l’altro quello di identità “di principio”. Nel nostro caso si tratta di questo secondo tipo, il quale implica due caratteristiche: una che non ci sia reciprocità fra inferiore e superiore; l’altra che gli identici possano essere di “specie” differenti. Infatti, vediamo che c’è un’essenza comune di tutte le virtù. Per determinarla, Plotino prende ad esempio proprio le “virtù civili”. Dice:

Se le virtù civili, di cui abbiamo appena parlato, formano realmente la nostra anima e la rendono migliore, è perché esse regolano e moderano i nostri appetiti, temperano le nostre passioni, ci liberano dalle false opinioni, ci rinserrano entro giusti limiti, ed esse stesse sono determinate da una specie di misura. Questa misura, che esse danno alla nostra anima, come una forma a una materia, assomiglia alla misura delle cose intelligibili è come un vestigio di quel che c’è là in alto di più perfetto. Quel che non ha alcuna misura non essendo che materia informe, non può affatto somigliare alla divinità: poiché ci si assimila più all’essere che non ha forma, quanto più si partecipa alla forma; e si partecipa tanto più alla forma, quanto più le si è vicini. È così che la nostra anima, che, per sua natura ne è più vicina del corpo, per ciò stesso partecipa maggiormente dell’essenza divina, e spinge abbastanza lontano la somiglianza che essa ha con quella per far credere che dio è tutto ciò che ella è essa stessa. È in questo modo che gli uomini che possiedono le virtù civili si assimilano a dio³².

Abbiamo riportato questo passo abbastanza esteso e difficile sulle virtù politiche per farci capire quanto Plotino non intenda estraniarsi dal contesto civile e sociale nel quale si vede inserito. Egli infatti lo vuole perfezionare, non abolire. Allora proclama apertamente che anche le

³² Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 2 (traduzione nostra).

virtù politiche ci rendono simili a dio, in quanto regolano i nostri appetiti e ci liberano da false opinioni, dando in tal modo una misura alla nostra anima, come una forma alla materia e ci fanno partecipare anche, in qualche modo, all'essenza intelligibile.

5. L'assimilazione agli dei e l'utilità sociale di tale assimilazione

Altri due passi platonici servono a Plotino per aprire la abbastanza lunga attenzione che egli dà ai restanti tre tipi di virtù, quelli interiori o interiorizzabili, o, anche, "perfettivi", i quali soli sono in grado, come abbiamo detto, di illuminare e guidare con sicurezza le altre virtù più conosciute e praticate: quelle politiche o civili che dir si voglia. Si tratta di *Teeteto* 176 B-C nel quale Platone dichiara esserci un altro modo di assimilazione a dio: quello dato da una "virtù superiore" (*meìzonos aretés*); e quello del *Fedone* (82 A-83 D), in cui si afferma che le virtù sono dei "processi di purificazione" (*kathàrtheis*). E i passi di Platone si eseguono, non si discutono. Al massimo si illustrano, come egli si appresta a fare. Così chiosa Plotino:

egli distingue evidentemente due tipi di virtù e non è alle virtù civili che attribuisce il potere di assimilarci a dio³³.

Quali sono allora queste virtù "purificative"? Sono: la prudenza (*noéin*), per la quale l'anima, invece di opinare con il corpo, pensa attraverso se stessa; la temperanza (*fronèin*) con la quale ella cessa di condivi-

³³ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 3 (traduzione nostra).

dere le passioni del corpo; il coraggio (*andrìthesthai*); e la giustizia (*dikaiosùne*), per mezzo della quale l'intelligenza comanda ed è obbedita dal corpo. In che consiste il loro servizio di assimilazione a dio? Nel fatto che consentono all'anima di essere impassibile e di poter pensare alle realtà superiori, essendo divenuta "pura" e di poter pensare "i pensieri di dio", ma non allo stesso suo modo. Infatti, "il pensiero di dio è un primo principio da cui il nostro deriva e differisce"³⁴. E qui viene un paragone che diventerà famosissimo nel pensiero non solo Occidentale:

Come la parola esteriore non è che l'immagine della parola interiore dell'anima, così la parola dell'anima non è essa stessa che l'immagine della parola di un principio superiore³⁵.

Nei capitoli 4-6 Plotino entra a fondo nella dialettica della sua costruzione intellettuale delle virtù e si chiede, anzitutto, se la purificazione (*katàrsis*) che l'anima cerca, sia essa stessa la virtù, oppure la virtù sia una conseguenza della purificazione. E, in questo secondo caso, se la virtù che consegue alla purificazione debba essere già attuata o in via di attuazione.

Anche in questo caso, possiamo immaginarci la soluzione: solo quando l'anima è purificata potrà "rivolgersi" verso dio. E questa vera e propria "conversione" (*katastrophé*) la aiuterà a chiarire le idee che essa ha in se stessa degli oggetti intelligibili. Nello stesso tempo, essa si "separa dal corpo", reprimendo le sue passioni ed accordando ai suoi bisogni solo ciò che è loro strettamente necessario. Così si esprime:

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid.

L'anima purificata non dovrà evidentemente desiderare niente di disdicevole: nel bere e nel mangiare non cercherà che la soddisfazione di un bisogno, tutto restandovi estraneo; ella non cercherà inoltre i piaceri dell'amore, o, se li desidera, non andrà al di là di ciò che esige la natura, resistendo a tutti gli impulsi irriflessi, o anche non oltrepassando gli slanci involontari dell'immaginazione. In una parola, l'anima sarà pura da tutte queste passioni e vorrà anche purificare la parte irrazionale del nostro essere in modo da preservarlo dalle emozioni, o almeno da diminuire il numero e l'intensità di queste emozioni e da tacitarle prontamente con la sua presenza³⁶.

Come si può constatare, sembra che la tensione ascetica del pensiero epicureo,³⁷ abbia fatto scuola ed abbia lasciato un buon segno. Conseguito tale stato, prosegue Plotino, l'anima possiede le "virtù dell'anima purificata": la prudenza, che è la contemplazione delle essenze intelligibili; la giustizia, che consiste nel "dirigere l'azione dell'anima verso l'intelligenza"; la temperanza, che è "la conversione intima dell'anima verso l'intelligenza"; il coraggio, che è "l'impassibilità con cui l'anima diventa simile a ciò che contempla"³⁸.

Nell'ultimo capitolo del trattato, il settimo, Plotino arriva a finalmente a trattare brevemente del quarto e ultimo tipo di virtù, quello archetipizzato. Questo è il più importante di tutti gli altri tre gradi di virtù precedenti, ma ad essi concatenato e unito indissolubilmente; e ciò per il saggio, ovviamente. E apre dicendo proprio:

Le virtù hanno nell'anima lo stesso concatenamento (*antakolouthùsi allélas*) che hanno nell'intelligenza (*en nòei*) i tipi (*paradéigmata*) superiori alla virtù³⁹.

³⁶ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 2, 5 (traduzione nostra).

³⁷ Sull'ascetismo del pensiero epicureo si possono vedere i lavori di Domenico Pesce, fra i quali PESCE 1988.

³⁸ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 3, 6 (traduzione nostra).

³⁹ Cfr. PLOTINO 1996 *Enn.*, I, 3, 7 (traduzione nostra).

Questi paradigmi esemplari sono le “virtù esemplari”. Così, possiamo dire che per l’Intelligenza, il pensiero è la prudenza; la conversione verso sé stessa è la temperanza; mentre la giustizia consiste nel compimento della propria funzione; e il coraggio consiste nella perseveranza nel rimanere in sé stessa. Un’altra annotazione importante che Plotino fa a proposito del suo sistema di virtù concatenate è che “chiunque possiede le virtù dell’ordine superiore possiede necessariamente, in potenza, le virtù inferiori. Ma colui che possiede le inferiori non possiede necessariamente le superiori”⁴⁰.

Il *Trattato* si conclude rivolgendosi e riallacciandosi al proprio inizio, a testimonianza del fatto, più volte da noi ribadito, che l’intenzione di Plotino è quella di essere utile agli uomini dabbene della società civile. Così si esprime:

Forse anche, in certe circostanze, l’uomo virtuoso si servirà nelle sue azioni di alcune delle virtù inferiori [quelle civili, appunto]; ma, anche allora, elevandosi a delle virtù di un ordine superiore, egli si creerà, in base ad esse delle altre regole. Per esempio non farà consistere la temperanza solamente nell’essere moderato, ma cercherà di separarsi il più possibile dalla materia; non si accontenterà di condurre la vita da uomo dabbene, quella che esige la virtù civile; aspirerà più in alto ancora; aspirerà alla vita degli dei. E’ ad essi e non solamente agli uomini di bene che si deve divenire simili. Cercare solamente di diventare simili ad uomini di bene, sarebbe accontentarsi di un’immagine, limitandosi a renderla simile ad un’altra immagine che sarebbe stata fatta secondo lo stesso modello. L’assimilazione che noi indichiamo qui consiste nel prendere per modello un essere superiore⁴¹.

Più chiaramente di così è difficile esplicitare, anche per Plotino. Compito dell’uomo, sembra dire Plotino, è diventare saggio, e ciò consi-

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Cfr. Ibid.

sterà nel passare di imitazione in imitazione, dai gradi inferiori di virtù verso quelli superiori; nel non accontentarsi del livello di imitazione più basso e nel saper procedere “oltre”, verso un modello di ordine superiore.

6. Conclusioni

Alla fine del nostro discorso, mi pare confermata la convinzione plotiniana di insegnare alle persone di bene (*ànthropoi agathòì*), com'egli le chiama, come comportarsi nella società civile e politica. L'azione politica, egli intende dire, sarà tanto più incisiva e benefica per la collettività, nella misura in cui chi la esercita lo fa con cognizione di causa. Il che vuol dire: appoggiandosi a quei riferimenti intellettuali e spirituali interiori, i quali soli sono in grado di fondare solidamente e di generare un'azione sociale e civile veramente produttiva di risultati positivi per tutti. Più è profonda e consolidata la interiorizzazione dei primi principi morali, delle prime virtù intellettuali e archetipe, maggiore è la possibilità per l'anima dell'intellettuale / politico di non sbagliare nell'effettuare scelte utili e positive per la vita in società.

FRANCO DE CAPITANI

DIPARTIMENTO DI ANTICHISSICA, LINGUE, EDUCAZIONE,

FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

ANTISERI 1994 = DARIO ANTISERI (a cura di), *K. R. Popper, La società aperta e i suoi nemici*, Roma, Armando.

BONTADINI 1964 = GUSTAVO BONTADINI, *Protologia: appunti delle lezioni di Filosofia teoretica dell'anno accademico 1963-1964*, a cura di Mario PERETTI, con la collaborazione di CHIARA SARACENO, EMANUELE SAMEK, FURIO FANTINI, Milano, Vita e Pensiero.

CATAPANO 2006 = GIOVANNI CATAPANO (ed.), *Plotino. Sulle virtù (I 2 [19])*. Introduzione, testo greco, traduzione e commento, prefazione di JOHN M. RIST, Pisa, Plus.

CHIARADONNA 2013 = RICCARDO CHIARADONNA, «Filosofie e teologie politiche. Neoplatonismo e politica da Plotino a Proclo», in ALBERTO MELLONI A. (a cura di), *Enciclopedia Costantiniana*, Roma, Treccani, vol. I, 743-755

DE CAPITANI 1985 = FRANCO DE CAPITANI, «L'VIII trattato della prima 'Enneade' di Plotino», in AA.VV., *Sapienza antica: studi in onore di Domenico Pesce*, Milano, Angeli, 99-114.

FALCHI 1902 = ANTONIO FALCHI, *Il pensiero giuridico di Epicuro*, Sassari, Satta.

KARAMANOLIS 2006 = GEORGE E. KARAMANOLIS, *Plato and Aristotle in Agreement? Platonists on Aristotle from Antiochus to Porphyry*, Oxford, Clarendon Press.

MADEC 1993 = GOULVEN MADEC, *La patria e la via: Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino*, traduzione di Gaetano LETTIERI e STEFANO LEONI, Roma, Borla (ed. or. *La patrie et la voie: le Christ dans la vie et la pensee de saint Augustin*, Paris, Desclée 1989).

MARROU 1987 = HENRI-IRÉNÉE MARROU, *S. Agostino e la fine della cultura antica*, a cura di COSTANTE MARABELLI e ANTONIO TOMBOLINI, traduzione di MIMMI CASSOLA, Milano, Jaca Book (ed. or. *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, de Boccard, 1938).

O'MEARA 1999 = DOMINIC J. O'MEARA (ed.), *Plotin, Traité 51: I, 8*. Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris, Cerf (Les écrits de Plotin).

O'MEARA 2003 = DOMINIC J. O'MEARA, *Platonopolis. Platonic philosophy in late Antiquity*, Oxford, Clarendon Press.

O'MEARA-SCHAMP 2003 = DOMINIC J. O'MEARA, JACQUES SCHAMP (eds.), *Miroirs de prince de l'empire romain au IVe siècle*, Paris, Cerf (Vestigia, 33).

PERKAMS 2007 = MATTHIAS PERKAMS, «Rez.: D.J. O'Meara, *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*, Oxford 2003», *Jahrbuch fur Antike und Christentum*, 50 (2007), 234-237.

PESCE 1974 = DOMENICO PESCE (ed.), *Il pensiero stoico ed epicureo*, Firenze, La Nuova Italia.

PESCE 1988 = DOMENICO PESCE, *Saggio su Epicuro*, Brescia, Paideia.

PESCE 2000 = DOMENICO PESCE (ed.), *Il pensiero neoplatonico*, Firenze, La Nuova Italia.

PESCE 2005 = DOMENICO PESCE, *Introduzione a Epicuro*, Roma-Bari, Laterza.

PLOTINO 1996 *Enn.* = PLOTINO, *Enneadi*, a cura di R. RADICE, Milano, Rusconi.

PRADEAU 2003 = JEAN-FRANÇOIS PRADEAU, *L'imitation du principe: Plotin et la participation*, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 30).

PRINI 1992 = PIETRO PRINI, *Plotino e la fondazione dell'umanesimo interiore*, Milano, Vita e Pensiero, Milano 1992 (ed. or. *Plotino e la genesi dell'umanesimo interiore*, Roma, Abete, 1968).

REALE 2000 = GIOVANNI REALE, *Storia della filosofia antica*, 5 voll., Milano, Vita e Pensiero;

REALE-RADICE 2009 = GIOVANNI REALE, ROBERTO RADICE (a cura di), *Platone. Repubblica*. Testo greco a fronte, Milano, Bompiani.

SCHNIEWIND 2003 = ALEXANDRINE SCHNIEWIND, *L'éthique du sage chez Plotin: le paradigme du Spoudaios*, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 31).

VANNI ROVIGHI 1947 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *S. Tommaso d'Aquino, Antologia politica*, Milano, Editoriale Milano Cisalpina, s.d.

VANNI ROVIGHI 1978 = SOFIA VANNI ROVIGHI, *Studi di filosofia medievale*, Milano, Vita e Pensiero, vol. II, 203-206 (*Contemplata aliis tradere*).

WILBERDING 2008 = JAMES WILBERDING, «Automatic action in Plotinus», *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 34 (2008), 373-407.

THOMAS AQUINAS, HYLOMORPHISM, AND IDENTITY OVER TIME

FABRIZIO AMERINI

If you approach the issue of Identity-Over-Time with in mind Aristotle's metaphysics, you will easily realize the interplay of this issue with hylomorphism. For an Aristotelian hylomorphist, the central question is indeed to know whether it is form or matter (or even both) that accounts for the transtemporal identity of our common-experience objects. For many reasons too long to explain here, Identity-Over-Time viewed from this angle has been a favourite subject in the literature concerning Thomas Aquinas. In Aquinas' writings scholars have found many occasions to deal with this issue. Only to cite two of the recent works on this matter, in his 2005 book *Aquinas and the Ship of Theseus* Christopher M. Brown paid attention to puzzles revolving around the identity of existent material things, the substitution of parts and its effect on the definition of the essential properties of things¹. Some years before Silas N. Langley dedicated a

¹ See BROWN 2005. On this topic in Aquinas, see also HUGHES 1997; EBERL 2000; VAN DYKE 2000; EBERL 2004; STUMP 2006; VAN DYKE 2007; MCDANIEL 2010; STUMP 2012; VANDEN BOUT 2013.

detailed dissertation to the identity of human soul after the corruption of body².

Aquinas addresses the issue of Identity-Over-Time in many discussions, including especially the identity of material things and artefacts, the identity of the human soul after the corruption of body, the identity of the body of Christ in the three days from his death to his resurrection and the identity of the resurrected human body at the end of time. All these discussions have a point in common: they lead Aquinas to raise the question of Identity-Over-Time with respect to things that fully exist in act, i.e., things that possess an identity of their own and change some of their parts or properties over time while continuing to be what they are. In this article I would like to investigate this topic from a different angle, considering a case that I already introduced in my book on *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, namely the transtemporal identity of things that do not yet have an identity of their own or fully exist in act. The case is that of the identity of the human embryo through the process of human generation³. This case is particularly noteworthy, for two reasons.

First, it permits the investigation of Identity-Over-Time for the case of ephemeral beings, that is, for things that, at a given time, exist but do not exist in act in a complete and perfect way. Before the advent of the human soul, embryos do not have indeed a stable species and

² See LANGLEY 2002.

³ See AMERINI 2013, ch. 5.

Aquinas underscores this fact by calling embryos «entities that are on the way towards the species» (*entia in via ad speciem*), entities that are incessantly changing form and continuously transforming their matter⁴. In this case, the task of defending the transtemporal identity of such entities seems to be much more compelling.

Second, the case of the human embryo permits proving that Aquinas provides no explanatory or reductive account of Identity-Over-Time. Persistence through time is a metaphysically primitive feature of our common-experience objects that Aquinas tries to capture and clarify but that he appears unable to explain in terms of the persistence of more basic item such as matter and/or form. I nevertheless resist concluding from this that Aquinas would have admitted a radical discontinuity between an embryo and a human being to the point that he might have excluded that the person I am today be the same person that my embryo was in my mother's womb⁵. As I shall try to show, Aquinas is of the opinion that, under given conditions, a material thing can change its matter and its form while continuing to be the same thing. But before to discussing closely the identity of the embryo in Aquinas, let me give a brief outline of Aquinas' views on human embryogenesis.

⁴ See AQUINAS 1961 *Sum. c. Gent.*, II, ch. 89, 255, n. 1744: «Nec est inconueniens si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut in via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur».

⁵ For emphasis on discontinuity, see PASNAU 2004, 120-125.

1. First Question: Is Human Embryogenesis A Formally Discontinuous Process?

Aquinas' explanation of human generation is based on the idea that generation – unlike other processes such as qualitative alteration, quantitative augmentation, and local motion – is a discontinuous process. This seems true, at least on the side of form, since the case of matter is more complex, as we shall see.

Aquinas' embryology is, as expected, largely borrowed from Aristotle. The formation of the embryo or fetus – Aquinas uses the two terms interchangeably – is the result of the action of the male (the father) on the female (the mother) by means of his semen. In terms of the four Aristotelian causes, the male is the efficient cause of the process, while the mother, through her menstrual blood, is the material cause. The semen, on the other hand, is the formal cause, and it is in the semen that there exists a vital «spirit» (*spiritus*), in which is found what in the wake of the tradition Aquinas calls the «formative power» (*virtus formativa*). The final cause is the generated human.

The purpose of the formative power is to modify the menstrual blood of the female in the appropriate ways in order to form the body of the embryo. Under the stimulus of the formative power, the degree of formation and organization of the embryonic matter becomes over time gradually more complex and such material development enables the embryo to pass from a state of vegetative ensoulment at a very

early stage to another state of ensoulment that is both vegetative and sensitive. Finally, the remaining action of the formative power advances the process further until the formation of the principal vital organs takes place, enabling the embryo to pass from a state of vegetative and sensitive ensoulment to a state of ensoulment that is at once vegetative, sensitive, and intellectual or rational. While Aquinas describes the vegetative and sensitive ensoulments as states that are drawn out from the potentiality of the female matter, in the sense that each reveals a state of actuality or a way of ensoulment that the female matter comes to acquire from the moment it is transformed into embryonic matter, he portrays the intellectual ensoulment as a state introduced from outside by a direct act of creation⁶.

What is worth noting in this explanation is that Aquinas describes the process from vegetative ensoulment to sensitive ensoulment and from this to intellectual ensoulment as an alternation of generations and corruptions, and this could imply that, for Aquinas, in the process of human generation there occurs a succession of embryos really and numerically distinct from each other. At the onset

⁶ See AQUINAS 1996 *Qu. de an.*, q. 11, ad 1, 102, 310-315: «Et ideo dicendum quod anima uegetabilis prius est in semine, set illa abicitur in processu generationis et succedit alia que non solum est uegetabilis set etiam sensibilis, qua abiecta iterum additur alia que est uegetabilis, sensibilis et rationalis»; see also *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis*, a. 3, ad 13. There are many places where Aquinas illustrates such a process. For a clear survey, one may see *Summa contra Gentiles*, II, 89. For further details and a comprehensive reconstruction, see AMERINI 2013, ch. 1.

there is an embryo endowed only with vegetative ensoulment; this embryo then gets corrupted and a new embryo, endowed then with vegetative and sensitive ensoulment, is generated; the same happens in the final phase, when the embryo with sensitive ensoulments goes out of existence and an embryo endowed then with vegetative, sensitive, and intellectual ensoulment comes into being⁷.

This apparently counter-intuitive description of human generation is the logical consequence of the rebuttal of two theses: first, the admission of a plurality of really different souls in the human embryo and second, the postulation that there exists in the human embryo a form that, while remaining one and the same from the moment of conception, undergoes a process of perfecting its functions over time. If one rejects the doctrine of the plurality of souls and denies that generating amounts, for an embryo, to perfecting the

⁷ See e.g. AQUINAS 1961 *Sum. c. Gent.*, II, ch. 89, 254-255, nn. 1743 and 1745: «Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae; in generatione tamen corporum aliorum, oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias, inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes. (...) Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis».

human soul it would have received at conception, then one should not be surprised to find Aquinas to deny that there exists a formal continuant in the generative process, that is, a form that remains one and the same throughout the whole process. Since the species of the embryo changes repeatedly and no form, one in number, can belong to different species, the embryo cannot exhibit a form that remain numerically one and the same throughout the whole process⁸. But at this point, if the species and the form of the embryo change, the embryo itself must change as well. In the case of human embryos, the problem of the Identity-Over-Time precisely lies on this puzzle: on the one hand, generation works out to be a formally discontinuous process, and for this reason one cannot say that it is one and numerically the same embryo that becomes a human being; but on the other hand, if it were not one and numerically the same embryo that becomes a human being, one could not assert at all that a human being is generated from the very same embryo that has been conceived.

The solution that the interpreters of Aquinas commonly give to this puzzle is that the process of human generation, although formally discontinuous, is nonetheless materially continuous. This is a perfectly

⁸ See AQUINAS 1961 *Sum. c. Gent.*, II, ch. 89, 254-255, n. 1743: «Species tamen formati non manet eadem: nam primo habet forma seminis, postea sanguinis, et sic inde quosque veniat ad ultimum complementum» and AQUINAS 1988 *Sum. theol.*, I^a, q. 118, a. 2, ad 2, 548: «Non est autem possibile ut una et eadem forma numero sit diversarum specierum»; I^a-II^{ae}, q. 67, a. 3, 829: «Unum et idem numero manens non potest transferri de una specie in aliam».

reasonable answer and makes good sense of many of Aquinas' claims. But how are we to understand the continuity of matter? In order to answer this further question, we have first to clarify which matter could be responsible for the identity of the subject of human generation (whether individual matter or common matter) and second, to explain how matter could do this job given that every process of identification of things, whether on the metaphysical or on the cognitive level, requires a form. At first, someone could reject the continuity of the process also on the side of matter on the argument that since we are after all dealing with a process of generation, it is obvious that there can be nothing, either on the side of form or on that of matter, that remains exactly as it is from the start of the process to its end. Aquinas himself thinks that one should not be surprised that the process of generation is not continuous⁹. Otherwise, it would be indistinguishable from a process of nourishment or growth, for in this case there would be a subject that is already generated in act from the moment of conception. But the surprise all the same remains, for it is undeniable that the process of generation, even if one admits of differentiated sub-processes of generation and corruption, is on the whole a process that takes place without interruption (of the process

⁹ See AQUINAS 1961 *Sum. c. Gent.*, II, ch. 89, 255, n. 1744: «Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae: quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua, neque totum augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in VIII *Physicorum*».

itself as well as of the subject of the process), and therefore a certain continuity of the process and of the subject must be conceded¹⁰. Well, if form is unable to account for the continuity of human generation, it remains that only matter can fulfill this task. But how can matter do it?

2. Second Question: Is Human Embryogenesis A Materially Continuous Process?

When reconstructing Aquinas's solution to the "puzzle of the embryo", the first step is to investigate what criteria Aquinas himself has given for establishing the identity of a thing. As it turns out, this investigation is particularly arduous, since in his works Aquinas formulates quite diverse sets of criteria. In addition, such criteria are not always formulated uniformly and, moreover, they are applicable, strictly speaking, only to things that *already* exist in act. As said, Aquinas discusses the question of whether the human body is numerically the same after the human soul departed from it, or whether the human body remains numerically the same at the moment of the final resurrection at the end of time. These questions are meaningful since they are asking about the identity between two things - two bodies - that, at different times, exist in act. Similarly, Aquinas at times asks if Socrates and this white thing are the same entity, and again the question makes sense since 'Socrates' and 'this white thing' refer to things that, at the same time, exist in act. But in

¹⁰ Aquinas argues for the interconnection of continuity (unity) of a process and of its subject in his Commentary on book V of the *Physics* (lec. 6 and ff.).

the case of an embryo, any criterion of identity seems to fail. For example, when we ask if a given embryo and a given human being are numerically the same thing, the question does not seem germane, since Aquinas conceives of the embryo as something that does not exist in act in a perfect and complete way. As a result, if before the advent of the rational soul no embryo can be given once and for all, one could not even put the question whether the embryo is numerically the same or numerically different from the human being that follows from it.

In order to avoid this unfitting result, someone could propose a different criterion for stating the identity between an embryo and a human being: two things can be said to be the same thing if the second *comes* from the first. This characterization could apply well to the case of a human being: a human being could be called the same thing that a given embryo precisely because a human being *comes* from a given embryo. As is clear, a criterion of this sort is independent from the answer one gives to the question of the continuity of matter; it provides a general criterion for establishing the identity of an embryo. Because of this generality, however, this criterion seems to be of little help, for it gives us a necessary but not a sufficient condition for establishing the identity of an embryo. Indeed, it does not differentiate the case of an embryo from that of an artifact. Also an artifact such as a

table can be said to come from the wood of a tree, but the table and the tree cannot be called for this reason the same thing.

The case of the embryo is more complex. In this case, it is not enough to say that a human being comes from an embryo, but we should at the very least say that an embryo *becomes* a human being, while we cannot say of a tree that it becomes a table. In other words, a simple 'principle of traceability' - by which it would be possible to follow and establish the identity of a changing subject in whatever phase of the process of change once the rule of change is known - could be insufficient to establish the identity of an embryo within a process of generation. In the case of embryos we also have to require that the final form, which is the goal of generation, regulate all the preceding phases in such a way that each one of the preceding phases causally determines and orders the immediately following phase of the process toward the subsequent phases and the final form. This teleology is what significantly distinguishes the case of an embryo becoming a human being from that of a table coming from the wood of a tree. As we shall say later on, it gives us the sufficient condition for establishing the identity of an embryo throughout the process of generation.

Of course, one could still insist that a principle of traceability is all the same sufficient at least for *ascertaining* the identity of an embryo throughout the process of generation. But when we are to discuss the

identity of an embryo, we are supposed to look for something less extrinsic and less knowledge-dependent, that is, we are supposed to want to establish what, within the embryo, grants this traceability, and, in Aristotelian terms, if this is its form and/or its matter. Thus, someone could attempt to verify if, despite Aquinas' claims, there is room to a certain degree for defending the view that form is the factor responsible for the identity of the embryo over time. The argument could be the following.

As has been said, Aquinas adopts a model for the phenomenon of generation that describes the succession of forms as *replacement*. The embryo exercises at the beginning of the process only vegetative functions. But right from the start, such functions are oriented toward properly predisposing matter to support the exercise of the highest intellectual functions of soul. When the embryo's matter becomes much more organized, the embryo begins to exercise also sensitive functions. The principle of its sensitive ensoulment is the same as that of its vegetative ensoulment, such that the functions that the embryo was exercising when it had only a vegetative ensoulment are formally – and allegedly numerically – the same as those it exercises when it possesses a sensitive ensoulment. The sensitive soul not only replaces the vegetative soul, but also *reabsorbs* its functions, so that the sensitive soul exercises both the vegetative functions that the vegetative soul exercised and also sensitive functions. The same occurs

with the passing from sensitive to rational soul, even if in this case the rational soul is introduced from outside, as said.

Given this scheme, the passage from embryo to human being may be presented in such a way that it implies that there must be one and the same subject that undergoes a process of progressive enrichment of functions. No doubt that, for Aquinas, the embryo's vital functions depend on really distinct souls, but each soul that supervenes in the process of generation, replacing the preceding, incorporates into itself the functions exercised by the preceding soul, so that those functions seem to remain exactly as they were in the preceding ensoulment of the embryo. From this perspective, beyond an assumed material continuity (which still has to be proved), the continuity of the embryo could also be defended on the part of the form by invoking the continuity of certain primordial vital functions. The identity of such functions, combined with a certain identity of the matter, could be taken as what allows us to establish the identity of the embryo throughout the process of generation.

At first sight, this suggestion has its plausibility, but on closer look there are some problems with it. To bring these to light, we must seek a deeper understanding of how Aquinas characterizes the notion of identity.

2.1. Is Human Embryogenesis A Process Concerning A Thing That Is Materially One In Number?

There are many texts where Aquinas dwells on the identity between two things. For the sake of brevity, let me consider here only one of them, which is particularly significant for the present issue. Aristotle reserves chapter 9 of book V of the *Metaphysics* to clarifying the meaning of the terms “identical”, “diverse”, “similar” and “dissimilar”. Commenting on this chapter, Aquinas explains that, fundamentally, identity expresses a form of unity or union. Two things can be called “identical” in one sense if, though they each have their own being, they have some property in common or, in a second sense, if, sharing the same being, they can be considered as different terms of a relation of identity¹¹. An embryo and a human being cannot be said to be identical in this second sense, so, if one speaks of identity in their case, it must be in the first sense. If identity can be explained as a kind of unity, the ways in which two things are *per se* identical can be reduced to the ways in which two things are *per se* one. Aquinas lists four cases in which two things *x* and *y* can be said to be *per se* one:

- [i] if the matter of *x* is specifically identical to the matter of *y*;
- [ii] if the matter of *x* is numerically identical to the matter of *y*;
- [iii] if there is a substantial continuity between *x* and *y*;

¹¹ See AQUINAS 1964 *Exp. Met.*, V, lec. 11, 245, n. 912: «Ex hoc autem ulterius concludit, quod identitas est unitas vel unio; aut ex eo quod illa quae dicuntur idem, sunt plura secundum esse, et tamen dicuntur idem in quantum in aliquo uno conveniunt. Aut quia sunt unum secundum esse, sed intellectus utitur eo ut pluribus ad hoc quod relationem intelligat».

[iv] if x and y share a single and indivisible concept (*ratio*).¹²

Regarding this four-part division, an embryo and a human being cannot be identical in the fourth way [iv], for the concept of a human being cannot be extended to an embryo, at least until it has received the rational soul. A human embryo and a human being cannot be called *human* in the same sense, for Aquinas. There is no doubt that for Aquinas an embryo becomes a human being at about one month and half of gestation¹³. In any case, this way of union concerns the form and, as has been seen, Aquinas excludes that there is continuity of form in the process of generation.

Discarding this way, we might then say that an embryo and a human being are identical in the second sense [ii]: they are one because they have the same matter in number. But unfortunately this too cannot be said. An embryo and a human being do not have exactly the same pieces of matter or even the same quantity of matter, that is, the same individual matter with the very same extension. They do not

¹² See AQUINAS 1964 *Exp. Met.*, V, lec. 11, 245, n. 911: «Deinde cum dicit 'alia vero' ponit modos eiusdem per se; et dicit, quod aliqua dicuntur eadem secundum se eisdem modis, quibus dicitur unum per se. Omnes enim modi, quibus aliqua unum per se dicuntur, reducuntur ad duos: quorum [i] unus est secundum quod dicuntur unum illa, quorum materia est una; sive accipiamus materiam eandem secundum speciem, [ii] sive secundum numerum; ad quod pertinet secundus et tertius modus unius. [iii] Alio modo dicuntur unum, quorum substantia est una: vel ratione continuitatis, quod pertinet ad primum modum: [iv] vel propter unitatem et indivisibilitatem rationis, quod pertinet ad quartum et quintum. Unde et his modis dicuntur aliqua esse idem» (numbering in the texts is my own).

¹³ See e.g. *Scriptum super Sententiis*, III, d. 3, q. 5, a. 2.

have the same quantity of matter, because after the coming of vegetative soul, the process of generation becomes a process of bodily growth, of differentiation and formation of the vital organs. The argument Aquinas occasionally uses for proving the numerical difference between the father and the child – i.e. a human being does not generate a numerically identical human being since the generating and the generated do not share numerically the same matter¹⁴ – can also be applied to the case of an embryo and a generated human being. If the matter of an embryo and that of a human being are not numerically the same, not even are the embryo and the human being numerically the same.

Nevertheless, one could note that the view that an embryo increases its matter in the process of generation could not be incompatible with the view that an embryo possesses an original nucleus of matter that endures as it is through generation. If not the quantity of matter, some portion of unchanged matter could be what provides the material continuant of the embryo. This is reasonable, but as we shall see shortly, Aquinas rejects this second view also. What is more, Aquinas distinguishes between “identity of subject” and “identity of matter”, admitting that a thing can change all its material parts without ceasing to be the same thing in number. We

¹⁴ See e.g. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 20, q. 2, a. 3; *De principiis naturae*, ch. 4; AQUINAS 1964 *Exp. Met.*, VII, lec. 6, 343, nn. 1391-1392.

continuously change our matter from the beginning to the end of our life, just like a river or a fire – taking Aquinas’ examples –change continuously its water or its wood while continuing to be the same river and the same fire. In the case of river and fire, it is their form that, remaining one and the same in number, provides river and fire with numerical identity¹⁵.

While discussing a different example, i.e. that of a city (*civitas*), Aquinas makes the difference between “identity of subject” and “identity of matter” clearer. He observes that the material parts of a thing can be substituted freely, but two conditions must however be respected to safeguard the numerical identity of the thing. First, the substitution of material parts must preserve the functions that were carried out by the parts that have been substituted, and for this reason a genuine substitution of parts can take place only using matter that is functionally homogeneous¹⁶. Second, the substitution of material parts

¹⁵ See AQUINAS 1952, *Exp. Meteor.*, II, lec. 6, 469-470, n. 170: «Secundum est, quod movet dubitationem, de qua oportet primo videre veritatem, antequam propositum manifestet. Et est ista quaestio: utrum partes maris semper maneant eadem numero; aut permutentur secundum numerum, et maneant eadem secundum quantitatem, sicut accidit in aere et in aqua potabili fluminum et in igne. In his enim omnibus partes fiunt aliae et aliae numero, sed species vel multitudinis harum partium manet eadem: et hoc apparet maxime in aquis fluentibus et in fluxu flammae, quae per successionem fumi semper innovatur, ut supra dictum est, et tamen flamma semper manet eadem in numero».

¹⁶ See e.g. AQUINAS 2013 *Sup. Sent.*, IV, d. 44, q. 1, a. 2, q. la 4: «Tertia autem opinio (...) ponit omnes partes quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent, non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic flu-

must take place in succession, part after part, and not simultaneously, all at once¹⁷.

Normally, in the case of human beings, the substitution of complex vital parts, such as organs or the proper parts of the human body (like hands, legs, and so on), can come about only artificially by means of medical interventions, while the substitution of non-complex and homogeneous material parts, such as flesh and bones, comes about naturally, by nutrition. For our argument, the first kind of substitution is less important, for it concerns parts that are already ensouled and therefore functionally defined on form; so we may set it aside. The second kind is instead important for it brings to light Aquinas' conviction that the constitutive matter of a human being can

unt et refluunt indifferenter. Ut ita etiam intelligamus contingere in partibus hominis unius sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter, sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, a quibus priores subtrahebantur; unde respublica una numero manere dicitur. Et similiter etiam dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus unus homo numero».

¹⁷ See e.g. AQUINAS 1988 *Sum. theol.*, I^a, q. 119, a. 1, ad 5, 552: «Ad quintum dicendum quod, sicut Philosophus dicit in I *de Generat.*, quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari: quando vero aliqua materia convertitur in ignem praeexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero, paulatim combusto uno ligno, aliud substituatur, et sic deinceps quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero: quia semper quod additur, transit in praeexistens. Et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id quod per calorem naturalem consumitur».

be continuously destroyed by the vital heat and substituted with other matter introduced by food. There are many places where Aquinas introduces this point, but the clearest one is when he discusses the question «whether food truly converts itself into human nature»¹⁸.

In the part of his *Sentences Commentary* where he discusses this question (II, d. 30), Aquinas recalls that in his day there were two positions concerning the material continuity of a human being. The first advocated the view that all the matter of a human being is already contained in the very first embryonic matter (just as all the matter of the human genus was contained in the embryonic matter of the first human being), and this to such an extent that what rises at the final judgment has exactly that amount of matter and no other. This position assumed that the matter introduced through food only serves to maintain, by counterbalancing the vital heat, the amount of primordial matter, but does not add any new matter to the organism¹⁹.

¹⁸ See e.g. *Scriptum super Sententiis*, II, d. 30, q. 2; IV, d. 44, q. 1, a. 2, q.1a 4; *Summa theologiae*, I^a, q. 119, a. 1. For a detailed reconstruction of Aquinas's solution to this question, see AMERINI 2013, ch. 5, esp. 137-146.

¹⁹ See AQUINAS 1929 *Sup. Sent.*, II, d. 30, q. 2, a. 1, vol. 2, 778: «Quidam posuerunt, ut in *Littera Magister* sentire videtur, quod illud quod ex parentibus decisum est, est illud in quo veritas hujus nati consistit. Hoc autem in majorem quantitatem excrescit omnino salvatum, ita quod nihil sibi additur, ut majorem quantitatem recipiat; sed tota quantitas hominis completi per multiplicationem illius materiae efficitur: et hoc tantum esse dicunt quod in resurrectione resurget; reliquum autem quasi superfluum deponetur. Ponunt etiam alimenti sumptionem necessariam esse, non quidem ad augmentum ut nutritiva augmentativae deserviat, neque iterum ad restaurationem deperditi, sed solum in fomentum caloris naturalis».

The second position, while sharing with the first the view that the matter of a human being is already entirely contained in the embryonic primordial matter, differed from the first in that it held that such an amount of matter can be increased thanks to the matter that is introduced through food, although the “added” matter does not remain exactly as it is throughout the whole life of a human being²⁰. Both positions shared the belief that there is a primitive nucleus of matter that remains numerically stable for the whole duration of a human being’s life and guarantees one’s bodily continuity at the final resurrection. In his reply, Aquinas attacks precisely this belief.

The reason to reject the first position is quickly explained. That something increases in matter implies that it modifies its dimensions. There are then only two possible cases: either the quantity of matter with modified dimensions is the same or greater. If it is the same (putting aside whether the extension of matter comes about naturally or through divine intervention), the process of increase becomes a process of rarefaction, and this evidently cannot be stated for the case in question. If instead the quantity of matter is greater, then either the

²⁰ *Ibid.*, 782: «Et ideo aliorum positio est, concedentium quidem cum primis quod aliquid est in humano corpore, et similiter in aliis corporibus quae nutriuntur, quod quidem semper manet fixum toto tempore vitae, secundum determinatam partem materiae, in quo principaliter veritatem humanae naturae consistere dicunt; aliquid autem est aliud quod superfluit et refluit, id est advenit et consumitur: hoc autem est quod ex cibo generatum est. Differunt tamen a primis in hoc quod dicunt sumptionem alimenti non solum in fomentum caloris naturalis necessariam esse, sed etiam in augmentum quantitatis».

added matter is created from nothing or there is a different matter that is added. The first possibility is excluded, because what can be accounted for naturally should not be explained by recourse to God's intervention, and also because God has created the matter of all things all at once. From here the conclusion: there is a matter that has been added and this matter comes from the introduction of food²¹.

What Aquinas sees wrong in the opponent's position is the claim that prime matter can become a substance by being appropriately extended – a claim based on the belief that prime matter, being deprived of any form, is in potency to all possible forms. Aquinas gives two reasons to reject this claim. First, prime matter cannot give rise to a substance thanks to extension, but, rather, thanks to quantity, on which extension ultimately depends. Thus, if prime matter changes extension, it must also change quantity to a certain degree, and this entail that it must change matter as well, since quantity is related to a certain amount of matter. Second, prime matter can in principle acquire all forms, but when it begins to acquire a form in particular, then that form requires a sequence of accidental determinations such that each member in the series determines the next in order for the form to be realized. This implies that prime matter cannot receive any extension whatsoever. From all that Aquinas concludes that it is

²¹ *Ibid.*, 778–779.

impossible to postulate a portion of primordial matter that remains exactly as it is for the whole lifetime of a human being²².

To be sure, these arguments against the first position do not completely exclude the possibility that some primordial matter, albeit modified, could remain for the entire duration of the human's life. The reply given to the second position, however, excludes this possibility. Aquinas argues that the activity of nutrition consists not only in the increase of matter and counterbalance of the vital heat, but also in the replacement of material parts destroyed by the vital heat associated with digestive activity. It would be inconsistent to think that some matter is corrupted and that no matter is added, given that the quantity of matter does not decrease. It is therefore impossible that there could remain unaltered a primitive nucleus of matter endowed with what the medical doctors in the age of Aquinas called «radical moisture» (*humidum radicale*). By this latter notion, doctors designated a special organic state, the one that enables matter to counterbalancing the destructive activity of vital heat. Aquinas is of the opinion that the organic state associated with the radical moisture cannot remain exactly as it is in the human being, but only as appropriately modified and combined with more complex forms of moisture. Hence, again, it

²² *Ibid.*, 780–782.

is untenable that there could remain unaltered a primitive nucleus of matter endowed with radical moisture²³.

Aquinas' conclusion does not leave room for doubt: there is nothing of the individual matter of a thing, as taken under some quantitative dimensions, that remains exactly as it is throughout the entire process of human generation²⁴. As a result, if one makes the numerical identity of a thing depend on its individual matter²⁵, one must conclude that no numerical identity can hold between an embryo and a human being.

2.2. Is Human Embryogenesis A Process Concerning A Thing That Is Materially One In Species?

The persistence of the same matter in number is difficult to be defended in the case of human embryo, nevertheless there is a short passage from an early work, the *Quaestiones de veritate* (belonging to

²³ *Ibid.*, 782–784.

²⁴ *Ibid.*, 784–785: «Tertia positio est quam ponit Averroes, in I *De gener.*, comment. 35, dicens quod nihil materiae potest accipi in corpore signatum, quod sit fixum et permanens; sed totum quidquid est in corpore potest dupliciter considerari: vel ex parte materiae, et sic non est permanens; vel ex parte formae et speciei, et sic est permanens. Comparat enim Aristoteles, in I *De gener.*, text. 35, transmutationem cibi in carnem adustioni lignorum. Videmus enim quod si ignis accendatur, et continue ligna addantur, secundum quod alia consumuntur, forma ignis semper manebit in lignis, sed tamen materia quaelibet consumitur, alia materia sibi succedente, in qua species ignis salvabitur; et secundum hoc, etiam illud quod pertinet ad speciem et formam carnis semper manebit, quamvis illud quod recipit hanc formam, continue consumatur et restauretur. (...) Et huic positioni inter omnes magis consentio sine praeiudicio aliarum».

²⁵ In support of this thesis, see for example AQUINAS 1992, *Sup. De Trin.*, q. 4, a. 2, 125, 231–242.

the first Parisian stay of Thomas in 1256-1259), where Aquinas explicitly states that a formed embryo and the unensouled embryo are not numerically different²⁶. From this one may infer that since only matter is responsible for numerical differentiation in Aquinas' metaphysics, then if a formed embryo and the unensouled embryo are not numerically different, they must have the same matter. With respect to the four-part division mentioned above, this text from the *Quaestiones de veritate* could redirect us to the first way [i], i.e., that a human embryo and a human being are one because they have the same matter in species. But this response seems also not to succeed. There are at least two reasons that lead us to rule it out.

First, the persistence of the type of matter is a necessary and possibly sufficient condition for asserting the identity of the type of a material thing, but such persistence seems to be insufficient to prove the persistence of any individual token of that type. If an embryo is constituted of flesh and bones and it does not lose this type of matter, this fact permits saying that such an embryo continues to be an embryo of the same type, i.e. human, until it is made of flesh and bones. But it does not permit saying that it is precisely the same

²⁶ Cf. AQUINAS 1972 *Qu. de ver.*, q. 14, a. 7, ad 6, 457-458, 139-145: «Ad sextum dicendum quod fides informis et formata non dicuntur diversa in genere quasi in diversis generibus existentia, sed sicut perfectum quod attingit ad rationem generis et imperfectum quod nondum attingit; unde non oportet quod numero differant, sicut nec embryo et animal».

embryo in number, with precisely this flesh and these bones, as that which is the subject of the process of generation.

Second, the matter of a human being is (perfectly) organic matter, while the embryo has a matter that is non-organic (or, at least, not yet perfectly organic), and hence the two matters cannot be *specifically* one and the same. At a later stage in the process, when the flesh and bones are fully formed, this criterion might work, but at the start of the generative process it cannot give an account of the identity between a not-yet-formed embryo and a human being. The problem here is that flesh and bones are formed only with the coming of the rational soul, when the embryo is no longer an embryo but has become by then a human being. Before the advent of human soul in the body, Aquinas says that the matter of the embryo is only a *disposition* to human matter²⁷. This claim has an important implication. Since Aquinas often relates the numerical identity of a thing to the identity of the essential principles of that thing²⁸, the fact that the essential

²⁷ See AQUINAS 1988, *Sum. theol.*, III^a, q. 5, a. 3, 1896: «Caro enim et ceterae partes hominis per animam speciem sortiuntur. Unde, recedente anima, non est os aut caro nisi aequivoce, ut patet per Philosophum, II *de Anima*, et VII *Metaphys.*»; a. 4, 1897: «Cum enim corpus proportionetur animae sicut materia propriae formae, non est vera caro humana quae non est perfecta anima humana, scilicet rationali»; q. 6, a. 4, ad 1, 1900: «Caro humana sortitur esse per animam. Et ideo ante adventum animae non est caro humana: sed potest esse dispositio ad carnem humanam».

²⁸ See e.g. AQUINAS 1996 *Quodl.*, XI, q. 6, vol. 1, 160–161, 34–44: «Dicendum quod, ad hoc quod aliquid sit idem numero, requiritur ydemptitas principiorum essentialium; unde, quodcunque principiorum essentialium etiam in ipso indiuiduo uariatur, necesse est etiam ydemptitatem uariari. Illud autem est

principles of a human being are not yet present in the embryo – given that the embryo, properly speaking, has neither a *human* soul nor a *human* body – lead one to say that, for Aquinas, no numerical identity can hold between an unensouled embryo and a human being. At the end of our investigation about the identity of embryo's matter, the conclusion is rather discouraging: neither individual matter nor specific matter can account for the transtemporal identity of a human embryo. What therefore about the identity of an embryo and a human being?

2.3. Is Human Embryogenesis A Process Concerning A Thing That Is One In Being?

There seems to remain only the third way [iii] of accounting for the supposed identity of an embryo, and the substantial continuity between an embryo and a human being could restore the sense of identity that we are seeking. As a first approximation, two things x and y could be said to be substantially continuous if there is a continuity of a subject that from x becomes y . We have already examined this characterization and seen that it is not sufficient. One however could try to refine the concept of substantial continuity holding that in the case of an embryo and a human being substantial

essenciale cuiuslibet indiuidui quod est de ratione ipsius indiuidui, sicut cuiuslibet rei sunt essentialia materia et forma; unde, si accidentia uariantur et mutantur, remanentibus principiis essentialibus indiuidui, ipsum indiuiduum remanet idem».

continuity is given by the fact that x and y share one and the same being. To share one and the same being can be understood synchronically or diachronically, and it is evident that an embryo and a human being could only be said to share one and the same being in the second way. Sharing one and the same being could guarantee that beyond the formal and material modifications of a subject, one has always to do with one and the same subject.

Unfortunately, even this refinement of the condition for substantial continuity seems unable to resolve completely the question of the identity of the embryo, and this for two reasons. First, for Aquinas the being of a thing depends on the form, and so if a thing changes its form, it then also changes its being. Second, the simple appeal to the continuity and existential story of a thing seems to not be an appropriately explanatory condition for it fails to explain *why* a thing remains one and the same throughout its existential story: a thing could be modified so radically as to be no longer recognizable, to the point that no one would say that it is the same thing, even though that thing never ceased to exist and the process of modification were uninterrupted. Sharing one and the same being, therefore, appears to be a condition that is still too extrinsic to x and y . Identity must be proved in some other way. Certainly, existential continuity can be taken as a sign of the continuity of a thing over time, but from that one cannot derive anything about the material or formal continuity of that

thing. One senses that even the criterion of substantial continuity is inadequate to account for the identity of an embryo within a generative process. So, where do we go from here?

3. Discontinuity of Embryogenesis vs. Continuity of the Embryo

We have little leeway at this point. As it seems, we have only two possibilities: either we admit the radical discontinuity of the process of generation, the impossibility of finding in Aquinas a link between a human being and the embryo from which s/he derives, or we attempt to find out in Aquinas a different argument for the identity of the embryo. In order to exclude the first option, let me explore the feasibility of the second one. Until now we have established that, for Aquinas, neither matter (individual or specific) nor form is able to explain the identity over time of an embryo, so the identity of the subject of human generation can be proved independently of whether the identity of its matter or form is proved. Aquinas himself seems willing to keep “identity of matter” and “identity of subject” distinct. In the case of the relics of saints, for example, Aquinas concedes the former but not the latter:

the dead body of a saint is not numerically identical with what it was before when it was living on account of the diversity of form, which is the soul; nevertheless it is identical by an identity of matter, which is once again to be united to its form²⁹.

²⁹ See AQUINAS 1988 *Sum. theol.*, III^a, q. 25, a. 6, ad 3, 1992: «Ad tertium dicendum quod corpus mortuum alicuius sancti non est idem numero quod primo fuerit

This text induces us to think that, for Aquinas, a given matter can be one and the same even if it is no longer the matter of one and the same subject in number and that a subject can be one and the same even if it no longer has anything of its matter. Applying this distinction to the case of the embryo, one could hold that there is identity of subject but not identity of matter. Establishing the identity of subject without referring to the identity of matter seems possible, but proving the converse looks difficult. How can we fix the identity of matter prescind from the identity of subject?

A first solution could be that of relating the identity of matter to the identity of the apparent accidents, such as extension, three-dimensionality and so on. But this answer tends to complicate rather to solve the problem, for, as is known, Aquinas refuses to admit the pre-existence of accidental features or dispositions of matter before the coming of the substantial form, namely the coming of the human soul into the body. For our purposes we can avoid to linger here on the role played by the determinate/ indeterminate dimensions in Aquinas' theory of substantial individuation³⁰. What is worth noting here is that, even conceding the pre-existence of accidental dispositions of

dum viveret, propter diversitatem formae, quae est anima: est tamen idem identitate materiae, quae est iterum suae formae unienda». The phrase "identity of matter" (*identitas materiae*) recurs only twice in Aquinas's writings: for the second occurrence, see *Summa theologiae*, I^a, q. 119, a. 1, arg. 5 and ad 5, in the context of the discussion of the material identity of man across his life.

³⁰ On this, see DONATI 1988; OWENS 1988; HUGHES 1996.

matter before the coming of substantial form, there is at least a text where Aquinas casts serious doubts on the possibility of establishing the identity of matter – by appealing to the identity of the accidental dispositions of matter – independently of the identity of subject. In *Quodlibet* I, a text dating, according to René-Antoine Gauthier, to the Advent of 1269, when discussing the question «once the soul is united to the body, are all the forms that once inhered in it, both substantial and accidental, corrupted?», Aquinas seems to revise his earlier position and to reject the hypothesis that some accidental forms can be conceptually presupposed (*praeintellectae*) to the substantial form and survive after the separation of the substantial form from the body. As he argues, the indeterminate dimensions that a body has when the human soul has been infused into it remain specifically and not numerically identical to those the body had or will have when it was or will be, respectively, not yet or no longer ensouled³¹. Maybe Aquinas came to realize here the difficulty of reconciling the radical primacy of substantial form with the possibility of defining the

³¹ See AQUINAS 1996 *Quodl.*, I, q. 4, a. 1, vol. 2, 183–184, 47–94: «Responsio. Dicendum quod impossibile est in uno et eodem esse plures formas substantiales. (...) Manifestum est autem quod semper, adueniente forma perfecta, tollitur forma imperfecta, sicut et adueniente figura pentagoni, tollitur figura quadrati. Vnde dico quod, adueniente anima humana, tollitur forma substantialis que prius inerat, alioquin generatio esset sine corruptione alterius, quod est impossibile. Forme uero accidentales que prius inerant disponentes ad animam, corrumpuntur quidem non per se, set per accidens ad corruptionem subiecti, unde manent eedem specie, set non eedem numero, sicut etiam contingit circa dispositiones formarum elementarium, que primitus materie aduenire apparent».

numerical identity of matter's dimensions independently of the subject of which they are the dimensions. In this case, Aquinas acknowledges that one cannot define the numerical identity of a thing and of any material part and aspect of it independently of the substantial form. This entails that one may infer that the dimensions of a body can be said to be numerically identical only insofar as they are the dimensions of a numerically identical subject. Since once the form ceases to be, the numerical identity of the subject also ceases, it follows that, once the form ceases to be, the numerical identity of the dimensions ceases also.

The same argument could be reformulated with respect to the case of the functions exerted by the embryonic matter. At the beginning of this article we observed that the identity of some primordial functions, combined with a certain identity of matter, could be taken as what allows us to state the identity of the subject of the process of generation. The hypothesis of the identity of certain generic functions that gradually become more specific when the embryonic matter gradually becomes more organized seems to account rather well for the numerical identity between an embryo and a human being, like Aquinas himself suggested in *Quaestiones de veritate*. Unfortunately, Aquinas devotes little space to explaining concretely the working of the mechanism of replacement of forms and of reabsorption of functions that a successive form carries out on the

preceding form. But if we take into account how Aquinas treats the reverse process of the separation of the substantial form from the body and the gradual ceasing of vital functions, it turns out to be very arduous to preserve the numerical identity of the subject within the process of generation. In fact, once the property “being rational” is lost – Aquinas argues –, the human body that still lives cannot be said to be the same body in number, but *only in genus*³².

Again, if we apply this analysis to the case of the embryo, the hope of preserving the numerical identity of some primordial embryonic functions and of understanding that as an expression of the numerical identity of the embryo vanishes. The vegetative and sensitive functions carried out by an embryo before the advent of the rational soul and the same functions carried out by a human being after the coming of the rational soul are not numerically the same, but they are the same only in genus, which is to say very little, for neither do there exist such things as generic vital functions that can be set apart from the specific vital functions, nor does the type of functioning and the degree of perfecting of such functions turn out to be exactly the same in number before and after the advent of the rational soul³³.

³² See e.g. AQUINAS 1988 *Sum. theol.*, I^a-II^{ae}, q. 67, a. 5, ad 1, 831: «Ad primum ergo dicendum quod, remoto rationali, non remanet vivum idem numero, sed idem genere». For other references and further discussion, see AMERINI 2013, ch. 5, esp. 146–163; AMERINI 2015.

³³ See e.g. AQUINAS 1929 *Sup. Sent.*, II, d. 18, q. 2, a. 3, ad 4, vol. 2, 471–472: «Sed quia, ut Avicenna dicit, *De natura animal.*, cap. IX, et *De anima*, part. V, cap. VII, in

Working from what Aquinas offers us in his texts, no solid biological basis seems therefore available for defining the generic identity between a yet-not-formed embryo and a human being. As a matter of fact, the only tool to which Aquinas resorts to account for the identity of the subject of human generation is metaphysical rather than biological, and rests on the notions of *potency* and *act*. The fact that the embryo is that which, once the process of generation is set in motion, naturally and necessarily becomes a human being and that the human-form is what, as the goal or end to which the process tends, retrospectively drives the entire process of generation, permits one to look upon the embryo as what is a human being in potency and upon a human being as what embryo is, but in act. As a consequence, the identity of the subject of human generation can simply be stated from the stipulation that what is in potency and what is in act must be one and the same subject (in number)³⁴. Potency and act entail one and the

hoc processu sunt plurimae generationes et corruptiones, sicut quod semen convertitur in sanguinem, et sic deinceps: quando venit ad secundam perfectionem, prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secundae; et sic patet quod in infusione animae rationalis homo simul consequitur in una essentia animae animam sensitivam et vegetativam; et priores perfectiones non manent eadem numero»; AQUINAS 1988 *Sum. theol.*, I^a, q. 118, a. 2, ad 2, 548: «Sic igitur dicendum est quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praesistentibus».

³⁴ See AQUINAS 1964 *Exp. Met.*, VIII, lec. 5, 421, n. 1767: «Ultima materia, quae scilicet est appropriata ad formam, et ipsa forma sunt idem. Aliud enim eorum est sicut potentia, aliud sicut actus. Unde simile est quaerere quae est causa alicuius

same subject simply because it is presupposed that what is in potency is the same as what is in act. Such seems to be, in the end, the only identity that can be acknowledged between an embryo and a human being³⁵.

4. Identity Between What Is In Potency And What Is In Act

The embryo's metaphysical feature of being in potency to a human being gives us some important information. If the embryo is just from the beginning oriented to become a human being, the embryonic matter – and every substitution of its parts and modification of its quantity – must be made in such a way to undergo a progressive and suitable process of organization that makes it able to support the functions finally performed by the human soul. This teleology also regulates the embryo's passing from one form to another. One may say that it is one and the same embryo in number that is being perfected because each of its forms is oriented toward a subsequent form that, while replacing the preceding form, perfects it and reabsorbs into itself the vital functions carried out by it. This gradually

rei, et quae est causa quod illa res sit una; quia unumquodque in quantum est, unum est, et potentia et actus quodammodo unum sunt».

³⁵ See AQUINAS 1964 *Exp. Met.*, IX, lec. 7, 444, nn. 1847–1848: «Dicit ergo primo, quod actus est prior tempore potentia; ita tamen quod idem specie, est prius agens, vel ens actu quam ens in potentia; sed idem numero est prius tempore in potentia quam in actu. Quod sic manifestatur. Si enim accipiamus hunc hominem qui est iam actu homo, fuit prius secundum tempus materia, quae erat potentia homo. (...) Sed tamen quaedam existentia in actu fuerunt priora secundum tempus in his existentibus in potentia, scilicet agentia, a quibus reducta sunt in actum».

perfected and human-form-oriented potentiality of the embryo to be a human being makes good sense of Aquinas' presupposition that what is in potency and what is in act amount to one and numerically the same thing.

Numerous texts of Aquinas may be quoted in support of this reading. For example, in the *Quaestiones de virtutibus*, which dates from the final years of his life (1271–1272), Aquinas describes the passage from an imperfect to a perfect form as the gradual actualization of one and the same subject (in number, we may suppose)³⁶. The degrees of actualization of a subject are defined according to the way in which each degree is in potency to the immediately subsequent degree. To say of an act that it is in potency to another act is to say that such an act is not perfect. In his works, Aquinas often equates an imperfect act to motion, that is, to an act that is, by definition, incomplete, intermediate between pure potency and pure act. He argues in this way especially when discussing local motion in his Commentary on the *Physics*. While tackling a quite different question (namely, the conversion of bread into the body of Christ in the Eucharist), already in his Commentary on the *Sentences* Aquinas noted that the subject

³⁶ See AQUINAS 1965 *Qu. de virt.*, q. 1, a. 11, 740: «Moveri autem de forma imperfecta ad perfectam, nihil est aliud quam subiectum magis reduci in actum: nam forma actus est; unde subiectum magis percipere [*maybe for* recipere] formam, nihil aliud est quam ipsum reduci magis in actum illius formae. Et sicut ab agente reducitur aliquid de pura potentia in actum formae; ita etiam per actionem agentis reducitur de actu imperfecto in actum perfectum».

involved in an imperfect act and in a perfect act must be one and the same (in number, we may suppose again)³⁷. Aquinas takes the property of “being in perfect act” as coextensive with “being in act” and the property of “being in imperfect act” as coextensive with “being in potency”. On the basis of such identifications, the unity of what is in potency and what is act implies the unity between what is in imperfect act and what is in perfect act. Such an implication could be enough to extend to the embryo from the moment of conception the numerical identity with the generated human being that the embryo has in its final stage, when it is in proximate potency to receive rational ensoulment. This extension could well account for the identity of the embryo from conception up to the advent of the human soul.

If we consider things from this point of view, the condition of sharing one and the same being (introduced above) may be after all a good condition from which the identity through time of the embryo could be inferred. In particular, in the case of an embryo A and a human being B, substantial continuity tells us that A does not have its own being but is something in potency to being B, which expresses the authentic being of A. Aquinas regularly explains the relation between

³⁷ See AQUINAS 1947 *Sup. Sent.*, IV, d. 11, q. 1, a. 3, q.la 1, ad 3, 446: «Ad tertium dicendum quod transmutatio naturalis panis ponit actum imperfectum, ut patet in V *Physicorum*, et quia idem est subiectum actus perfecti et imperfecti, ideo oportet quod subiectum transmutationis naturalis sit id quod est subiectum postmodum actus perfecti, scilicet formae, ad quem tendit motus, et non ipsum iam perfectum».

A and B by using the contrasting notions of imperfect/perfect, incomplete/complete. That A has an imperfect or incomplete form means that the form that can be attributed to A when A is not yet B is not the genuine form of A. More explicitly, to be an embryo does not express the complete or perfect form of an embryo, but only expresses an incomplete or imperfect form of being a human being, which is the genuine form of the embryo. Thus, the being of A is exhausted in its being in potency to B, and being B expresses the perfect and complete being of A, a being that A does not yet possess insofar as it is A, except in an imperfect and incomplete way. In my view, in the case of the embryo, substantial continuity between A and B can be restored precisely by the metaphysical feature of a human embryo's being in potency a human being.

5. Conclusion

It is time to conclude. The identity of the human embryo through generation is a puzzle that Aquinas seems to have some difficulties to solving. On the one hand, Aquinas describes human embryogenesis as a process formally and materially discontinuous, alternating incessantly generations and corruptions of the subject; on the other hand, however, he thinks of it as a continuous process to the extent to which it is supposed to be a numerically one process concerning one and the same subject in number. The identity of the subject of generation, however, is not proved but presupposed by Aquinas. This

must not surprise us, though. The postulation of the identity of subject of the embryo is quite expected given the way in which Aquinas sets up the problem of the identity of a thing. Identity seems to be for Aquinas a primitive notion, not explainable by more fundamental notions. The identity of some thing must be presupposed in explaining the identity of some other thing. Specifically, in the case of human embryo, it is not the identity of matter and/or form that explains the identity of the embryo, but the vice versa holds. On Aquinas' account of human embryogenesis, therefore, the problem of the identity of the embryo can be solved independently of the solution we may give to the problem of the identity of its matter and/or form. If the identity of the embryo is metaphysically unexplainable, for it can be guaranteed neither by the matter nor by the form, it is unavoidable that such an identity be assumed by Aquinas as a basic given. It can only be inferred from extrinsic (and especially cognitive or even causal) data such as the possibility of proving the existential continuity of the subject of generation or the non-interruption of the whole process, or even the possibility of following step-by-step the development of the embryo and of reconstructing it in any phase.³⁸

³⁸ See e.g. *Scriptum super Sententiis*, III, d. 21, q. 2, a. 4, q.la 1 and ad 1. See also *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 44, q. 1, a. 1, q.la 2 and ad 2, for the connection between numerical identity of a subject and continuity and/or lack of interruption of its being. For an explanation of the numerical identity of a subject in terms of the identity of its properties of origin, see AQUINAS 1996 *Quodl.*, V, q. 5, a. 1, vol. 2, 373, 42-55: «Responsio. Dicendum quod, cum in generatione hominis sicut et

More particularly, as has been seen, the identity of the embryo is justified by the identity entailed by the metaphysical notions of potency and act. Since Aquinas regularly describes generation as a process of perfecting, i.e., as the motion of a subject from an imperfect state to a perfect one, from incompleteness to completeness in being, necessarily one and the same thing in number has to be the subject that undergoes such a process.

In conclusion, if our analysis is correct, we may state that what Aquinas would have been really looking for was only a metaphysical condition that could enable us to establish the identity of the embryo and, on the cognitive level, to infer and ascertain it.

FABRIZIO AMERINI

DIPARTIMENTO ANTICITÀ, LINGUE, EDUCAZIONE,

FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

aliorum animalium semen patris sit agens, materia uero a matre ministrata sit sicut paciens ex quo corpus humanum formatur, impossibile est eundem filium nasci siue sit alius pater siue sit alia mater; sicut etiam non est idem numero sigillum siue sit alia cera siue sit aliud corpus sigilli ex cuius impressione cera sigillatur».

BIBLIOGRAPHY

AMERINI 2013 = FABRIZIO AMERINI, *Aquinas on the Beginning and End of Human Life*, Harvard, Harvard University Press (or. ed. Tommaso d'Aquino. *Origine e fine della vita umana*, Pisa, ETS, 2009; Engl. transl. by MARK G. HENNINGER).

AMERINI 2015 = FABRIZIO AMERINI, «*Remoto rationali, remanet vivum*. Tommaso d'Aquino, il *Liber de causis* e la fine della vita umana», *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale* XXVI (2015), 185-210.

AQUINAS 1929 *Sup. Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, 2 vols., ed. PIERRE MANDONNET, Paris, P. Lethielleux.

AQUINAS 1952 *Exp. Meteor.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Expositio in libros Meteorologicorum*, ed. RAIMONDO SPIAZZI, Turin-Rome, Marietti.

AQUINAS 1947 *Sup. Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. IV, ed. MARIA FABIANUS Moos, Paris, P. Lethielleux.

AQUINAS 1956 *Sup. Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, vol. III, ed. MARIA FABIANUS MOOS, Paris, P. Lethielleux.

AQUINAS 1961 *Sum. c. Gent.* = THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles*, edd. CESLAO PERA, PIETRO MARC and PIETRO CARMELLO, Turin-Rome, Marietti.

AQUINAS 1964 *Exp. Met.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed. RAIMONDO SPIAZZI, Turin-Rome, Marietti.

AQUINAS 1965 *Qu. de virt.* = THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de virtutibus in communi*, ed. EGIDIO ODETTO, in S. THOMAE AQUINATIS *Quaestiones disputatae*, vol. 2, Turin-Rome, Marietti.

AQUINAS 1972 *Qu. de ver.* = THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de veritate*, ed. ANTOINE DONDAINE, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. 22, vol. 2, Rome, Ad Sanctae Sabinae.

AQUINAS 1988 *Sum. theol.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Summa theologiae*, Cinisello Balsamo (Milano), Edizioni San Paolo.

AQUINAS 1992 *Sup. De Trin.* = THOMAS DE AQUINO, *Super Boetium De Trinitate*, ed. PIERRE-MARIE J. Gils, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. 50, Rome-Paris, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf.

AQUINAS 1996 *Qu. de an.* = THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de anima*, ed. BERNARDO-CARLOS BAZÁN, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. 24.1, Rome-Paris, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf.

AQUINAS 1996 *Quodl.* = THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones de quolibet*, ed. RENÉ-ANTOINE GAUTHIER, in SANCTI THOMAE DE AQUINO *Opera Omnia*, t. 25, 2 vols., Rome-Paris, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf.

AQUINAS 2013 *Sup. Sent.* = SANCTI THOMAE DE AQUINO *Scriptum super Sententiis*, IV, d. 44, at URL=www.corpusthomaticum.org (accessed on July 1st, 2016).

BROWN 2005 = CHRISTOPHER M. BROWN, *Aquinas and the Ship of Theseus: Solving Puzzles About Material Objects*, London, Continuum.

DONATI 1988 = SILVIA DONATI, «La dottrina delle dimensioni indeterminate in Egidio Romano», *Medioevo* 14 (1988), 149-233.

EBERL 2000 = JASON T. EBERL, «The Metaphysics of Resurrection: Issues of Identity in Thomas Aquinas», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74 (2000), 215-230.

EBERL 2004 = JASON T. EBERL, «Aquinas on the Nature of Human Beings», *Review of Metaphysics* 58/2 (2004), 333-365.

HUGHES 1996 = CHRISTOPHER HUGHES, «Matter and Individuation in Aquinas», *History of Philosophy Quarterly* 13/1 (1996), 1-16.

HUGHES 1997 = CHRISTOPHER HUGHES, «Aquinas on Continuity and Identity», *Medieval Philosophy and Theology* 6 (1997), 93-108.

LANGLEY 2002 = SILAS N. LANGLEY, *Aquinas on Human Life After Death*, Ph.D. Dissertation, Fordham University, Fordham, N.Y.

MCDANIEL 2010 = MOOSE G. MCDANIEL, *De Anima, DNA: A Modified Stump/Aquinas Hylomorphic Model, the Soul and the Identity of Human Persons, Resurrected*, M.A. thesis, Liberty University, VA, 2010 (also available at URL=<https://works.bepress.com/matthewgmcdaniel/1/>; accessed on July 1st, 2016).

OWENS 1988 = JOSEPH OWENS, «Thomas Aquinas: Dimensive Quantity as Individuating Principle», *Mediaeval Studies* 50 (1988), 279-310.

PASNAU 2004 = ROBERT PASNAU, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge, Cambridge University Press.

STUMP 2006 = ELEONORE STUMP, «Resurrection, Reassembly, and Reconstitution: Aquinas on the Soul», in NIEDERBERGER BRUNO, RUNGALDIER EDMUND (hrsg.), *Die menschliche Seele: Brauchen wir den Dualismus?* Frankfurt a. M., Ontos Verlag, 153-174.

STUMP 2012 = ELEONORE STUMP, «Resurrection and the Separated Soul», in DAVIES BRIAN, STUMP ELEONORE (eds.), *The Oxford Handbook of Aquinas*, Oxford, Oxford University Press, 458-466.

VANDEN BOUT 2013 = MELISSA R. VANDEN BOUT, *Thomas Aquinas and the Generation of the Embryo: Being Human before the Rational Soul*, Ph.D. Dissertation, Boston College, Boston (also available at URL=<https://dlib.bc.edu/islandora/object/bc-ir:104090/datastream/PDF/view>; accessed on July 1st, 2016).

VAN DYKE 2000 = CHRISTINA J. VAN DYKE, *Metaphysical Amphibians: Aquinas on the Individuation and Identity of Human Beings*, Ph.D. Dissertation, Cornell University, Ithaca.

VAN DYKE 2007 = CHRISTINA J. VAN DYKE, «Human Identity, Immanent Causal Relations, and the Principle of Non-Repeatability: Thomas Aquinas on the Bodily Resurrection», *Religious Studies* 43/4 (2007), 373-394.

LE *SOLUTIONES* DI CRISOSTOMO JAVELLI AL
DEFENSORIUM DI PIETRO POMPONAZZI.
EDIZIONE CRITICA DEL TESTO LATINO*.

ANNALISA CAPPIELLO

INTRODUZIONE

A partire dalla fine della prima metà del XV secolo, per delibera del Senato veneziano, l'Università di Padova aveva aperto le porte della facoltà delle arti all'istituzione di discipline che in Italia erano appannaggio degli *Studia* conventuali e, a tale scopo, era andata reclutando personale docente dai vari Ordini mendicanti. Da principio furono create due distinte cattedre di metafisica, l'una *in via Thomae* (1442), l'altra *in via Scoti* (1474); in seguito, le cattedre complementari di teologia scotista (1476-77) e teologia tomista (1490)¹. Questo ampliamento dell'offerta didattica corrispondeva in parte al tentativo di accrescere il prestigio e il numero degli studenti dell'ateneo patavino, in parte a quello di far fronte al declino degli *Studia* conventuali locali e della facoltà teologica². Non si trattava di un caso isolato. Anche altre sedi universitarie italiane, sin dalla fine del XIV secolo o dal momento della loro fondazione, e poi nel corso del XV e del XVI secolo, avevano proceduto a un'analogha aggregazione

* Un più ampio studio a mia firma è in corso di pubblicazione su *Medioevo e Rinascimento* col seguente titolo: «Una verità senza stonature. Le *Solutiones* di Crisostomo Javelli al *Defensorium* di Pietro Pomponazzi».

¹ GRENDLER 2002, 366-369.

² *Ibid.*

curricolare³. Tuttavia, a Padova forse più che altrove, il rafforzamento accademico dei mendicanti era stato avvertito «come una medicina de li errori de aeternitate mundi, de unitate intellectus, et de hoc quod de nihilo nihil fiat et altri simili, i quali pullulano da li philosophi»⁴.

Così si era espresso un apprensivo Pietro Barozzi, vescovo della città, in una lettera del febbraio del 1504 indirizzata al Senato, nella quale perorava la causa di un aumento di stipendio per il professore di teologia scotista Maurizio O'Fihely. A quella data, però, il suo zelo pastorale aveva già riportato una vittoria ben più significativa. Il 4 maggio 1489, col consenso dell'inquisitore Martino da Lendinara, dell'Ordine dei frati minori conventuali, il presule aveva fatto affiggere alle porte della Basilica di Sant'Antonio un'ordinanza che condannava *latae sententiae* le pubbliche dispute sull'unità dell'intelletto⁵. L'editto poteva contare tra i suoi più fieri araldi il nome di Antonio Trombetta, reggente dello *Studium* del Santo e professore di metafisica scotista all'Università di Padova dal 1476 al 1511, anno in cui fu investito della carica di vescovo di Urbino⁶. Nel 1499, infatti, Barozzi lo aveva voluto tra i revisori delle *Quaestiones de pluralitate intellectus*, con le quali Nicoletto Vernia aveva tentato di fugare ogni sospetto circa una sua collusione con l'averroismo, nella speranza di ottenere un canonicato⁷; e l'anno prima era uscito il *Tractatus singularis contra Averroistas de humanarum animarum plurificatione*, nel quale il professore scotista, col consenso del vescovo e del successore di Martino da Lendinara, Antonio Mazzuchello, aveva denunciato come eretica e pesti-

³ *Ibid.*, 366, 372-381.

⁴ POPPI 1989, 93.

⁵ GIOS 1977, 293-297.

⁶ Per qualche indicazione biografica su Trombetta si può consultare POPPI 1962, 349-367.

⁷ *Ibid.*, 301-303; POPPI 1989, 89-92; DE BELLIS 2012, 94-97, 121-131.

fera la dottrina del monopsichismo e aveva vietato a tutti i residenti delle diocesi padovana e vicentina di dichiarare vera e certa la tesi del Commentatore⁸.

Non desta pertanto meraviglia che lo stesso Trombetta – capofila della crociata antiaverroista in un centro nevralgico come Padova – figurasse tra i membri della commissione *super materia pragmatica et rebus fidei tangentibus*, quel composito gruppo di prelati che, durante l’VIII sessione del V Concilio Laterano, redasse il testo della bolla *Apostolici regiminis* (19 dicembre 1513), uno dei documenti fondatori del diritto inquisitoriale⁹. Il tema caldo all’ordine del giorno era, ancora una volta, lo statuto ontologico dell’anima umana, questione riguardo alla quale i padri conciliari giungevano a pronunciarsi in forma dogmatica, formulando un’esplicita condanna delle principali posizioni interne all’aristotelismo laico imperante nelle Università. Suddetta commissione di lavoro costituiva in effetti una congiuntura di forze eterogenee, ma con un obiettivo comune: ribadire che i risultati di un’indagine razionale ben condotta non potevano che concordare con le verità teologiche¹⁰. Posto che l’anima è forma

⁸ TROMBETTA 1498, f. 30rb. Per una più dettagliata analisi del trattato si veda POPPI 1989, 92-113.

⁹ L’elenco dei venti membri che componevano la commissione lateranense e il testo della bolla si possono leggere in *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio* 1902, vol. XXXII, 797, 842-843; il documento è inoltre reperibile nella più recente edizione critica dei *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta* 2013, II/2, 1363-1365. Sull’evoluzione giurisprudenziale del decreto, si vedano BERETTA 2005, 17 e BIANCHI 2008, 146-147.

¹⁰ Come è stato più volte messo in luce nella letteratura critica sull’argomento, l’ortodossia scolastica doveva aver beneficiato, fin dai tempi dell’editto Barozzi, del grande rilievo che proprio il tema dell’immortalità dell’anima, quale architrave della religione cristiana, aveva assunto nella riflessione di Marsilio Ficino. È un fatto, del resto, che in commissione lateranense sedevano almeno due vescovi di orientamento platonico, e cioè Giorgio Benigno Salviati, vescovo di Nazareth, e Alessio Celadonio, vescovo di Melfi. Non si esclude inoltre che abbia avuto un certo peso nell’approvazione della bolla l’opinione di un personaggio molto vicino a papa Leo-

del corpo (come già statuito dal Concilio di Vienne del 1311-1312), è immortale ed è moltiplicata per la moltitudine dei corpi nei quali è infusa, poiché questo è ciò che risulta dal Vangelo e che dà senso ai misteri cristiani (l'incarnazione, la resurrezione, l'attesa del giudizio divino), l'*Apostolici regiminis* censurava sia la posizione averroista, secondo la quale l'intelletto è immortale ma unico per l'intero genere umano, sia la posizione alessandrista, secondo la quale l'anima umana è individuale ma mortale, sia, più generalmente, l'atteggiamento di chi pretendeva di poter accordare almeno in filosofia una qualche veridicità a opinioni di questo tipo. Era una lineare applicazione della criteriologia di stampo scolastico che qui otteneva una ratifica istituzionale e giuridica: poiché il vero non contraddice il vero e poiché le Scritture sono dotate di un grado di certezza superiore rispetto a qualunque scienza umana, ogni assunto orientato a inficiare tale certezza non era semplicemente eretico, ma anche completamente falso¹¹. Secondo quanto prescritto dalla bolla, pertanto, un comportamento deontologicamente appropriato da parte dei docenti di filosofia prevedeva che essi si attenessero a rendere manifesta e a insegnare in modo efficace la dottrina cristiana tutte le volte che avevano a che fare con teorie eterodosse come quella della mortalità dell'anima,

ne X quale fu Egidio da Viterbo, generale degli Agostiniani e grande estimatore di Ficino, che pure non figura nell'elenco dei padri redattori. Per una panoramica sulla questione si consultino DI NAPOLI 1963, 222-223, GILBERT 1976, 979-980, MONFASANI 1993, 267-270, CONSTANT 2002, 357-360, CAPIELLO, LAMANNA 2014, 234-235; su Egidio in particolare si vedano O'MALLEY 1968, 7 e O'MALLEY 1981, 8. Più propenso invece a sminuire l'influenza del platonismo sul decreto lateranense è invece PRICE 1985, 471-472.

¹¹ Prendo in prestito l'espressione 'criteriologia scolastica' dal bellissimo articolo di BERETTA 2005, 3. Sulla questione dei presupposti criteriologici del decreto, rimando in particolare a *Ibid.*, 12-14 e all'importante volume di BIANCHI 2008, 127-128.

del monopsichismo, dell'eternità del mondo e simili, e che si impegnassero a confutare ogni argomento contrario alla fede.

Come è evidente, tali misure coercitive miravano a scardinare quel regime di strutturale indipendenza da ogni sollecitudine di carattere concordistico di cui in Italia i professori di filosofia naturale avevano potuto beneficiare per circa due secoli, tanto perché il loro insegnamento era propedeutico alla facoltà superiore di medicina, quanto perché non esisteva una facoltà di teologia che potesse garantire un controllo sulla didattica, a differenza di quanto invece accadeva nelle università nordeuropee¹². È ormai acclarato, del resto, che il decreto lateranense avrebbe finito per incidere pesantemente sul dibattito culturale e scientifico, costituendo di fatto la base di alcuni tra i più drammatici processi ecclesiastici intentati tra la fine dell'epoca rinascimentale e la prima età moderna - uno tra tutti, il processo del 1633 a Galileo Galilei¹³. Ciò nonostante, nei primi decenni del Cinquecento - e cioè almeno fino alla fondazione del Sant'Uffizio (1542) - l'efficacia dell'*Apostolici regiminis* sarebbe stata ancora piuttosto limitata¹⁴.

Resta esemplare, da questo punto di vista, la fermezza con cui, a tre anni dalla promulgazione della bolla, il professor Pietro Pomponazzi rivendicava il diritto di distinguere la propria sfera di competenza professionale da quella dei teologi. Docente di filosofia naturale presso l'Università di Bologna - uno degli atenei più riluttanti

¹² *Ibid.*, 135; MONFASANI 1993, 252-266; KRAYE 2002, 350.

¹³ Un'ampia indagine sull'incidenza delle decisioni lateranensi tra XVI e XVII secolo, dai processi a Cardano e Bruno a quello a Galilei, passando per la messa all'indice del *De rerum natura* di Telesio e della *Nova de universis philosophia* di Patrizi, è reperibile in BERETTA 2005, 17-43; una panoramica sulla questione si trova anche in BERETTA 2013, 237-264; sul caso Galilei in particolare, si veda anche BIANCHI 2008, 144-156.

¹⁴ *Ibid.*, 140; BERETTA 2005, 17.

all'istituzionalizzazione degli insegnamenti frateschi¹⁵ – il Peretto dava alle stampe nel 1516 il suo celeberrimo *Tractatus de immortalitate animae*, nel quale non si peritava di ridurre all'assurdo le pretese conciliari: se si prescindere dalla Rivelazione e dai miracoli e ci si appoggia esclusivamente ai principi della filosofia peripatetica, alla ragione e all'esperienza – aveva infatti concluso – non solo non si approda a una dimostrazione apodittica dell'immortalità dell'anima, ma addirittura ci si imbatte in una sequela di solide argomentazioni che rende tutt'altro che poco convincente la tesi opposta. Messo pertanto di fronte all'obbligo di comprovare la verità cristiana, Pomponazzi controbatteva che l'immortalità dell'anima costituiva sì un articolo di fede a cui egli accordava senza indugi il suo devoto assenso, ma un problema filosoficamente neutro, e cioè una vera e propria impasse del ragionamento *in naturalibus*¹⁶. Ne sarebbe scaturito un vespaio di polemiche – per la gran parte documentato dal Peretto stesso nella sua *Apologia* (1518) – che avrebbe visto alternarsi ai toni urbani dell'ex allievo pomponazziano Gasparo Contarini i feroci attacchi dal pulpito dell'agostiniano Ambrogio Fiandino, vescovo di Lamosa e suffraganeo di Mantova, e le accuse di eresia di frati e predicatori veneziani, a causa delle cui rimostranze presso il patriarca e i senatori il *De immortalitate* sarebbe stato bruciato nella pubblica piazza¹⁷. Ma l'ingiunzione papale del 13 giugno 1518 che intimava a Pomponazzi di

¹⁵ GRENDLER 2002, 381-384.

¹⁶ Si veda in particolare il 15° e ultimo capitolo del *De immortalitate*, in POMPONAZZI 2013 (1), 1098-1105; per un'analisi dell'opera, rinvio all'introduzione alla traduzione italiana di Vittoria Perrone Compagni, in POMPONAZZI 1999, V-XCVI.

¹⁷ Per i dettagli sulla polemica, si consulti il saggio introduttivo alla traduzione italiana del testo di Vittoria Perrone Compagni, in POMPONAZZI 2011, VII-LVIII; sull'argomento restano inoltre fondamentali GILSON 1961, 163-279 e PINE 1986, 124-234.

ritrattare la sua posizione, grazie all'appassionato soccorso del consigliere apostolico Pietro Bembo, non avrebbe avuto alcun seguito¹⁸.

Anche nel secolo successivo, a onor del vero, fama e appoggi strategici consentirono a qualcuno di aggirare la bolla lateranense. Esattamente cento anni più tardi, in effetti, Cesare Cremonini, brillante e ben pagato professore di filosofia naturale presso l'Università patavina, forte della protezione del Senato veneziano, poteva ancora vantare l'agio di non sottomettersi alle disposizioni del Concilio¹⁹. E all'inquisitore di Padova che, in una lettera datata 3 luglio 1619, lo incalzava a metter mano a quelle affermazioni contenute nel I libro della sua *Disputatio de coelo* che erano state censurate dal Sant'Uffizio, l'esimio docente replicava con un secco rifiuto e la proposta di un «rimedio» alternativo: «ci sia chi scriva il contrario; io tacerò, e non procurerò di rispondere altro. Così al Suessano fu fatto scrivere il libro *De Immortalitate, contra Pomponazzo*»²⁰. Il precedente era ben noto: venuto a conoscenza del fatto che padre Fiandino lo aveva denigrato pubblicamente durante il sermone pasquale del 1517, Pomponazzi gli aveva richiesto di formalizzare per iscritto le critiche al *De immortalitate*, così da poter prendere contezza dei propri errori, ma Fiandino, volendo guadagnare tempo, aveva girato l'invito al suessano Agostino Nifo, già *concurrans* del Peretto nella cattedra di filosofia a Padova, a metà degli anni '90 del Quattrocento; il professor Nifo non se l'era fatto ripetere due volte e, in capo a un anno, aveva licenziato un poderoso *De immortalitate animae libellus* di ben 85 capitoli, a smentita

¹⁸ Sul breve papale si veda VON RANKE 1901, vol. I, 53. Quanto alla difesa di Bembo, è il Peretto stesso a darne notizia nell'epistola conclusiva dell'*Apologia* che egli indirizza appunto al consigliere apostolico, in POMPONAZZI 2013 (1), 1534-1537.

¹⁹ BERETTA 2005, 20-22.

²⁰ Lo scambio epistolare tra l'inquisitore di Padova e Cremonini è riprodotto in RENAN 1882, 477-480 (qui 479-480).

delle opinioni di Pomponazzi²¹. Era l'ottobre del 1518, ma per il Peretto la partita non era ancora conclusa.

Non sfuggiva di certo a Cremonini – che prometteva di fare il contrario – con quale foga Pomponazzi avrebbe smantellato uno per uno gli argomenti prodotti da Nifo a sostegno della tesi immortalista. Il 5 gennaio 1519, infatti, era già pronto un *Defensorium* tanto agguerrito che l'inquisitore vicario di Bologna, il domenicano Giovanni dei Torfanni, ne bloccò l'iter editoriale. La violazione delle norme lateranensi era palese. Il Peretto, dal canto suo, non avendo saputo tacere dinanzi al contraddittorio del suessano, non si prestava minimamente a ottemperare al decreto ecclesiastico di proprio pugno. La faccenda, dunque, si faceva sempre più complessa e, pur nel clima di tolleranza del pontificato di Leone X, andava in qualche modo sistemata. Il miglior accomodamento possibile risultò essere allora quello di nominare d'ufficio un 'contraddittore' che andasse bene anche a Pomponazzi. La scelta ricadde su Crisostomo Javelli, reggente dello *Studium* domenicano di Bologna, il quale redasse una lista di quarantadue *solutiones* che confutavano cristianamente altrettante *rationes* mortaliste individuate nel *Defensorium*²².

Non è dato di sapere chi per primo avesse fatto il nome del teologo né chi furono i reali attori della trattativa. Da un superstite scambio epistolare tra Pomponazzi e Javelli sembrerebbe emergere un rapporto di

²¹ La vicenda è raccontata sia dal Peretto nel l. III, cap. 1 dell'*Apologia*, in POMPONAZZI 2013 (1), 1492-1493, che da NIFO 1518, nella dedica proemiale a Leone X (f. non numerato): secondo Pomponazzi, Fiandino si sarebbe limitato a chiedere a Nifo un parere sul *De immortalitate*; quest'ultimo, invece, racconta di essere stato esplicitamente invitato a scriverne e pubblicarne una confutazione. Per un confronto tra le due versioni e maggiori dettagli, rinvio alla lettura delle note alla traduzione italiana di Vittoria Perrone Compagni, in POMPONAZZI 2011, 251-252.

²² Per la biografia di Javelli, rimando allo studio di TAVUZZI 1990, 457-482

cordiale familiarità tra i due²³. Pomponazzi rammentava di essere stato oggetto di reiterati ammonimenti da parte del teologo che, «per immenso affetto» nei suoi confronti e «per antica benevolenza» (*pro summa in me caritate et veteri benevolentia*)²⁴, lo aveva sollecitato più volte a rettificare la posizione del *Tractatus*, mettendolo in guardia circa i danni che essa poteva arrecare alla fede cristiana; ciò nonostante, il Peretto ribadiva che l'onere di ciascun mestiere doveva spettare a coloro che effettivamente lo esercitavano, e col dire questo riconosceva nel suo interlocutore la persona più titolata a espletare suddetto compito. La lettera però doveva essere stata scritta a mediazione conclusa, poiché se ne ricava che Javelli si era ormai lasciato convincere dalle preghiere di Pomponazzi e da quelle «di altri brav'uomini» (*nostri denique et aliorum bonorum praecibus victus*)²⁵, e che il Peretto aveva già sottomano almeno una bozza delle soluzioni. Quanto invece alla lettera di replica firmata da Javelli, vi si trova la conferma che Pomponazzi aveva caldeggiato in prima persona un intervento risolutore del teologo, ma vi si trovano anche esplicitamente citati i nomi delle due autorità che avevano conferito a quest'ultimo l'incarico: si trattava di Lorenzo Fieschi, vicelegato apostolico e vicario del vescovo di Bologna, e del già menzionato vicario inquisitoriale²⁶. Va segnalato peraltro che a Fieschi – che in quel momento faceva le veci del legato cardinale Giulio de' Medici, cugino di Leone X – il Peretto aveva già in-

²³ La lettera di Pomponazzi a Javelli e la replica di quest'ultimo sono riprodotte sia in POMPONAZZI 1519, f. (non numerato) FFvir che in POMPONAZZI 1525, f. 108v; in edizione più recente da GILSON 1963, appendice II e III, 279-281; in traduzione italiana con testo latino a fronte in POMPONAZZI 2013 (1), 2064-2071 (citerò da quest'ultima edizione). La sola epistola del Peretto, inoltre, si trova anche in JAVELLI 1536, pars I, cap. 5, ff. 24r-24v.

²⁴ POMPONAZZI 2013 (1), 2064-2065 (trad. it. leggermente modificata).

²⁵ *Ibid* (trad. it. modificata).

²⁶ *Ibid.*, 2068-2069.

dirizzato ben due missive, e cioè sia l'epistola (priva di datazione) che chiudeva l'*editio princeps* dell'*Apologia*, per discolparsi delle gravi calunnie che lo avevano colpito dopo l'uscita del libro, sia l'epistola dedicatoria dello stesso *Defensorium* (10 gennaio 1519), nella quale lo appellava, in qualità di suo grande benefattore e giudice equilibrato, a esprimere un parere sul suo scritto²⁷. È perciò verosimile che proprio Fieschi (lunga mano di Bembo?) avesse giocato un ruolo attivo nella gestione del negoziato.

Comunque siano andate le cose, l'accordo andò in porto. Le confutazioni di Javelli – precedute dal citato scambio di missive tra il teologo domenicano e il Peretto – furono accluse in calce al *Defensorium* col titolo di *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium quae in Defensorio contra Niphum excellentissimi Petri Pomponatii formantur*, e in virtù di tale integrazione il volume pomponazziano ottenne il nullaosta delle autorità competenti (3 marzo 1519), Alessandro dei Peracini, vicario generale del vescovo (subentrato a Fieschi) e Giovanni dei Torfanni. La prima edizione uscì per i tipi di Giustiniano da Rubiera a Bologna il 18 maggio 1519. In verità le *Solutiones* di Javelli compaiono anche nell'edizione del 1525 del *Defensorium* contenuta nei *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, editi a Venezia per i tipi di Ottaviano Scoto; ma in questa sede Pomponazzi avrebbe apportato una modifica al testo del teologo, indicizzandolo col titolo di *Approbationes* (e non *Solutiones*) *rationum Defensoris per fratrem Chrysostomus Theologum ordinis praedicatorum divinum* – una corre-

²⁷ Vittoria Perrone Compagni ha reperito la prima epistola nell'esemplare della prima edizione dell'*Apologia* conservato presso la Biblioteca Estense Universitaria. Per maggiori informazioni, si consulti POMPONAZZI 2011, LXIII (anche la nota 1), 282 nota 108; l'epistola in traduzione italiana si trova in *Ibid.*, 282-284. L'epistola dedicatoria del *Defensorium* si può invece leggere in POMPONAZZI 2013 (1), 1540-1541.

zione volta verosimilmente a sottolineare che le cosiddette ‘soluzioni’ non risolvevano affatto gli argomenti mortalisti del *Defensorium* dimostrando l’immortalità dell’anima, ma si limitavano a far corrispondere ai passi più controversi dell’opera quelle rettifiche necessarie a mediare il consenso dei fedeli, oltre che, ovviamente, quello dell’inquisitore²⁸.

Non è difficile arguire il motivo per cui, agli occhi di Pomponazzi, Javelli non era riuscito a smontare l’impianto argomentativo del *Defensorium*. Il teologo domenicano, in effetti, aveva evitato scientemente di pronunciarsi sulla *vexata quaestio* della corretta esposizione di Aristotele, mettendo subito in chiaro che un simile affondo sul tema non rientrava tra gli obiettivi del suo mandato²⁹. Questo approccio, naturalmente, non poteva che conciliarsi il favore del Peretto, inamovibile nella convinzione che fosse Cristo, e non Aristotele, l’*auctoritas* cui si doveva far riferimento per dirimere la controversia sull’immortalità; tanto più che, ai suoi occhi, l’ipotesi di una sussistenza extracorporea dell’anima risultava del tutto incompatibile con la definizione aristotelica di «atto di un corpo fisico

²⁸ Questa piccola ma eloquente variazione potrebbe tra l’altro indicare che la scelta di interpellare Javelli per uscire dallo stallo della censura non era stata un’iniziativa personale di Pomponazzi, come congetturato in GILSON 1961, 260 e GILSON 1963, 50-51. Mi pare infatti che in questa circostanza il Peretto abbia voluto riaffermare la propria posizione teoretica, puntualizzando quale significato egli attribuiva all’intervento del teologo. È probabile pertanto che questo comodo compromesso gli fosse stato suggerito ‘dall’alto’. Di questo avviso è DI NAPOLI 1963, 260, il quale allega a conferma di una simile ipotesi anche il testo dell’autorizzazione firmata da Torfanani [in POMPONAZZI 1519, f. (non numerato) GGivv e in POMPONAZZI 1525, 112r] nella quale in effetti si legge che la licenza di stampa e vendita del *Defensorium* veniva rilasciata a condizione che le *Solutiones* di Javelli fossero impresse in calce a ciascun esemplare «prout ipse magister Petrus nobiscum concorditer remansit» – segno che il Peretto si era sottomesso a un preciso accordo, ma non ne era stato il promotore.

²⁹ Questa dichiarazione programmatica si trova ancora nell’epistola che Javelli indirizza al Peretto, in POMPONAZZI 2013 (1), 2068-2069.

organico»³⁰. Beninteso, non che il tomista Javelli fosse disposto a seguire Pomponazzi su questo punto: sebbene infatti ammettesse che certi passi dello Stagirita fossero tanto fumosi da lasciare adito a interpretazioni contrapposte, egli restava pur sempre un seguace di Tommaso, e in quanto tale non avrebbe mai messo in discussione la lettura immortalista che del Filosofo aveva tramandato l'Aquinate³¹. Tuttavia le *Solutiones* non erano per lui il luogo ideale in cui confrontarsi con Pomponazzi sulla questione. Lo sarebbe stato, quattordici anni più tardi e ad acque più calme, il *Tractatus de animae humanae indeficientia, in quatruplici via s. peripatetica, academica, naturali, et christiana*, ultimato nel 1533 e pubblicato per la prima volta a Venezia nel 1536.

D'altra parte, per quanto ritenesse di dover momentaneamente glissare sul problema dell'immortalità *quoad mentem Aristotelis*, Javelli non intendeva affatto cavalcare la distinzione pomponazziana tra ambiti epistemologici, poiché ciò che gli era stato richiesto era, per l'appunto, un esercizio di concordismo. Per questo motivo le *Solutiones* dovevano essere stilate non soltanto sulla base dei principi «della sacra teologia», ma anche sulla base dei principi di una «scienza della pura verità» cui Javelli riconosceva senz'altro il nome di «filosofia», o meglio, di «verissima filosofia», la filosofia più vera di tutte, una sorta di 'ricostituente' che il domenicano riteneva di dover «somministrare» alla fede, debilitata dalle argomentazioni mortaliste del Peretto³². «Quando infatti qualcuno

³⁰ ARIST., *De anima*, 412b5. Su questo punto, si veda il cap. 9 del *De immortalitate*, in POMPONAZZI 2013 (1), 985-1015, in particolare 996-999.

³¹ Si veda ancora l'epistola al Peretto, in POMPONAZZI 2013 (1), 2066-2069.

³² *Ibid.*, 2068-2069: «Solvam igitur quascumque rationes formasti mortalitatem probantes, principiis quidem non Aristotelis pro nunc, sed sacrae theologiae et verissimae philosophiae quam arbitramur nostrae catholicae fidei subministrare».

è debole» – aveva insegnato Tommaso – «ha bisogno di un ricostituente per sostenersi, *somministrare* significa questo»³³. Ma intanto questa «scienza» poteva servire allo scopo, in quanto essa non coincideva né con la filosofia aristotelica né, più generalmente, con la filosofia secolare, «piena zeppa di errori, oscurità e dubbi», bensì costituiva «un divino patrimonio, trasmesso a noi dal Padre della luce»³⁴.

Si potrebbe obiettare che, in quanto sottintendeva una divaricazione tra filosofia peripatetica e vera filosofia, questa forma di concordismo sarebbe tornata molto utile proprio agli aristotelici più puri e duri, per esempio a un filosofo come Jacopo Zabarella, il quale, qualche decennio più tardi, avrebbe detto: «Parlando in senso assoluto e in modo conforme alla *vera filosofia*, non alla filosofia di Aristotele, l'oggettiva verità è che l'anima intellettuale umana è quella forma che dà l'essere alla materia e per la quale l'uomo è uomo», ma che «nondimeno è separabile dal corpo e immortale»³⁵. Tuttavia per Javelli non si trattava di adottare un espediente che attutisse il contrasto tra la filosofia e la fede, ma piuttosto di porsi nella sola prospettiva che fosse in grado di appianarlo, quell'angolatura epistemologicamente grigia che egli chiamava adesso *scientia merae veritatis, sapientia, vera, verissima o divina philosophia*, e che

³³ TOMMASO D'AQUINO 1953, vol. II, *Super Philip.*, cap. 1, lect. 3, n. 28, 95-96: «Quando enim aliquis est debilis, indiget relevante ut sustentetur, et hoc est subministrare» (trad. it e corsivo di enfasi sono miei).

³⁴ POMPONAZZI 2013 (1), 2068-2069: «Neque enim philosophia et Aristotelis philosophia convertuntur. Philosophia siquidem in se est scientia merae veritatis, quae est divina possessio, nobis a patre luminum demissa. Huius saeculi philosophia erroribus tenebris et dubiis undique referta est».

³⁵ ZABARELLA 1605, l. III, f. 23^{rb}: «Nam simpliciter loquendo, et secundum veram Philosophiam, non secundum Philosophiam Aristotelis, rei veritas est, quod anima intellectiva humana est forma dans esse materiae, et qua homo est homo, est tamen a corpore separabilis, et immortalis» (trad. it e corsivi di enfasi sono miei).

diciotto anni più tardi avrebbe preferito definire – intitolandovi un’ opera – *christiana philosophia*³⁶.

Pare che Javelli sia stato il primo tra i teologi scolastici a utilizzare questa locuzione nel titolo di un libro, ma si è sospettato che sulla scelta abbia influito l’eco dell’*Adhortatio ad philosophiae christianae studium* del laico Erasmo, che lo aveva preceduto di vent’anni³⁷. Suggestioni a parte, in realtà, non deve sfuggire che la formula ‘filosofia cristiana’ non era affatto nuova al contesto specifico entro il quale Javelli era andato elaborando le proprie riflessioni³⁸. Ne sono una prova le parole che già nel 1489 il vescovo Barozzi aveva impiegato nel suo monito agli studenti e ai docenti universitari: «che coloro che imparano la filosofia, la imparino in modo tale da non disimparare la *filosofia cristiana*, che eccelle di gran lunga su tutte; e che coloro che la insegnano, mentre rammentano di essere *filosofi*, non si scordino di mostrarsi anche *cristiani*»³⁹. Di certo, però, parlare di *christiana philosophia* per prendere le distanze dal «maledetto Averroè»⁴⁰ era altra cosa che ridimensionare il ruolo di un’autorità

³⁶ L’opera in questione, che porta appunto il titolo di *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, fu ultimata nel 1537 e stampata per la prima volta a Venezia nel 1540 per i tipi di Andrea Arrivabeni, TAVUZZI 1991, 116-117.

³⁷ CHENU 1932, 231, 235.

³⁸ Mi riferisco in particolare al seguente passaggio dell’articolo di Chenu, *Ibid.*, 235: «Ce vocable de *philosophia christiana*, Javelli l’a-t-il trouvé sous sa plume au cours de ses réflexions personnelles, à la suite des conflits averroïstes? Il est plus vraisemblable de supposer que l’extraordinaire diffusion de l’*Adhortatio ad philosophiae christianae studium* d’Erasmus (35 éditions au moins en vingt ans, dont une à Venise en 1522), avait à ce point accoutumé les oreilles à ce mot nouveau que l’École elle-même en avait saisi et accueilli quelque écho».

³⁹ RAGNISCO 1891, 279: «...ut et qui Philosophiam discunt sic discant ut christianam philosophiam que longe omnium prestantissima est non dediscant; et hi qui docent dum se philosophos esse meminerunt non obliviscantur, se etiam christianos existere» (trad. it e corsivi di enfasi sono miei).

⁴⁰ Come segnalato da CHENU 1932, 234, nota 3, l’espressione *maledictus Averroes* si trova in JAVELLI 1580, t. I, *Epitome in tres libros De anima*, l. III, tr. 2, cap. 3, f. 315.

filosofica come Aristotele; e non tutti i rappresentanti dell'ortodossia scolastica si sarebbero dimostrati tanto malleabili quanto Javelli riguardo a una simile opzione. Non lo si dimostrava, per esempio, il domenicano Bartolomeo Spina, autore di una densa e feroce requisitoria ai danni di Pomponazzi pubblicata nello stesso anno delle *Solutiones*, ma alla quale il Peretto – non si sa se per snobismo o per maturata prudenza – non replicò mai⁴¹. Frate Spina, per conto suo, non aveva alcun dubbio su quale fosse la preziosa posta in gioco quando si trattava di associare il nome dello Stagirita alla causa immortalista: «Reca in effetti un conforto

⁴¹ La corposa opera di Spina – che porta il titolo di *Opuscula <sic!> edita* – conteneva in realtà tre trattati, il secondo e il terzo dei quali – la *Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium Mantuanum cognominatum Perettum* e il *Flagellum in tres libros Apologiae eiusdem Peretti* – procedevano a una capillare polemica sugli argomenti sviluppati da Pomponazzi, rispettivamente, nel *De immortalitate* e nell'*Apologia*; il primo trattato – il *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum* – era invece un violento atto d'accusa diretto contro il confratello Tommaso de Vio detto 'il Gaetano', responsabile, agli occhi di Spina, di aver fatto da apripista all'agnosticismo del Peretto. Il Gaetano era infatti autore di un Commento al *De anima* di Aristotele (1510) nel quale, affrancatosi dalla tradizionale esegesi di Tommaso d'Aquino, giungeva a escludere la possibilità di dimostrare l'immortalità dell'anima umana sulla base delle affermazioni dello Stagirita. Va peraltro segnalato che, in qualità di maestro generale dell'Ordine dei Predicatori, de Vio aveva fatto parte della commissione di stesura dell'*Apostolici regiminis*, ma che in sede di ratifica aveva votato contro l'approvazione di quella parte della bolla che imponeva ai docenti di filosofia di insegnare la dottrina cristiana. Riguardo alla posizione del Gaetano, si tengano presenti almeno GILSON 1955, 113-136 e DI NAPOLI 1963, 214-226. Per maggiori dettagli, anche bibliografici, sulla vicenda (che, su ipotesi di TAVUZZI 1995, 47-61, vedeva coinvolto il potente Maestro del Sacro Palazzo, Silvestro Mazzolini da Prierio, quale emissario di frate Spina), mi permetto di rinviare nuovamente a CAPPIELLO, LAMANNA 2014, 241-244 e a CAPPIELLO 2014, 54-75. Quanto infine al silenzio di Pomponazzi, è verosimile che il recente contrattempo con l'inquisitore di Bologna lo facesse desistere dall'indirizzare una replica alle accuse di Spina. Non si può non notare, del resto, che il Peretto avrebbe optato per un atteggiamento di maggiore cautela anche nel *De incantationibus* e nel *De fato*, sia ottemperando in qualche modo all'*Apostolici regiminis*, sia scegliendo di divulgarli in forma manoscritta. Per maggiori ragguagli sulla storia e le problematiche specifiche di questi due testi, rimando agli imprescindibili studi critici di Vittoria Perrone Compagni, che ne ha curato anche la traduzione italiana, in POMPONAZZI 2013 (2), 9-84 e POMPONAZZI 2004, IX-CLVIII.

non indifferente ai fedeli la testimonianza di cotanto filosofo su una questione di tale portata; ai cristiani che vacillano, serra il baratro dell'estrema rovina; quanto poi agli infedeli, è proprio in forza di una tale verità che gli è predisposto un agile accesso alla fede»⁴².

Neppure Javelli rinunciava alla testimonianza di Aristotele, questo è vero, e lo avrebbe chiarito nel *Tractatus de animae humanae indeficientia*. Ai suoi occhi, infatti, le dichiarazioni dello Stagirita sulla natura inorganica dell'intelletto consentivano di dedurre in modo inequivocabile che quest'ultimo aveva ammesso l'esistenza di uno stato di separazione dell'anima dal corpo⁴³. Ciononostante, il teologo domenicano era altrettanto convinto che tale conclusione costituisse un limite oltre il quale non si poteva forzare il dettato aristotelico senza scadere nel ridicolo – cosa che, a suo avviso, era accaduta a Nifo, poiché nel trattato contro Pomponazzi il suessano aveva ascritto ad Aristotele la caratterizzazione delle modalità operative dell'anima separata⁴⁴. La pretesa dell'aristotelismo cristiano di reperire simili argomenti nei testi dello Stagirita, in effetti, doveva scontrarsi per Javelli con un

⁴² Il passaggio si legge in SPINA 1519, nell'epistola proemiale al *Propugnaculum Aristotelis de immortalitate animae contra Thomam Caietanum* (f. non numerato): «Solatium etenim non mediocre fidelibus affert tam celebrati philosophi testimonium in re tanta; infirmis inter christianos extreme ruine clauditur precipitium; infidelibus autem ex veritate hac facilis ad fidem preparatur via».

⁴³ L'esegesi di Aristotele è affrontata in JAVELLI 1536, pars I, cap. 1, ff. 4r-8r.

⁴⁴ *Ibid.*, pars I, cap. 1, f. 7r: «Et adverte, Alexander optime, quod qui voluerunt attribuire Aristoteli ipsum posuisse talem, vel talem modum intelligendi in anima separata, cadunt in multa derisoria, sicut Niphus suessanus in tractatu, quem edidit contra Petrum Pomponacium de animae immortalitate» («E tieni presente, ottimo Alessandro, che coloro che hanno voluto attribuire ad Aristotele di aver egli stesso posto tale o talaltro modo di pensare nell'anima separata, scadono in molte ridicolaggini, come Nifo di Sessa, nel trattato sull'immortalità dell'anima che ha pubblicato contro Pietro Pomponazzi», la trad. it. è mia). Si veda anche *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41r.

insuperabile scoglio storico-metodologico: il pagano Aristotele «non potè ascendere dal senso a una tale altezza» (*sensu ad talem altitudinem ascendere non potuerit*)⁴⁵. Ancora una volta, però, non si trattava di ratificare la rinuncia a un pieno conforto filosofico su una questione di così cruciale rilevanza, ma di reindirizzare la ricerca altrove, operando un fondamentale distinguo tra la *philosophia Aristotelis* – scienza che non è «né compiuta né confermata sotto ogni aspetto» – e la *philosophia ut philosophia* – «scienza della pura verità e in sé compiuta» dall’assenso degli autori cristiani alla fede⁴⁶. Era dunque nei testi di Tommaso, di Agostino, di Cassiodoro e delle principali *Auctoritates* chiamate in causa nelle *Solutiones* che si dovevano cercare risposte esaurienti. Quanto invece ad Aristotele – che per Javelli restava pur sempre «in accordo con la vera filosofia» (*consonans verae philosophiae*) sul nodo critico dell’immortalità – si poteva supporre che, «se qualcuno lo avesse istruito» (*si quis docuisset eum*) su quelle verità che non gli è stato dato di cogliere, forse «non le avrebbe negate» (*non negasset eas*)⁴⁷. Ma a patto di

⁴⁵ *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41v.

⁴⁶ *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41v: «...philosophia Aristotelis et philosophia ut philosophia non convertuntur. Nam philosophia in se est scientia merae veritatis et perfecta, philosophia autem Aristotelis non est perfecta, nec in omnibus approbatur». Sul nesso tra la compiutezza della *philosophia ut philosophia* e l’assenso alla fede degli autori cristiani, maggiori ragguagli si trovano in JAVELLI 1580, t. II, *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, I, cap. 2, f. 380.

⁴⁷ *Ibid.*, pars I, cap. 5, f. 41r. Si trattava delle medesime verità sulle quali nel 1518 si era attardato Nifo, a cui adesso Javelli tentava di dare una spiegazione riconoscendone sì la matrice teologica, ma non l’incompatibilità – almeno in linea di principio – con la filosofia peripatetica. Esse concernevano il conferimento alle anime separate di un luogo, di una modalità intellettuale che non prevedesse il concorso dell’immaginazione, di premi e castighi a seconda di meriti e demeriti della vita mortale, di opportune modalità di reciproca conoscenza e dialogo conformi a quello stato e infine di una condizione di immutabilità nel bene o nel male (*Ibid.*, pars I, cap. 5, ff. 41v-44v).

non mistificare ciò che egli è stato effettivamente in grado di dire a suo modo e a suo tempo.

BIBLIOGRAFIA

BERETTA 2005 = FRANCESCO BERETTA, «Orthodoxie philosophique et Inquisition romaine aux 16^e-17^e siècles. Un essai d'interprétation», in *Historia philosophica* 3 (2005), 67-96, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00007791/document>, 1-43 [consultato nel giugno 2016].

BERETTA 2013 = FRANCESCO BERETTA, «Universités, science, censure en Italie (16^e-18^e siècles)», in *Les Universités en Europe (1450-1814)*, Paris, PUPS 2013 (Bulletin de l'Association des Historiens modernistes des Universités française), 237-264 [consultato nel giugno 2016 su : <https://hal.archives-ouvertes.fr/halshs-00925390/document>,]

CAPPIELLO 2014 = ANNALISA CAPPIELLO, «*Veritas rerum vs mens philosophorum?* The Debate on the Immortality of the Soul in Italy after the Publication of the Bull *Apostolici regiminis* (1513): Cajetan, Pomponazzi, Spina, Prierias, Javelli», in *AITHER Journal* VI (2014), International Issue no. III, 54-75 [consultabile online: http://international.aither.eu/data/hostedit2/userfiles/Aither_internationalissue_no3.pdf].

CAPPIELLO, LAMANNA 2014 = ANNALISA CAPPIELLO, MARCO LAMANNA, «Il principio dell'unicità del vero dalla bolla *Apostolici regiminis* (1513) alla Rivoluzione scientifica», in *Quaestio* 14 (2014), 229-256.

CHENU 1932 = MARIE-DOMINIQUE CHENU, «Note pour l'histoire de la notion de philosophie chrétienne», in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 21, n. 2 (1932), 231-235.

Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta 2013, II/2 = *Conciliorum oecumenicorum generaliumque decreta. The General Councils of Latin Christendom: From Basel to Lateran V (1431-1517)*, ed. by FREDRIK LAURITZEN, NELSON H. MINNICH, JOACHIM W. STIEBER, HARALD SUERMANN and JÖRG UHLICH Turnhout , Brepols 2013.

CONSTANT 2002 = ERIC A.CONSTANT, «A Reinterpretation of the Fifth Lateran Council Decree *Apostolici regiminis* (1513)», in *Sixteenth Century Journal* XXXIII/2 (2002), 353-379.

DE BELLIS 2012 = ENNIO DE BELLIS, *Nicoletto Vernia. Studi sull'aristotelismo del XV secolo*, Firenze, Olschki 2012 (Quaderni di Rinascimento).

DI NAPOLI 1963 = GIOVANNI DI NAPOLI, *L'immortalità dell'anima nel Rinascimento*, Torino, SEI 1963.

GILBERT 1967 = FELIX GILBERT, «Cristianesimo, Umanesimo e la Bolla "Apostolici regiminis" del 1513», in *Rivista storica italiana* 79 (1967), 967-990.

GILSON 1955 = ÉTIENNE GILSON, «Cajétan et l'humanisme théologique», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 22 (1955), 113-136.

GILSON 1961 = ÉTIENNE GILSON, «Autour de Pomponazzi. Problématique de l'immortalité de l'âme en Italie au début du XVIe siècle», in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 28 (1961), 163-279.

GILSON 1963 = ÉTIENNE GILSON, «L'affaire de l'immortalité de l'âme à Venise au début du XVIe siècle», in VITTORE BRANCA (a cura di), *Umanesimo Europeo e Umanesimo Veneziano*, Firenze, Sansoni 1963, 31-61.

GIOS 1977 = PIERANTONIO GIOS, *L'attività pastorale del vescovo Pietro Barozzi a Padova (1487-1507)*, Padova, Istituto per la Storia Ecclesiastica Padovana 1977.

GRENDLER 2002 = PAUL F.GRENDLER, *The Universities of the Italian Renaissance*, Baltimore-London, The Johns Hopkins University Press 2002.

JAVELLI 1536 = CHRYSOSTOMUS JAVELLUS, *Tractatus de animae humanae indeficientia, in quatruplici via s. peripatetica, academica, naturali, et christiana, revisus per authorem et nunc primo editus*, Venetiis, in officina Aureli Pinci Veneti 1536 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Gallica, agosto 2013].

JAVELLI 1580, t. I, *Epitome in tres libros De anima* = CHRYSOSTOMUS JAVELLUS, *Epitome in tres libros De anima*, in ID., *Opera omnia*, Lugduni, Apud Carolum Pesnot 1580, t. I, ff. 290-319 [consultato nell'edizione digitalizzata del Münchener Digitalisierungszentrum].

JAVELLI 1580, t. II, *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, I = CHRYSOSTOMUS JAVELLUS, *De christiana philosophia, octo divisa partibus*, I, in ID., *Opera omnia*, Lugduni, Apud Carolum Pesnot 1580, t. II, ff. 378-387 [consultato nell'edizione digitalizzata del Münchener Digitalisierungszentrum].

KRAYE 2002 = JILL KRAYE, «La filosofia nelle università italiane del XVI secolo», in CESARE VASOLI, *Le filosofie del Rinascimento*, a cura di PAOLO C. PISSAVINO, Milano, Mondadori 2002, 350-373.

MONFASANI 1993 = JOHN MONFASANI, «Aristotelians, Platonists, and the Missing Ockhamists: Philosophical Liberty in Pre-Reformation Italy», in *Renaissance Quarterly* 46 (1993), 247-276.

NIFO 1518 = AUGUSTINUS NIFUS, *De immortalitate animae libellus*, Venetiis, Impensa heredum quondam domini Octaviani Scoti Modoetiensis ac sociorum 1518 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

O'MALLEY 1968 = JOHN W. O'MALLEY, *Giles of Viterbo on Church and Reform: a Study in Renaissance Thought*, Leiden, Brill 1968 (Studies in medieval and Reformation thought).

O'MALLEY 1981 = JOHN W. O'MALLEY, *Rome and the Renaissance. Studies in Culture and Religion*, London, Variorum Reprints 1981.

PINE 1986 = MARTIN PINE, *Pietro Pomponazzi: Radical Philosopher of the Renaissance*, Padova, Antenore 1986.

POMPONAZZI 1519 = PETRUS POMPONATIUS, *Defensorium*, Bononiae Impressum Per Magistrum Iustinianum De Ruberia 1519 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

POMPONAZZI 1525 = PETRUS POMPONATIUS, *Tractatus acutissimi, utilissimi, et mere peripatetici*, Venetiis, impressum arte et sumptibus haeredum quondam domini Octaviani Scoti, civis ac patritii Modoetiensis et sociorum 1525 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

POMPONAZZI 1999 = PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Firenze, Olschki 1999.

POMPONAZZI 2004 = PIETRO POMPONAZZI, *Il fato, il libero arbitrio e la predestinazione*, testo latino a fronte secondo l'edizione di RICHARD LEMAY, saggio introduttivo, traduzione e note di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Torino, Nino Aragno Editore 2004.

POMPONAZZI 2011 = PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, introduzione, traduzione e commento di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Firenze, Olschki 2011.

POMPONAZZI 2013 (1) = PIETRO POMPONAZZI, *Tutti i trattati peripatetici*, testo latino a fronte, introd., testo critico e note di FRANCESCO P. RAIMONDI e JOSÉ G. VALVERDE, trad. it di FRANCESCO P. RAIMONDI, Milano, Bompiani 2013.

POMPONAZZI 2013 (2) = PIETRO POMPONAZZI, *Le incantazioni*, introduzione, traduzione e commento a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI, Pisa, Edizioni della Normale 2013.

POPPI 1962 = ANTONINO POPPI, «Lo scotista patavino Antonio Trombetta (1436-1517)», in *Il Santo* 2 (1962), 349-367.

POPPI 1989 = ANTONINO POPPI, *La filosofia nello Studio francescano del Santo a Padova*, Padova, Ass. Centro Studi Antoniani 1989 (Centro Studi Antoniani).

PRICE 1985 = DANIEL PRICE, «The Origins of Lateran V's Apostolici Regiminis», in *Annuario Historiae Conciliorum* 17 (1985), 464-472.

RAGNISCO 1891 = PIETRO RAGNISCO, «Documenti inediti e rari intorno alla vita e agli scritti di Nicoletto Vernia e di Elia del Medigo», in *Atti e memorie della R. Accademia di Scienze Lettere ed Arti in Padova* 7 (1891), 275-302.

VON RANKE 1901 = LEOPOLD VON RANKE, *History of the Popes. Their Church and State*, New York, The Colonial Press 1901, vol. I, transl. by E. FOSTER [consultato su Hathitrust Digital Library, giugno 2015].

RENAN 1882 = ERNEST RENAN, *Averroès et l'Averroïsme: essai historique*, Paris, Calmann Lévy 1882⁴ (1^a ed. 1852).

Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio 1902, vol. XXXII = *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Parisiis, Expensis Huberti Welter, Bibliopolae 1902, vol. XXXII, ed. JOHANNES D. MANSI [consultato in edizione digitalizzata nel giugno 2016 su:

http://www.documentacatholicaomnia.eu/01_50_1692-1769-Mansi_JD.html].

SPINA 1519 = BARTHOLOMEUS DE SPINA, *Opuscula <sic!> edita*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis 1519 [riproduzione dell'esemplare conservato presso la Biblioteca Universitaria Alessandrina di Roma].

TAVUZZI 1990 = MICHAEL TAVUZZI, «Chrysostomus Javelli O.P. (ca. 1470-1538). A Biobibliographical Essay: Part I, Biography», in *Angelicum* 67 (1990), 457-482.

TAVUZZI 1991 = MICHAEL TAVUZZI, «Chrysostomus Javelli O.P. (ca. 1470-1538). A Biobibliographical Essay: Part II, Bibliography», in *Angelicum* 68 (1991), 109-121.

TAVUZZI 1995 = MICHAEL TAVUZZI, «Silvestro da Prierio and the Pomponazzi Affair», in *Renaissance and Reformation* 19 (1995), 47-61

TOMMASO D'AQUINO 1953, vol. II, *Super Philip.* = THOMAS DE AQUINO, *Super epistolas S. Pauli lectura*, Torino-Roma, Marietti 1953, vol. II, a cura di RAFFAELE CAI

TROMBETTA 1498 = ANTONIUS TROMBETA, *Tractatus singularis contra Averroystas de humanarum animarum plurificatione ad catholice fidei obsequium Patavii editus*, Venetiis, viri d. Octaviani Scoti civis Modoetiensis: impensa cura vero atque diligenti artificio presbyteri Boneti Locatelli impressus 1498 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Gallica, agosto 2013]

ZABARELLA 1605 = JACOBUS ZABARELLA, *In tres Aristotelis libros De anima Commentarii*, Venetiis, Apud Franciscum Bolzettam 1605 [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Google, giugno 2016].

AVVERTENZA EDITORIALE

La trascrizione che segue riproduce – conservandone pressoché inalterata l’originale distinzione in capoversi e la relativa numerazione – il testo della prima edizione delle *Solutiones (B)* di Javelli, accluso in calce al *Defensorium* di Pomponazzi, pubblicato nel 1519 a Bologna per i tipi di Giustiniano da Rubiera⁴⁸. Va d’altra parte segnalato che dal confronto tra la prima e la successiva edizione delle *Solutiones (V)* – contenuta nella celebre raccolta dei pomponazziani *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici* del 1525, usciti a Venezia per i tipi di Ottaviano Scoto – non emergono varianti significative⁴⁹.

La presente edizione critica, oltre ad essere integrata in nota dagli opportuni rimandi alle fonti, ha naturalmente comportato una serie di interventi sul testo latino finalizzati ad agevolarne la consultazione da parte del lettore moderno. In primo luogo ho dotato il testo di una regolare punteggiatura, quasi esclusivamente consistente nell’impiego sporadico del punto e dei due punti. Ho sostituito questi ultimi con la virgola, il punto e virgola e il punto, a seconda dei casi, mentre li ho introdotti, in associazione ai caporali, per indicare l’inserito di citazioni più o meno alla lettera da altri testi. Ho invece preferito l’impiego degli apici singoli per selezionare i segmenti della argomentazioni pomponazziane volta per volta commentati da Javelli. Un’ulteriore introduzione è stata poi

⁴⁸ *Defensorium Petri Pomponatii Mantuani*, Bononiae Impressum Per Magistrum Iustinianum De Ruberia, Die 18 Maii 1519 [consultato nell’edizione elettronica digitalizzata all’interno del progetto Google, giugno 2016]. Il testo delle *Solutiones* occupa i ff. (non numerati) FFviv-GGivv.

⁴⁹ *Petri Pomponatii Mantuanum Tractatus acutissimi, utillimi, et mere peripatetici*, Venetiis impressum arte et sumptibus haeredum quondam domini Octaviani Scoti, civis ac patritii Modoetiensis et sociorum, 1525, ff. 109-112 [anch’esso consultato nell’edizione elettronica digitalizzata all’interno del progetto Google, giugno 2016].

quella del corsivo, sia per i singoli lemmi o le locuzioni cui è conferita particolare enfasi, sia per i titoli delle opere menzionate nel testo. Quanto all'impiego di forme abbreviate nelle indicazioni bibliografiche intratestuali, ho uniformemente adottato: *art.* per *articulus*, *cap.* per *capitulum*, *dist.* per *distinctio* e *lib.* per *liber*. In tutti i casi in cui la rispettiva numerazione non fosse esplicitata verbalmente, ho scelto di riservare i numeri romani per la sola indicazione dei libri e di estendere i numeri arabi ad ogni altra ripartizione. Ho modernizzato l'uso delle maiuscole e rettificato le forme lessicali conformemente ai seguenti criteri: uniformazione delle forme dittongate ed eliminazione di forme dittongate secondarie (nei casi: *aelementum*, *foelicitas*, *foeliciter*, *foelix*, *poenitus*); regolarizzazione di forme prive di raddoppio consonantico (nei casi: *aprehensivus*, *Casiodorus*, *indisolubilis*, *ocultor*, *quiditativus*) ed eliminazione di forme desuete con raddoppio consonantico (nei casi: *Arriminensis*, *deffectus*, *summor*); aggiornamento di forme desuete (sostituzioni: *caelestis* per *coelestis*, *caelum* per *coelum*, *definitio* per *diffinitio*, *definitus* per *diffinitus*, *nondum* per *nundum*); regolarizzazione di forme prive di aspirazione (nei casi: *orizonte*, *spera*, *hemisperium*) ed eliminazione di forme desuete con aspirazione (nei casi: *honoero*, *Peripathetici*, *methaphysica*); sostituzione di *i* con *y* (nei casi: *Phisica*, *phisicus*, *metaphisica*) e sostituzione di *y* con *i* (nei casi: *inymaginabilis*, *phylosophus*); sostituzione di *ci* con *ti* (nei casi: *adventicius*, *vicium*, *ociosus*); sostituzione di *ph* con *f* (nei casi: *nephas*, *prophanus*); regolarizzazione di forme prive di nasale (sostituzione: *instantia* per *istantia*). Eventuali altre correzioni sono segnalate in nota al testo.

Desidero esprimere un sentito ringraziamento alla professoressa Vittoria Perrone Compagni per il suo generoso supporto al mio lavoro, per i suoi preziosi consigli e per la sua paziente revisione del testo critico.

Solutiones rationum animi mortalitatem probantium quae in Defensorio contra Niphum excellentissimi domini Petri Pomponatii formantur.

Supposito pro nunc secundum sententiam tuam Aristotelem sensisse humanum animum esse mortalem, adhuc manifestatur rationes tuas non concludere contra veritatem fidei. Sed prius praemittendae sunt suppositiones divinae sapientiae quas veri Catholici statim probant auditas.

1) Quod anima sit creata. Augustinus, *Ad Optatum*⁵⁰, de natura animae: «Credimus animam non partem Dei esse, sed creaturam, non de Deo natam, non eam corpus esse, sed spiritum, non creatorem utique, sed creatum».

2) Quod singulorum hominum singulae animae creantur, et non ante corpus. Augustinus, *Ad Optatum*⁵¹, de natura animae: «Credimus quod non ex aliis propagatas, sed mox ex nihilo creatas singuli accipiunt».

3) Quod anima sit immortalis, ita quod nunquam esse desistat. Augustinus, *De Trinitate*, libro XIV, cap. 3⁵²: «Absit ut, cum animae natura sit immortalis, nec ab initio quo creata est, unquam deinceps esse desistat, id quo nihil melius habet non cum eius immortalitate perduret».

4) Quod anima, licet sit propria substantia, tamen vivificat corpus, et sic est actus eius. Cassiodorus, in libro *De anima*, cap. 3⁵³: «Anima hominis est, ut veracium auctorum consentit auctoritas, a Deo creata spiritua-

⁵⁰ AUG., *Epist.*, 190, 1.4, 206.

⁵¹ *Ibid.*, 190, 2.5, 206.

⁵² ID., *De Trin.*, XIV, 3, 4, 566.

⁵³ CASS., *De an.*, 4, 3-6, 16.

lis propriaque substantia sui corporis vivificatrix, rationalis quidem et immortalis».

5) Quod anima separata reunietur corpori incorruptibili, nec in aeternum separabitur. Augustinus, loquens de bonis in XV *De Trinitate*, cap. 24⁵⁴: «Constituuntur purgati ab omni contagione corruptionis in placidis sedibus, donec recipiant corpora sua, sed iam incorruptibilia, quae orrent, non onerent. Haec enim placuit optimo et sapientissimo Conditori, ut spiritus hominis, Deo pie subditus, habeat feliciter subditum corpus, et sine fine permaneat ipsa felicitas».

6) Quod pro alio statu habet alium modum intelligendi. Augustinus, ibidem⁵⁵: «Ibi veritatem sine difficultate videbimus, eaque clarissima et certissima perfruemur. Nec aliquid quaeremus mente ratiocinante, sed contemplante cernemus».

7) Quod in anima separata corporei appetitus deficient. Cassiodorus, in libro *De anima*, cap. 14⁵⁶: «Quaeritis forsitan post hoc saeculum animae nostrae quid agant qualesque permaneant. Respondemus ut diversa lectione collegimus. Mors est animae corporisque facta solutio, vitae huius absentia, carnis desideria prorsus ignorans. Nam cum fuerimus hac luce imperio Creatoris soluti simul corporis appetitiones et imbecillitates amittimus».

8) Quod pro alio statu permaneant virtutes morales in bonis, licet alia ratione quam hic. Augustinus, *De Trinitate*, lib. XIV, cap. 9⁵⁷: «Iustitia nec

⁵⁴ AUG., *De Trin.*, XV, 25, 44, 702.

⁵⁵ *Ibid.*, XV, 25, 45, 702.

⁵⁶ CASS., *De an.*, 14, 1-6, 92.

⁵⁷ AUG., *De Trin.*, XIV, 9, 12, 586.

in illa etiam beatitudine deficiet, sed talis et tanta erit, ut perfectior maiorque esse non possit. Fortassis et aliae tres virtutes, prudentia sine periculo erroris, fortitudo sine molestia tollerandorum malorum, temperantia sine repugnatione libidinum, erunt in illa felicitate: ut prudentiae sit nullum bonum Deo praeponere vel aequare; fortitudinis, ei firmissime inhaerere; temperantiae, nullo defectu noxio delectari. Nunc autem quod agit iustitia in subveniendo miseris, quod prudentia in praecavendis insidiis, quod fortitudo in praeferendis molestiis, quod temperantia in coercendis delectationibus pravis, non ibi erit».

In cap. 2

1. Si anima est aeterna, et habet potentias materiales (vegetativas, sensitivas) et immateriales, ergo dantur potentiae perpetuo privatae actionibus suis, quoniam Aristoteles non concedit resurrectionem, et tales actiones non sunt sine corpore ut organo. Ergo opposita opinio videtur rationabilior secundum naturam⁵⁸. Eandem repetit in cap. 10⁵⁹.

Respondetur ad consequentiam. Ly *potentiae* vel sumuntur pro potentiis intellectualibus, ut intellectus et voluntas: sic negatur consequentia. Nam per sextam suppositionem habet actum intelligendi alterius rationis quam pro hoc statu, ex consequenti actum volendi. Vel pro sensitivis: sic negatur iterum consequentia, nam reassumet corpus, et licet incorruptibile per quintam suppositionem, tamen exercere poterit actiones sensitivas, quoniam in sensatione ratio per se sentiendi est immutatio spiritua-

⁵⁸ POMP., *Defens.*, 2, 4, 1552.

⁵⁹ *Ibid.*, cap. 10, § 7, 1640-1642.

lis; nam et Aristoteles determinat in secundo *De anima*, textu 121⁶⁰, sensum esse receptivum speciei sine materia. Vel pro vegetativis: sic concedo consequentiam, nec aliquod inconueniens sequitur. Non enim nutritiva et augmentativa et generativa insunt homini, ut semper exercent opera sua, sed tantum aliquibus suppositis, puta augmentativa non est apta exercere opus suum, nisi pro quanto tempore animatum caret sua debita quantitate, unde et Aristoteles concludit in primo *De generatione*, textu 41⁶¹: «Igitur nutritur quis quousque salvatur, et diminuitur. Augmentatur autem non semper»; similiter nutritiva non alia causa exercet opus suum, nisi ut restauret, ut id quod per naturalem calorem resolvitur, ex libro *De causa mortis et vitae*⁶², et generativa ut salvetur species successione individuorum. Sed ex sententia divinae scripturae homines resurgent impassibiles. Ergo evacuabitur exercitium talium potentiarum sine aliquo inconuenienti, immo ex feliciore statu.

In cap. 5

2. Si anima est forma naturalis, ut Aristoteles opinatus est, ex solo divino miraculo potest stare sine subiecto; immo hoc maius miraculum est, quoniam ex anima et corpore fit unum per se, ex subiecto autem et accidente fit unum per accidens, et sic indissolubilius est quod est per se unum, quam quod est unum per accidens⁶³.

⁶⁰ ARIST., *De an.*, II, 12, 424 a 18-19.

⁶¹ ARIST., *De gen. et corr.*, I, 5, 322 a 23-25.

⁶² THOM. AQ., *Comp. theol.*, I, 156, 6-7, 142.

⁶³ POMP., *Defens.*, 5, 18, 1574.

Respondetur ad antecedens. *Ly naturalis* dupliciter considerari potest. Primo, naturalis quia naturaliter producta ex materia, ut animae brutorum. Secundo, naturalis quia vere est forma compositi naturalis et actuans materiam, tamen creata et intellectualis substantia. Si primo modo opinatus est Aristoteles, reicitur a theologo, et dico quod Deus nec per miraculum servaret eam sine subiecto: sic enim esset non intellectualis, et per consequens nullam actionem haberet. Nefas est autem aliquod otiosum servari in natura, nec hoc deceret sapientiam divinam. Si secundo modo, nego consequentiam, eo quod anima, ut creata et per se subsistens, est apta uniri corpori et separari a corpore. Et cum probatur quod 'esset maius miraculum etc.', dico quod illa probatio nullam habet apparentiam apud theologum, nisi de formis eductis ex materia. Addo aliud, quod accidens non est aptum esse ens per se, sicut substantia, et ideo cuilibet formae substantiali, ut substantia est, minus repugnat conservari sine subiecto, quam accidenti cuius est inesse.

3. Humanus intellectus movetur secundum rem, et non potest fieri quin secundum rem moveatur. Sed quod tale est, inseparabile est a materia, quoniam materia sensibilis est de ratione eius, aliter non esset physicae considerationis. Ergo intellectus humanus est inseparabilis a materia⁶⁴. Idem repetit cap. 21 et 23 et 25⁶⁵.

Respondetur. Supposito quod *ly intellectus humanus* et *anima intellectiva* sint idem apud arguentem, dico quod, ut inquit divus Thomas in *<Prima> Parte*, q. 97, art. 1⁶⁶, anima intellectiva, ex sua excellentia, dicitur duo, scilicet *animam* et *spiritum*: «anima est secundum illud quod est

⁶⁴ *Ibid.*, 5, 20, 1576.

⁶⁵ *Ibid.*, 21, 3, p. 1832; 23, 3, 1850; 25, 7, 1882.

⁶⁶ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 97, art. 3, *resp.*, 433.

commune sibi et aliis animabus, quod est vitam dare corpori; spiritus est secundum illud quod est sibi proprium, quia scilicet habet virtutem intellectivam immaterialem». Ex his dico ad argumentum quod propositio prima est vera, considerando animam intellectivam ut anima, idest ut vivificat corpus; nego autem eam, considerando animam quatenus spiritus est: sic enim est intelligens, et ut intelligens absolute non necessario movetur motu physico, ut hic sumitur motus. Est enim intelligens aliquando penitus sine corpore. Unde nego secundam propositionem, scilicet 'quod est tale, est inseparabile a materia'. Et cum probatur: 'quoniam materia sensibilis etc.', concedo hanc ut primam, sumendo animam qua anima est, et nego sumendo animam qua intelligens est absolute, nisi arctetur ad intelligere coniunctum. Et cum iterum probatur: 'aliter non esset physicae considerationis', dico ut supra, sumpta anima ut anima, et ut sic intelligente, puta per phantasmata, nego consequentiam. Considerata anima ut absolute intelligente, concedo consequentiam, nec aliquod inconveniens sequitur apud theologum.

4. Si humanus intellectus conceptu proprio et quidditativo a metaphysico et naturali consideratur, duas haberet quidditates et essentias intrinsecas, quod apud me est penitus inintelligibile; si dicatur una est data a posteriori, quoniam per motum, altera vero per intrinseca tantum, quae praecedunt motum; contra: hoc dato, omnia naturalia in particulari pertinerent ad metaphysicum⁶⁷. Idem repetit cap. 21 in fine⁶⁸.

Respondetur. Negaret theologus consequentiam. Sufficit enim quod anima intellectiva sit tam eminentis naturae super alias formas quod,

⁶⁷ POMP., *Defens.*, 5, 23, 1578.

⁶⁸ *Ibid.*, 21, 3, 1834-1836.

una existens, est apta sufficientissime fundare duos conceptus quidditativos, quorum unus est physicus, prout est anima et ut sic intelligit, scilicet a sensu, alius metaphysicus, prout consideratur absolute intelligens. Unde haec ratio apud tenentes animam non posse habere alium modum intelligendi quam per sensum est fortis, sed apud theologum parum valet, stante sexta suppositione. De responsione illic data non curat theologus, nec est multum ad propositum.

5. Quae sunt abstracta secundum esse, et considerantur a physico, considerantur ut principia tantum; sed humanus intellectus non consideratur ut principium tantum, immo ut forma, et per consequens ut subiecto; ergo non est abstractus secundum esse⁶⁹.

Respondetur. Propositio prima non admittitur nisi de abstractis omnino perfectis in natura, non unibilibus corpori ut formae, quales sunt Intelligentiae. Apud theologum constat autem quod intellectus humanus non ponitur sic abstractus; immo, anima intellectiva ex natura sua est vere forma, et per consequens pars compositi naturalis, ideo stat quod cadat sub consideratione physici non tantum ut principium, immo ut contentum sub suo subiecto, ea ratione qua anima et qua sic intelligens, puta ex sensu, non autem ut intelligens absolute. Sic responderet theologus.

In cap. 7

6. Forma cuius operatio dependet a corpore subiective vel obiective est inseparabilis a corpore; sed omnis operatio animae dependet a corpore subiective vel obiective; ergo etc. Maior patet unicuique inspicienti,

⁶⁹ *Ibid.*, 5, 18, 1574; 24, 1580.

sed minor probatur, quoniam de vegetativa et sensitiva constat; de intellectiva autem quod dependeat a corpore ut obiecto patet apud Aristotelem, quoniam sine phantasmate nihil intelligit anima⁷⁰.

Respondetur. Si maior sic intelligatur quod forma cuius operatio propria necessario pendet a corpore subiective vel obiective pro quocumque suo statu, ita quod per nullam potentiam possit aliter esse, conceditur ipsa maior, sed negatur minor apud theologum. Ad probationem, dimissa vegetativa et sensitiva, quae non sunt proprie actiones animae, sed coniuncti, nego de intellectiva; ad Aristotelem dico quod de eius sensu nunc non disputo. Hoc tamen constat quod si pro absoluto intelligere ipsius animae loquatur, reicitur a theologo.

In cap. 10

7. Inter appetitum rationalem et sensitivum est magna lucta et vicissitudinaria victoria; hoc autem contingere non potest in abstractis a materia, in quibus sunt pax et perpetua concordia. Si enim esset aliqua repugnantia, minime possent esse aeterna. Ergo anima intellectiva non est immaterialis simpliciter et aeterna⁷¹.

Respondetur. Et primo quod haec lucta provenit ex eo quod eadem forma est sensitiva et intellectiva, ex consequenti est appetitiva sensitiva et appetitiva intellectiva, et quoniam virtus appetitiva sequitur apprehensiva, ex tertio *De anima*⁷², ideo sicut se habet iudicium apprehensivae

⁷⁰ *Ibid.*, 7, 1, 1614. – ARIST., *De an.*, III, 7, 431 a 16-17.

⁷¹ POMP., *Defens.*, 10, 12, 1652.

⁷² ARIST., *De an.*, III, 10, 433 a 24-31.

sensitivae ad iudicium apprehensivae intellectivae, sic se habet appetitus sensitivus ad appetitus intellectivum. Experimur autem quod apprehensiva sensitiva, puta ex<is>timativa, iudicat aliquid esse bonum quod non est bonum. Intellectiva autem iudicat sicut est, ergo est discordia iudicii, hinc⁷³ sequitur discordia appetituum sensitivi et intellectivi. Dico igitur hanc luctam inesse animae intellectivae ex natura sua, quia constituta est in horizonte inter mere intellectualia et mere sensitiva, ut dicit Damascenus in secundo *Sententiarum*⁷⁴. Dico secundo quod propositio secunda non est vera nisi de mere abstractis et pure intellectualibus, quales sunt Intelligentiae et corpora superiora, in quibus nullum est malum secundum Aristotelem, IX *Metaphysicae*, textu 17⁷⁵. Addo tamen unum, quod etiam theologus in mere abstractis concedit luctam respectu actuum liberi arbitrii, ut notat divus Thomas in *Prima Parte*, q. 63, art. 1⁷⁶. Unde propositio Philosophi, et respectu animae intellectivae, et respectu omnino abstractorum, potest negari, nec debet concedi, nisi pro eorum esse naturali et actione naturali quae sunt elongata ab omni defectu.

In cap. 11

8. Si anima esset vere immortalis, non magis in senio quam in pueritia intelligeremus; at quoniam videmus intelligere variari secundum variationem materiae, opinamur non simpliciter eam esse immortalem. Fie-

⁷³ BV: *hanc*.

⁷⁴ DAMASC., *Exp.*, II, 12, col. 467.

⁷⁵ ARIST., *Metaph.*, IX, 9, 1051 a 19-21.

⁷⁶ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 63, art. 1, ad 4, 122.

ri enim nequit ut res omnino immaterialis in omni opere suo a corpore dependeat⁷⁷.

Respondetur. Beatus Thomas in *Quaestio disputata de anima*, art. 2, ad septimum⁷⁸, dicit quod «plerumque aliquid est pertinens ad naturam aliquis, ex quo sequitur in eo debilitatio aliqua <a>ut defectus, sicut componi ex contrariis est naturale animali, ex quo tamen sequitur mors et corruptio. Et similiter naturale est animae quod indigeat phantasmate ad intelligendum, ex quo sequitur quod diminuatur in intelligendo a substantiis superioribus». Et quoniam phantasmata variantur et debilitantur, eo quod organa pro diversa aetate transmutantur, inde provenit quod anima pro statu isto, quantum ad suum modum naturalem intelligendi, diversimode se haberi pueritia et senio. Et cum arguitur quod 'ex hac variatione opinamur non simpliciter eam esse immortalem', dicit theologus hanc opinionem esse falsam: corrigi enim debet auctoritate divina, qua animae attribuitur alia intellectio penitus independens a corpore. Et cum iterum assumitur quod 'fieri nequit ut res omnino immaterialis etc.', dicit theologus illud non verificari nisi de immateriali non unibili materiae, ut de Intelligentia patet, cuius movere et si pendeat a corpore, tamen suum intelligere penitus est independens a corpore.

In cap. 12⁷⁹

⁷⁷ POMP., *Defens.*, 11, 24, 1674.

⁷⁸ THOM. AQ., *Qu. disp. de spirit. creat.*, art. 2, ad 7, 380-388, 31.

⁷⁹ B; V: *Cap. 12?*

9. Si anima esset simpliciter separabilis et immaterialis, utique haberet operationem sine sensu; at hoc reclamatur Aristoteles: sine enim intellectu passivo nihil intelligit anima⁸⁰.

Respondetur. Negatur consequentia: licet enim sit immaterialis penitus secundum essentiam, tamen denominatur materialis prout est unibilis materiae et est forma corporis; et quoniam apud theologum, praecipue divinum Thomam in *Prima Parte*, q. 51 art. 1⁸¹, anima intellectiva «est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium, non habens in sui natura plenitudinem scientiae, sed acquirens eam per sensus corporeos a rebus sensibilibus», ideo convenit ei hic modus naturalis intelligendi per phantasmata, cum quo stat quod pro alio statu habeat alium, sed praeter naturam. Unde et potest concedi quod saltem praeter naturam habeat operationem sine sensu. Dictum autem Philosophi admitteret theologus pro modo naturali; si autem loquatur absolute, non admittitur.

In cap. 13

10. Si anima extrinsecus advenit, prius est extra quam informet; <in>intelligibile est enim aliquid ab extrinseco advenire alicui, nisi intelligatur prius existere quam illi adveniat⁸². Si dicis: sufficit quod prius existat secundum naturam⁸³; contra, quia omnis forma, ut causa formalis, praecedit natura suum causatum, ergo omnis forma extrinsecus adveni-

⁸⁰ POMP., *Defens.*, 11, 15, 1664-1666.

⁸¹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 51, art. 1, *resp.*, 14.

⁸² POMP., *Defens.*, 13, 2, 1688.

⁸³ *Ibid.*, 13, 7, 1692.

ret⁸⁴. Praeterea Aristoteles aperte intelligit de praecedentia temporis; inquit enim etc⁸⁵. Praeterea, si anima extrinsecus advenit, secundum Aristotelem habet operationem in nullo dependentem a corpore; ergo et esse suum omnino independet a corpore; sed non habet tale operationem, ergo etc⁸⁶.

Respondetur. Ly *extrinsecus* denotare potest tria. Primo, agens supernaturale: sic venit extrinsecus, quia ab illo solo producitur, ex prima suppositione. Secundo, denotare potest educationem ex materia: omnis enim forma materialis potentialiter est in materia, et per actionem agentis naturalis transmutantis materiam educitur de potentia ad actum; et sic videtur esse intrinsecus in materia et non ab extrinseco advenire, et per oppositum anima intellectiva dicitur venire ab extrinseco, quia de materiae potentia non educitur. Tertio, denotare potest prioritatem durationis in suo esse, ita quod prius fuerit creata, deinde corpori infusa: et sic theologus negat eam ab extrinseco venire, quoniam, ut dicit beatus Thomas in *Prima Parte*, q. 90, art. 2⁸⁷, «actus proprius fit in potentia propria»; sed anima intellectiva est actus corporis; ergo non producitur ante corpus. Et Aristoteles in XII *Metaphysicae*⁸⁸ negat formam praecedere id cuius est forma. Et cum probatur: 'quoniam inintelligibile est etc.', nego in primo et in secundo sensu in quo nos loquimur; si intelligatur in tertio sensu, nihil est contra theologum, quoniam illum non ponit. De responsione illic adducta non curamus, quoniam non deservit sensui dato. De dicto Aristotelis, an loquatur de intellectu nostro vel de intellectu in se,

⁸⁴ *Ibid.*, 13, 8, 1692.

⁸⁵ *Ibid.*, 13, 7, 1692.

⁸⁶ *Ibid.*, 13, 3, 1688.

⁸⁷ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 90, art. 4, *sed contra*, 388.

⁸⁸ ARIST., *Metaph.*, XII, 3, 1070 a 21-22.

pro nunc transeat. Certum est quod si intelligat nostrum intellectum, quem ponimus vere formam corporis, praecedere tempore, non admittetur a theologo. Et cum iterum arguitur quod 'si anima extrinsecus advenit, secundum Aristotelem habebit operationem sine sensu', negatur consequentia, nisi sumatur *ly extrinsecus* in tertio sensu, quod non admittemus. Haec quidem consequentia valet contra Platonem, qui ponit animam ante corpus, et Origenem et alios qui sequuntur Platonem, cum non teneant animam esse formam, sed hominem, ut dicit expresse Plato in *Primo Alcibiadis*⁸⁹.

11. Cum anima informet corpus, posterius informabit quam sit, quoniam informare praesupponit esse, quod esse, ex quo non dependet a corpore, est prius in se quam informet, et per consequens anima ipsa praecedit corpus⁹⁰.

Respondetur. Negatur consequentia. Ad probationem nego quod informare praesupponat esse; immo simul producit et informat. Et cum probatur: 'quoniam, ex quo esse non dependet a corpore, est prius in se', negatur: nam, licet non pendeat a corpore, tamen ratio producendi animam sumitur a corpore. Non enim Deus creat animam nisi et habitudine ad suum informabile, et per ipsum disponatur ad beatitudinem; et propterea dixit beatus Thomas in primo *Sententiarum*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad sextum⁹¹, quod «impossibilis est error ponentium animas creatas ante corpus», eo quod ratio producendi et individuandi non est nisi ex corpore.

⁸⁹ PLAT., *Alc. I*, 129 E - 130 C.

⁹⁰ POMP., *Defens.*, 13, 3, 1688.

⁹¹ THOM. AQ., *In I Sent.*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad 6, 231.

12. Si anima venit ab extrinseco, ergo non est in potentia materiae, quod est falsum. Consequentia conceditur ab adversario⁹². Falsitas consequentis probatur: si non est in potentia materiae, ergo non est constituta in esse per subiectum, verum subiectum constituitur in esse per ipsam: ergo de necessitate praecedat ipsum subiectum, veluti Intelligentia orbem⁹³.

Respondetur. Negatur falsitas consequentis. Ad probationem concedo consequentiam et nego falsitatem consequentis. Ad probationem nego consequentiam. Ad similitudinem de Intelligentia et orbe dico quod non valet, eo quod apud theologum Intelligentia est tantum causa movens; causas autem moventes non inconvenit praecedere suum mobile, ut etiam concedit Aristoteles in XII *Metaphysicae*, textu 16⁹⁴. Anima vero est forma et movens. Repugnat autem formam precedere id cuius est, ut diximus etiam apud Aristotelem in eodem textu 16⁹⁵.

13. Si anima extrinsecus venit, ergo est completa in se, nam et habet esse per se et operationem per se: ergo cum altero non faciet unum per se. Haec est enim conditio eorum ex quibus fit unum per se: ut utrumque sit in potentia, et neutrum per se stet⁹⁶.

Respondetur. Negatur consequentia: repugnat enim quod sit forma et sit completa in se secundum theologum. Ad probationem iterum negatur consequentia. Et cum probatur: 'quoniam haec conditio etc.', dico quod illa non est ratio universalis. Stat enim quod aliquid sit per se subsistens

⁹² POMP., *Defens.*, 13, 4, 1690.

⁹³ *Ibid.*, 13, 5, 1690.

⁹⁴ ARIST., *Metaph.*, XII, 3, 1070 a 21.

⁹⁵ *Ibid.*, XII, 3, 1070 a 21-22.

⁹⁶ POMP., *Defens.*, 13, 5, 1690.

ex natura sua, et tamen faciat unum per se cum altero, dummodo sit actus, qualis est anima. Unde dicit theologus quod, licet anima habeat esse per se, tamen ex anima et corpore fit unum per se, quoniam anima est actus, et corpus potentia, nec aliud requiritur etiam secundum Aristotelem, ex secundo *De anima*⁹⁷ <et> ex octavo *Metaphysicae*⁹⁸.

14. Si anima extrinsecus venit, ita se habebit humanus animus ad hominem sicut Intelligentia ad caelum; quo dato, cur igitur sicut sunt plurificatae animae humanae Intelligentiae plurificari non possunt?⁹⁹

Respondetur. Negatur consequentia, quoniam apud theologum Intelligentia est tantum movens, anima autem est forma et movens. Ex consequenti respondetur quod utique est ratio multiplicandi animas in eadem specie, et non Intelligentias: illae enim sunt unibiles materiae, ideo multiplicantur ex materia, cum individuentur ex materia; Intelligentiae autem perfectae sunt ex se, ideo individuantur ex se. Unde patet quod non valet similitudo.

15. Si dicis animam humanam de necessitate habere habitudinem ad corpus, quoniam potest ipsum informare, sed hoc non proficit, quoniam secundum Aristotelem Intelligentia habet talem necessariam habitudinem ad orbem, quoniam informat caelum et non potest non informare, quandoquidem nihil contingens in aeternis reperitur¹⁰⁰.

Respondetur. Nego quin hoc proficiat. Est enim de ratione animae, cum sit forma, respicere suum formabile. Et cum probatur quod 'hoc non

⁹⁷ ARIST., *De an.*, II, 1, 412 b 4-9.

⁹⁸ ARIST., *Metaph.*, VIII, 6, 1045 a 14-25.

⁹⁹ POMP., *Defens.*, 13, 6, 1690.

¹⁰⁰ *Ibid.*.

proficit, quoniam secundum Aristotelem etc.', theologus negat Intelligentiam habere necessariam habitudinem absolutam ad caelum. Hoc enim pendet ex sapientia et voluntate divina. Unde tenet aliquando non movendum caelum. Non cadit in illam imaginationem quam ponit Commentator in XII *Metaphysicae*, commento 48¹⁰¹, dicens ad mentem Aristotelis quod si poneretur aliqua substantia abstracta quae non moveret caelum, inveniretur in dispositione diminuta. Hoc inquam deridet theologus, quoniam ad altiorem finem ordinatur, cum sit penitus absoluta a natura corporea, quam sit volvere caelum. Nec est concedendum, ut saepe diximus, Intelligentiam informare caelum, quoniam repugnat enti completo esse partem.

16. Si anima non est educta de potentia materiae, neque habitudinem essentialem habet ad materiam, non itaque essentialiter diffinitur per corpus physicum. Hoc autem est contra Aristotelem, VII *Metaphysicae*¹⁰², ubi docet animam, accidentia et reliquas formas diffiniri per subiectum; et confirmatur, quoniam humana anima est movens mota, ergo physicae considerationis. Ergo neque secundum esse, neque secundum considerari potest separari a materia. Et hoc iterum sic confirmatur: illud quod neque secundum esse, neque secundum considerari potest separari a materia non habet esse independens a materia; anima humana est huiusmodi, ut monstratum est; ergo non habet esse independens a materia, ergo neque operari¹⁰³.

Respondetur. Antecedens habet duas partes: primam theologus ponit, scilicet quod *non est educta*; secundam autem negat. Tenet enim af-

¹⁰¹ AVER., *Metaph.*, XII, com. 48, 332vM.

¹⁰² ARIST., *Metaph.*, IX, 17, 1041 b 4-9.

¹⁰³ POMP., *Defens.*, 13, 7, 1692.

firmativam, eo quod forma, quamdiu est, proportionatur materiae suae, aliter sua forma non esset, ex secundo *De anima*¹⁰⁴. Unde concedendo quod habet necessariam habitudinem, conceditur etiam consequentia, scilicet quod essentialiter diffiniatur per corpus physicum. Est enim de ratione formae ut diffiniatur per proprium subiectum, ut declarat divus Thomas in II *De anima*¹⁰⁵, exponens datam diffinitionem de anima. Similiter ad primam confirmationem, considerando animam ut forma est, non autem ut intelligens est absolute, sicut supra diximus, conceditur prima consequentia, sed negatur secunda, scilicet 'ergo neque secundum esse etc.'. Hoc inquam non est necesse in anima intellectiva, quoniam, cum sit terminus physicae considerationis, ut patet in II *Physicae* textu 26¹⁰⁶, et per consequens nobilior et altior aliis formis naturalibus, sufficit quod suum esse necessariam retineat habitudinem ad materiam, non autem quod sit inseparabile. Aliarum enim formarum esse est materia, huius autem ab extrinseco secundum theologum. Similiter ad secundam confirmationem negatur minor. Et si probetur: quoniam physica non est nisi de his quae pendent a materia secundum esse et secundum rationem, dico quod *ly secundum esse* sufficit ut exponiatur disiunctim sic: vel secundum esse quia suum esse pendet a materia, vel secundum esse quia ratio essendi et producendi sumitur a materia. Et haec secunda pars verificatur de anima intellectiva et sufficit, quod si dicis utrumque necessario concurrere, theologus negabit eam.

In cap. 13

¹⁰⁴ ARIST., *De an.*, II, 2, 414 a 25-27.

¹⁰⁵ THOM. AQ., *Sent. De an.*, II, cap. 1, 59-83, 68-69.

¹⁰⁶ ARIST., *Phys.*, II, 2, 194 b 9-14.

17. Vere immortale non potest esse principium formale nutritionis, augmenti et sensationis; sed anima humana, cum sit eadem nutritiva sensitiva et intellectiva, est principium formale nutritionis etc; ergo non est vere immortalis¹⁰⁷. Idem in I *Tractatu*, cap. 8¹⁰⁸.

Respondetur. Si theologus, praecipue divus Thomas in *Prima Parte*, q. 76, art. 3¹⁰⁹, tenet sensitivam animam esse immortalem pro quanto est contenta in intellectiva, et tamen ex se corruptibilis est, multo magis eadem forma, quae est intellectualis, et per consequens incorruptibilis. Omne enim intellectuale est non pendens a materia secundum theologum. Et quae virtute est vegetativa et sensitiva potest esse principium nutritionis, et praesertim quia haec opera non exercet per essentiam suam simplicem, sed per potentias suas organicas. Negatur ergo maior, nec habet aliquam apparentiam apud theologum, nisi sumatur pro *immortali* omnino separato, non unibili materiae, quales sunt Intelligentiae.

In cap. 20

18. Anima secundum opinionem oppositam non habet esse a subiecto, ergo non habet unitatem et distinctionem a subiecto: eadem enim sunt principia essendi et distinguendi¹¹⁰.

Respondetur. Nego consequentiam. Ad probationem dico quod illa propositio 'eadem enim sunt principia etc.', sufficit quod verificetur vel quantum ad esse, ita quod suum esse pendeat a subiecto, vel quantum

¹⁰⁷ POMP., *Defens.*, 14, 14, 1716.

¹⁰⁸ POMP., *De immort. an.*, 8, 2-4, 966.

¹⁰⁹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 76, art. 3, ad 1, 221.

¹¹⁰ POMP., *Defens.*, 20, 7, 1788.

ad rationem essendi et producendi, ita quod a subiecto trahatur ratio quare producitur et acquirit esse sic terminatum: primus modus salvatur in omnibus formis materialibus; secundus autem in anima intellectiva, et sufficit.

19. Si anima non educitur de potentia materiae, ergo in sui factione non indiget materia¹¹¹.

Respondetur. Consequentia potest habere duplicem sensum. Primo, quod non indiget quia non continetur in potentia materiae: et sic est verum et totum concedo. Secundo, quod non indiget quia etiam sine habitudine ad materiam informabilem produceretur: et sic nego consequentiam. Dictum est enim quod anima ut anima est actus, et omnis actus necessario respicit propriam materiam; ergo sine ea non produceretur, aliter anima non esset forma, sed motor, quae fuit mens Platonis.

20. Non est apud me intelligibile quid recipiat anima a materia, sic quod possit stare sine materia, non tamen produci sine materia. Nam quod dicitur de aqua congelata in aliquo vase, quae ut formam illam recipiat indiget vase, sed vase corrupto potest remanere illius figurae; sed hoc non est simile in proposito: nam constat quod aqua a vase recipit talem figuram et terminationem; at quid anima recipiat a materia apud me non est satis intelligibile. Non enim recipit substantiam, quoniam non formam, non materiam, non compositum, neque accidens, quoniam non absolutum, non respectivum, ut inducenti patere potest¹¹².

¹¹¹ *Ibid.*.

¹¹² *Ibid.*.

Respondetur. Anima nihil recipit a materia, sed recipit a Deo, a quo causatur esse commensuratum ita huic corpori quod non illi, quoniam omnis perfectio infunditur materiae secundum capacitatem suam; et ideo in unoquoque corpore habet esse terminatum secundum mensuram corporis, ut ponit divus Thomas in *Primo <Sententiarum>*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad 6¹¹³, ubi et assignat illud exemplum de vase secundum Avicennam. Et cum improbatur illa similitudo, dicitur quod tenet in hoc: nam sicut aqua recipit figuram commensuratam vasi a vase, sic anima recipit a Deo esse commensuratum tali corpori; et licet non recipiat a corpore, est tamen ratio qua sic vel sic creetur haec anima; et ideo sicut aqua retinet figuram, sic anima retinet esse sibi impressum a create etiam remoto corpore. Patet ergo secundum theologum quomodo potest permanere, licet nihil absolutum recipiat a materia.

21. Deus secundum fidem catholicam potest producere et unam et duas animas sine materia, ergo non habent unitatem vel distinctionem a materia¹¹⁴. Nec valet dicere quod Deus non potest producere duas animas extra materiam nisi cum habitudine ad materiam¹¹⁵, quoniam secundum Aristotelem omnis Intelligentia informat orbem, neque secundum ipsum potest absolvi a tali habitudine¹¹⁶. Ergo non minus illa sumet unitatem et distinctionem numeralem a materia, quare ita poterunt multiplicari Intelligentiae in eadem specie, sicut animae. Hoc autem est contra Aristotelem, ergo etc.¹¹⁷ Praeterea habitudines sunt respectus, qui sunt posteriores ipsis absolutis, ergo prius sunt illae animae ut substantiae

¹¹³ THOM. AQ., *In I Sent.*, dist. 8, q. 5, art. 2, ad 6, 232.

¹¹⁴ POMP., *Defens.*, 20, 8, 1788.

¹¹⁵ *Ibid.*, 20, 8, 1790.

¹¹⁶ *Ibid.*, 20, 9, 1790.

¹¹⁷ *Ibid.*

quam habeant illas habitudines. Cum itaque prius non dependeat a posteriori, illae animae non numerantur per habitudines ad materiam¹¹⁸.

Respondetur. Cum de ratione animae sit esse actum corporis, Deus non potest creare animas ante corpora nisi in ordine ad sua informabilia, ut servetur proportio inter proprium actum et propriam potentiam. Et cum arguitur 'quoniam secundum Aristotelem etc.', dicitur quod si Aristoteles fuit illius sensus, de quo nunc non disputatur, non acceptatur a theologo, secundum cuius principia Intelligentia est tantum movens. Iterum, cum arguitur 'quoniam habitudines sunt respectus etc.', dico secundum subtilem Hervaeum¹¹⁹ illa habitudo non sumitur praecise pro suo formali, quod est ad alterum, sed pro illo substantiali sic causato a Deo in anima proportionato illi corpori. Unde ista habitudo non distinguitur realiter a suo fundamento, et ideo cum sit idem re quod esse animae, sicut anima non habet esse ante corpus, sic non est necesse hanc habitudinem esse posteriorem. Et si arguatur quod absolutum est prius respectu ergo etc., dico quod illa propositio non est vera, nisi conceptibiliter sustinendo quod fundamentum et relatio non distinguantur realiter.

22. Si anima post mortem intelligit, ergo potest amare: appetitus enim cognitionem sequitur. Huic autem reclamant Aristoteles, qui I *De anima*, textu 65¹²⁰, ab anima post mortem removet intelligere propter intellectus passivi corruptionem, et per consequens omnem actum appetitivum¹²¹.

Respondetur. Concessa consequentia, negatur falsitas consequentis. Ad probationem patet quod theologus non acceptat dictum Philosophi,

¹¹⁸ *Ibid.*, 20, 11, 1792.

¹¹⁹ HERV. NAT., *In II Sent.*, dist. 17, q. 1, art. 4, ad 1, 252.

¹²⁰ ARIST., *De an.*, I, 4, 408 b 24-30.

¹²¹ POMP., *Defens.*, 20, 36, 1822-1824.

si omnibus modis intendit remove intelligere ab anima post mortem. Veritas enim est quod, sicut anima nunc intelligit sine sensu, sic amat sine appetitu sensitivo.

In cap. 21

23. Humanus intellectus, qua intelligit, est actus corporis, et non tantum qua sensit et vegetat, aliter enim intellectivum non constitueret quartum gradum animatorum, quod reclamat Aristoteles; ergo intelligendo semper indiget corpore, quod est contra concessum tuum¹²².

Respondetur. Negatur assumptum, quoniam intellectus nullius corporis est actus, licet essentia animae intellectivae sit actus corporis, ut supra declaravimus. Ad probationem cum dicit 'aliter non constitueret etc.', nego hoc. Dico enim quod ideo constituitur quartus gradus animatorum, quia datur una forma quae continet tres gradus inferioris et addit intellectivum, quoniam verum est dicere quod illa forma est essentia intellectualis et est corporis actus, licet suum principium proximum, quo formaliter exercet intellectionem, nullius sit corporis actus, et haec omnia iterum supra diximus. Patet igitur quod ultima consequentia non valet qua infertur 'ergo intelligendo semper indigebit corpore'.

24. Definitio non potest separari a definito; sed esse actu corporis physici est definitio animae ut anima est, et per consequens animae humanae; ergo non potest fieri aliqua potentia quin sit actus corporis; ergo est inseparabilis a corpore. Nec valet dicere quod sufficiat animam esse actum corporis actu vel aptitudine. Hoc enim repugnat Aristoteli. Sicut

¹²² *Ibid.*, 21, 2, 1828.

enim non concederet accidens posse separari actu a subiecto, sic minus concederet de anima, quoniam indissolubilior est unitas per se, qualis est inter formam et materiam, quam unitas per accidens, qualis est subiecti et accidentis¹²³.

Respondetur. Haec ratio est virtualiter formata a divo Thoma in *Pri-
ma Parte*, q. 76, art. 1, sexto loco¹²⁴. Et respondet quod ex natura animae «convenit animae uniri corpori», et per consequens esse actum corporis, «sicut secundum se convenit levi esse sursum. Et sicut corpus leve manet quidem leve cum a proprio loco fuerit separatum, cum aptitudine tamen et inclinatione ad proprium locum, ita anima separata remanet in suo esse» et remanet forma, «eo quod habet naturalem inclinationem ad unionem corporis». Et cum arguitur quod 'haec repugnant Aristoteli, quia sicut non concederet accidens posse etc.', dicitur primo quod theologus reicit dictum Philosophi tam de anima quam de accidente. Dicitur secundo quod similitudo non tenet: nam accidens separari est merum miraculum, quoniam eius esse est inesse, sed animam separari, cum sit per se subsistens apud theologum, non est miraculum. De illa maiori et minori unitate dictum est supra.

In cap. 23

25. Si anima non est educta de potentia materiae, ergo non habet essentialem habitudinem ad corpus, licet corpus eam habeat ad animam, quoniam pendet ab anima, sicut Intelligentia non habet essentialem habi-

¹²³ *Ibid.*, 21, 3, 1834; 26, 9, 1898.

¹²⁴ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 76, art. 1, ad 6, 210.

tudinem ad orbem licet e converso. Hoc autem est falsum, quoniam adventitie informaret sphaeram humanam, ut posuit Themistius¹²⁵ et Averrois¹²⁶, ponentes animam nostram unicam, quod non reputo esse de mente Aristotelis¹²⁷.

Respondetur. *Ly non habet essentialem habitudinem* potest habere duplicem sensum. Primo, essentialem habitudinem quantum ad esse, eo quod esse suum non dependet a corpore: sic concedo illam consequentiam primam. Secundo, essentialem habitudinem quantum ad hoc quod est ex natura sua forma huius corporis et non alterius, et sic semper unita vel unibilis: et tunc in hoc sensu nego prima consequentiam. Et cum probatur 'quoniam adventitie informaret etc.', nego hoc, quoniam ex quo anima non producitur ante corpus, nec recipit esse a create nisi commensuratum huic corpori, sequitur quod haec anima est per se informativa huius corporis, et illa illius, quae conditiones non possent salvari si daretur anima unica, ideo non est eadem ratio de opinione theologi et Themistii et Averrois.

26. Apud Aristotelem nulla substantia separata potest esse sine corpore caelesti, ergo multo minus ea quae dependet essentialiter a materia, et eo magis si ipsa est aeterna. Unde argumentum videtur sequi: si separata anima post mortem in aeternum, quantum sit ex se, potest uniri corpori, ergo in aeternum unitur, quoniam in aeternis non differt esse et posse¹²⁸.

¹²⁵ THEM., *De an.*, 235 sgg.

¹²⁶ AVER., *De an.*, I, com. 12, pp. 16-18; III, com. 19, 440-443.

¹²⁷ POMP., *Defens.*, 23, 4, 1852.

¹²⁸ *Ibid.*, 23, 11, 1862.

Respondetur. Theologus penitus reicit antecedens, ut diximus supra: profanum enim dictum reputat perfectionem substantiarum separatarum pendere ex motu caeli, praecipue primi principii. Unde consequentia nullius est evidentiae apud theologum, quoniam, cum anima non pendeat secundum esse a materia, potest existere etiam remota materia. Et cum arguitur quod 'si est aeterna, et si separata post mortem in aeternum, quantum sit ex se, potest uniri corpori, ergo in aeternum unitur, quoniam in aeternis non differt esse et posse', dico ad consequentiam quod si pro *ly in aeternum unitur* intelligatur non interrupte, ita scilicet quod, postquam creata est et unita corpori, in aeternum unitur, nego consequentiam: constat enim quod post mortem interruptitur unio. Et cum probatur 'quoniam in aeternis non differt esse et posse', dico quod illam propositionem theologus simpliciter non acceptat, nisi in primo et solo vero aeterno quod est Deus, in quo nulla est penitus potentialitas. Nam etiam apud Philosophum non sequitur sol potest esse in oriente, ergo est in oriente; item, potest producere ranam vel pomum, ergo producit. Patet enim quod illa productio potest impediri ex indispositione materiae, vel alia causa. Sic est de anima: quod enim illa unio non sit aeterna non est ex anima, sed ex corruptibili corpore. Si autem pro *ly in aeternum unitur* intelligatur postquam reunita fuerit, concedo consequentiam, quoniam secundum theologum corpus illud reassumetur incorruptibile, ut etiam patet per tertiam suppositionem, sed hoc Philosophus non concederet, ut patet.

In cap. 25

27. Si anima est immortalis, et multiplicatur secundum corpora, ergo, cum apud Aristotelem mundus sit aeternum, dabitur infinitum in actu, quod repugnat Aristoteli in tertio *Physicorum*¹²⁹. Idem repetit in II libro *Apologiae*, cap. 3, ad quartum¹³⁰, contra reverendum patrem magistrum Vincentium de Vincentia, sacrae theologiae professorem, olim regentem in conventu S. Dominici de Bononia Ordinis Praedicatorum. Item in primo *Tractatu*, cap. 8 et 9¹³¹.

Respondetur. Quoniam apud theologum mundus non est aeternus, ideo negatur consequentia. Dico ulterius quod, si pro possibile mundus esset aeternus, sicut et theologus ponit hoc esse Deo possibile, nihil prohiberet ponere animas infinitas, quoniam esse infinitum actu non reputatur impossibile nisi in rebus quantis et in his quae habent ordinem essentialem adinvicem. Cum igitur inter animas intellectivas non ponatur ordo essentialis (sunt enim eiusdem speciei), et <non> sint omnino quantae, nihil prohibet ponere eas infinitas; et dicit divus Thomas in secundo *Contra Gentiles*, cap. 81¹³², haec verba formaliter: «Haec opinio non repugnat principiis Aristotelis. Nam in tertio *Physicorum*¹³³ et primo *Caeli* probat infinitum non esse actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus». Haec ille. Verum, ut Catholicus, tenens mundum productum in tempore, determinat se ad negationem consequentiae, ut proposuimus in principio huius responsionis; et sic nos tenemus.

¹²⁹ *Ibid.*, 24, 4, 1870; 25, 10, 1884. – ARIST., *Phys.*, III, 5, 204 a 20-29.

¹³⁰ POMP., *Apol.*, 3, 8-9, 1408.

¹³¹ POMP., *De imm. an.*, 8, 23, 980; 9, 15, 992.

¹³² THOM. AQ., *Summa contra Gent.*, II, cap. 80, 505.

¹³³ ARIST., *Physica*, III, 5, 204 a 20-29.

28. Si anima per tam momentaneum tempus est in corpore et pro infinito extra corpus, corpus se habebit ad animam magis accidentaliter quam sessio ad hominem et gladius ad gladiatorem. Est enim utrobique aliqua proportio, quoniam per tempus finitum; hic autem non, quoniam finiti ad <in>finitum nulla est proportio¹³⁴. Idem repetit cap. 26¹³⁵; idem in *Tractatu* primo, cap. 8¹³⁶.

Respondetur. Haec ratio non militat contra principia nostra. Ponimus enim ipsam per parvum tempus informare corpus pro hoc statu, quae quidem parvitas temporis non est sumenda ex parte animae, eo quod, cum sit aeterna, potens est ex se informare semper; sed defectus provenit ex dissolutione corporis humani elementati. Ponimus etiam quod reunietur corpori facto inalterabili ex illo statu, et sic informabit in aeternum, ut patet per quintam suppositionem. Unde cessat improportio apud theologum. Ratio haec militat contra Porphyrium et Origenem, si quid concludit. Insuper dico quod, etiam si non esset resurrectio, adhuc servatur, et maior inter animam et corpus quam inter gladium et gladiatorem, quoniam, et si non servetur proportio temporis mesurantis unionem et temporis mesurantis separationem, tamen servatur ea quae est inter proprium actum et propriam potentiam, etiam si pro solam horam staret unio, quae quidem proportio non est inter gladium et gladiatorem etc.

29. Si anima est immortalis, et post mortem non reunietur corpori, et habet necessariam habitudinem ad corpus, ergo in re aeterna dabitur aliquid praeter naturam, quod philosophis repugnat: ergo vel est mortalis,

¹³⁴ POMP., *Defens.*, 25, 9, 1884.

¹³⁵ *Ibid.*, 26, 11, 1902.

¹³⁶ POMP., *De imm. an.*, 8, 16, 972.

vel resurget homo, et sic resurrectio poterit demonstrari, quod est contra Aristotelem¹³⁷. Idem repetit cap. ultimo¹³⁸.

Respondetur sicut praecedenti. Non militat contra principia nostra. Theologus enim tenet oppositum secundae partis antecedentis. Dico tamen ad illam propositionem quod 'in aeternis nihil est praeter naturam' apud theologum non acceptatur, nisi in vero et proprio aeterno. Nam et Intelligentiis ponit aliquam cognitionem praeter naturam et aliquam secundum naturam, quoniam haec repugnat. Idem ponit de anima intellectiva quae transit ad statum Intelligentiae.

In cap. 26

30. Quod anima sit necessario in loco: anima est forma naturalis, ergo non potest absolvi a subiecto; sed subiectum suum est in loco per se, ergo anima est in loco saltem per accidens. Iterum, si detur quod sit separata, adhuc est in loco necessario, quia omnis forma vel est constituta in esse per suum subiectum, et sic locatur per accidens ad locationem sui subiecti; vel non, et sic est movens corpora caelestia, ergo est in loco per operationem; immo Deus ipse apud Aristotelem in VIII *Physicorum*¹³⁹ et primo *Caeli*¹⁴⁰ est in loco per operationem¹⁴¹.

Respondetur. Si *ly forma naturalis* intelligatur quia ab agente naturali ex materia producta, nego antecedens; si autem intelligatur quia est vere

¹³⁷ POMP., *Defens.*, 25, 12, 1888.

¹³⁸ *Ibid.*, 37, 8, 2046.

¹³⁹ ARIST., *Phys.*, VIII, 10, 267 b 6-9.

¹⁴⁰ ARIST., *De cae.*, I, 3, 270 b 4-25.

¹⁴¹ POMP., *Defens.*, 26, 10, 1900.

forma corporis naturalis, licet non sit ex potentia materiae, concedo antecedens et nego consequentiam. Et sic non concluditur animam esse necessario in loco per accidens, nisi pro quanto est unita, non autem pro quanto est separata. Et cum arguitur 'quia omnis forma vel est constituta in esse per suum subiectum etc.', dico quod non est constituta in esse per suum subiectum sic quod suum esse dependeat a subiecto. Et cum inferitur 'ergo est movens corpora caelestia', nego hanc illationem, quoniam non verificatur nisi de Intelligentiis, sed nec de omnibus apud theologum, nec apud philosophos qui ponunt intellectum agentem non potentiam animae, sed ultimam Intelligentiam, ut fuit Avicenna, nono libro suae *Metaphysicae*, cap. 4¹⁴².

31. Quod separata non possit esse in loco: nam si est in loco, ergo tendit illuc aut per motum aut per subitam mutationem. Non per motum, quoniam apud Philosophum indivisibile non movetur per se¹⁴³. Nec per subitam mutationem, quoniam aut per se illuc transmutata est, aut per accidens: non per se, quoniam sicut Aristoteles reputat impossibile indivisibile moveri per se, sic et mutari per se; non per accidens, quoniam, cum sit separata a corpore, non transmutatur ad transmutationem corporis, et sic vel transmutatur per se vel nullo modo transmutatur¹⁴⁴. Praeterea, si transmutatur, haec transmutatio erit in instanti, quoniam primum non esse corporis erit primum non esse animae in tali loco. Sed hoc est impossibile, quoniam transmutatio instantanea est terminus alicuius motus. Non potest autem fingi quis sit iste motus nisi alteratio corporis, sed alteratio non per se terminatur ad locum, sed ad qualitatem vel

¹⁴² AVIC., *Metaph.*, IX, 3-4, 920-921.

¹⁴³ POMP., *Defens.*, 26, 12, 1902-1904. – ARIST., *Phys.*, VI, 4, 234 b 10.

¹⁴⁴ POMP., *Defens.*, 26, 13, 1904.

generationem: ergo illa transmutatio animae erit tantum per accidens terminus alterationis. Oportet igitur per alterationem fieri aliquid ad cuius esse sequatur animam esse in tali loco; sed illud quod sequitur non est aliud nisi genitum cadaver, quod, cum sit corpus, oportet esse in loco; ergo ad illam alterationem corporis non sequitur per accidens animam esse in tali loco, sed ipsum cadaver¹⁴⁵.

Respondetur. Praemitto primo qualis sit motus localis substantiae separate, et in quo tempore moveatur. Advertendum, ut notat divus Thomas in *Prima Parte*, q. 53, art. primo¹⁴⁶, quod motus iste est aequivocus ad motum corporis: nam sicut esse in loco alia ratione convenit corpori, quia sua quantitate dimensiva commensuratur loco et comprehenditur, et alia ratione substantiae abstractae, quia suam virtutem applicat loco et non continetur loco, immo continet perfective, sic moveri in loco alia ratione convenit corpori – movetur enim pro quanto suam quantitatem dimensionalem successive applicat partibus loci, unde illi diversi contactus quantitativi sunt motus corporis – et alia ratione convenit substantiae separatae – movetur enim pro quanto suam virtutem applicat diversis corporibus, unde illi diversi contactus virtuales sunt motus eius. Quantum autem ad tempus, advertendum est quod non movetur in tempore nostro. Tempus enim nostrum est necessario continuum et mensura motus physici; tempus autem illud non est continuum, quoniam nec motus substantiae separatae est necessario continuus sicut nec illi contactus virtuales sunt necessario continui, unde apud divum Thomam¹⁴⁷, sumpto fundamento ex Augustino in *I Super Genesim ad litteram*,

¹⁴⁵ *Ibid.*, 26, 14, 1904-1906.

¹⁴⁶ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 53, art. 1, resp., 30.

¹⁴⁷ THOM. AQ., *Quodl.*, XI, q. 4, 70-107, 157.

tempus illud componitur ex instantibus suis sicut numerus ex unitatibus, et sicut inter duas unitates non cadit numerus medius, sic nec inter illa duo instantia cadit tempus medium, ex quibus sequitur quod motus substantiae separatae componitur ex mutatis esse et inter duo mutata non cadit motus. Stantibus istis, dico ad rationem quod totus ille processus applicatus ad principia theologi laborat in aequivoco: concludit enim de motu et mutatione physica. Unde tenemus quod anima movetur per se motu suo, nec inconvenit indivisibile secundum essentiam, quod est extra genus quantitatis, sic¹⁴⁸ moveri, nec Aristoteles de hoc indivisibili intellexit, ut patet in VI *Physicorum*¹⁴⁹, et non concedimus quod mutetur per se mutatione instantanea physica, qualis et illuminatio vel generatio. Haec enim sunt propria corporum.

[32. deest]

33. Tanta distantia, quanta est inter corpus a quo separatur anima et Tartarum sive Insulas Beatorum, impossibile est pertransiri in instanti, aliter corpus in vacuo, cum non sit resistentia medii, posset transire maximam distantiam in instanti, quod tamen repugnat Philosopho in 4 *Physicorum*¹⁵⁰.

Respondetur. Apud aliquos theologos, praecipue apud Gregorium Ariminensem¹⁵¹, non reputatur inconveniens in separatis dari motum in instanti, et ad instantiam de vacuo dicerent idem; verum apud divum Thomam motum quemcumque fieri in instanti reputatur impossibile, quoniam de ratione motus est alternatio vel difformitas, quae non est in-

¹⁴⁸ BV: *sit*.

¹⁴⁹ ARIST., *Phys.*, VI, 4, 234 b 10.

¹⁵⁰ POMP., *Defens.*, 26, 16-17, 1908-1910. – ARIST., *Phys.*, IV, 8, 215 b 23 – 216 a 11.

¹⁵¹ GREG. ARIM., *Super Sent.*, II, dist. 6, q. 3, 41-55.

telligibilis per eodem instanti. Et ideo dico ad rationem quod supponit falsum, scilicet animam transire tantam distantiam in instanti: transit enim in tempore suo discreto, composito ex duobus instantibus mensurantibus immo mutata ex quibus ille motus integratur. Unde concedendum est tantam distantiam pertransitam esse in instanti, non tamen pertransiri: esse enim pertransitam dicit terminum motus quod est in instanti; pertransiri autem dicit motum cui repugnat fieri in instanti. Et sic patet quod instantia de vacuo non confert, ex quo concedimus nullum motum sive physicum sive non physicum posse fieri in instanti.

In cap. 27

34. Dato quod anima subito mutaretur ad locum sibi deputatum, adhuc necessario transit medium: videmus enim illuminari in instanti nostrum hemisphaerium, et non potest illuminari extremum nisi prius illuminet medium, ergo sic erit de anima¹⁵².

Respondetur. Non conceditur quod anima subito, sumendo *ly subito* pro instanti, mutetur, immo necessario movetur in tempore suo. Deinde non conceditur quod, dum movetur, necessario transeat medium: potest enim applicari virtus sua duobus extremis et non medio. Et cum probatur 'quoniam illuminatio etc.', negatur similitudo: nam illuminans est quantum, et medium illuminatum est quantum, et illuminatio vero est mutatio naturalis, et haec non salvatur in motu substantiae separatae; ideo similitudo non valet, quoniam inter aequivoca non datur compara-

¹⁵² POMP., *Defens.*, 27, 3, 1918.

tio, ex VII *Physicorum*¹⁵³. Procederet autem ratio si motus animae esset motus physicus.

In cap. 28

35. Quod anima in separatione nullam cognitionem accipiat a superioris: nam, ex VIII *Physicorum*¹⁵⁴, ab agente immobili nihil provenit, nisi mediante motu aeterno; constat autem hanc cognitionem et impressionem specierum non fieri mediante motu aeterno, ergo etc¹⁵⁵.

Respondetur. Si philosophus intelligit 'nihil *absolute* provenit ad agente immobile etc.', reicitur a theologo: provenit enim a Deo anima intellectiva et lumen gratiae et cognitio prophetica et alia plura ut vere miracula quae fiunt praeter ordinem naturae. Dico ulterius quod illa propositio Philosophi communiter exponitur, ut notat subtilis Hervaeus in II *Sententiarum*, d. 11, q. 1¹⁵⁶, «quantum ad corporalia et formas materiales, non autem quantum ad species intelligibiles vel conceptus vel actus intelligendi», eo quod intellectus non subicitur caelo, ex consequenti non est necesse quod perficiatur ab agente primo mediante motu caeli. Verum quia nunc non disputatur sensus Aristotelis, ideo standum est in responsione prima.

In cap. 29

¹⁵³ ARIST., *Phys.*, VII, 4, 248 b 6-7.

¹⁵⁴ *Ibid.*, VIII, 6, 259 b 32 – 260 a 1; VI, 4, 234 b 10.

¹⁵⁵ POMP., *Defens.*, 28, 8, 1934.

¹⁵⁶ HERV. NAT., *In II Sent.*, dist. 11, q. 1, art. 1, ad 2, 234.

36. Quod virtutes morales et vitia non remaneant in anima separata. Si vitia remanerent, puta gula vel luxuria, ergo posset appetere et eligere, comedere et luxuriari, quod est falsum¹⁵⁷, quoniam haec sunt impossibilia. Electio autem non est impossibilium, ex tertio *Ethicorum*¹⁵⁸. Nec valet dicere quod remanent in radice, licet non possit anima exire in actum: nam quod aliquid aeternum, et non solum aeternum, sed aeternum secundum speciem totam, sit frustra est inimaginabile; sed cum virtutes et vitia sint ordinata ad operationem, et anima separata non valeat elicere operationes virtutum aut vitiorum, ergo erunt frustra et in aeternum pro omni anima separata, quod philosophiae Aristotelis repugnat¹⁵⁹. Idem repetit in cap. ultimo¹⁶⁰.

Respondetur. Secundum principia theologi quod ratio concludit nec virtutes nec vitia remanere ea ratione qua in hoc statu, sed alia ratione necesse est concedere, et quidem quod non ea ratione qua hic sufficienter probatur per arguentem, et nos in principio de hoc posuimus octavam suppositionem. Quod autem alia ratione permaneant declaratur, et dico quod duplici modo permanent. Primo, in ratione meriti vel demeriti, non quidem ut in via, sed ut in termino: nam nisi virtus hic acquisita quo ad meritum non remaneret post mortem per quam anima constituitur in termino, non consequeretur praemium, quoniam fundatur in merito sicut forma in dispositionibus conservativis. Idem dico de vitiis: nisi remanerent quoad demeritum, anima non subiret poena. Secundo dico quod virtutes istae morales, quae pro hoc statu sunt in appetitu sensitivo

¹⁵⁷ POMP., *Defens.*, 30, 15, 1956.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 30, 17, 1958-1960. – ARIST., *Eth. Nic.*, III, 2, 1111 b 20-21; BV: *Physicorum*.

¹⁵⁹ POMP., *Defens.*, 30, 19, 1960.

¹⁶⁰ *Ibid.*, 37, 11, 2050.

et circa obiectum corporeum, pro alio statu efficiuntur virtutes solius voluntatis: nam et divus Thomas in *Prima Parte*, q. 59, art. 4, ad tertium¹⁶¹, concedit in Angelis temperantiam et fortitudinem; similiter tenetur de anima pro alio statu; et quid sit earum obiectum patet per Augustinum in libro XIV *De Trinitate* cap. 9, cuius sententia ponitur in octava suppositione.

In cap. 31

37. Si anima separata cognoscit aliam separatam, aut per essentiam ipsius cognoscentis, aut per essentiam ipsius cognitae, aut per speciem influxam. Non primo modo, quoniam aut cognoscit tantum praesentes aut omnes futuras: non omnes futuras, quoniam infinitum esset cognitum; non omnes praesentes tantum, quoniam si cognoscit futuram in quantum praesentialiter sit, cognitio non erit nisi relatio, quae ponitur non quod aliqua variatio ponatur ex parte animae cognoscentis, sed ex parte animae cognitae, quod est falsum etc.¹⁶² Non secundo, quoniam anima cognoscens informaretur anima cognita, et sic si cognosceret omnes informaretur simul infinitis formis, et simul haberet infinitas intellectiones, et eadem esset forma, dum intelligitur ab altera, et formata, dum intelligit alteram, quod non concederet Aristoteles¹⁶³. Non tertio, quoniam aut per unam speciem intelliget omnes, et sic non nisi confuse intelliget, aut per singulas proprias species, et sic vel erunt infinitae species simul et infinitae intellectiones simul, si tam existentes quam futuras

¹⁶¹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 59, art. 4, ad 3, 96.

¹⁶² POMP., *Defens.*, 32, 4, 1986-1988.

¹⁶³ *Ibid.*, 32, 5, 1988.

cognoscit, vel, si tantum praesentes cognoscit, sicut animae in futurum creantur, sic novas species influxas cognoscit, quae est res ridicula et inintelligibilis¹⁶⁴.

Respondetur. Divus Thomas in *Prima Parte*, q. 89, art. 2¹⁶⁵, determinat se ad primum modum, scilicet per essentiam animae cognoscentis, eo quod, cum animae omnes sint eiusdem speciei, nec distinguantur gradibus formalibus, una non est formaliter superior ad alteram, et ideo essentia ipsius cognoscentis est sufficiens principium quo intelligit se et alias animas et perfecte; Angelos autem imperfecte, quoniam altioris naturae sunt, nec sufficienter representantur per essentiam animae cognoscentis, eo quod est inferioris naturae. Et cum arguitur 'quoniam aut cognoscit tantum praesentes etc.', dico quod tantum praesentes propter realem et actualem similitudinem quam habet ad eas. Et cum arguitur 'quoniam si cognoscit futuram etc.', nego consequentiam, quoniam inter animam cognoscentem et cognoscibilem creandam nondum est formalis similitudo, unde praesentialitas est ratio sine qua non cognosceretur, sicut existente solo A corpore albo non habet similitudinem actualem ad B album, nisi productum ponatur B album; unde sicut A de novo refertur ad B sine aliqua mutatione facta in A, sic anima cognoscentis cognoscit nunc animam modo creatam quam prius non cognoscebat, nulla mutatione facta in anima cognoscentis. De secundo et tertio sensu pertranseo, quoniam ad rem non pertinent. Utrum tamen sit necesse concedere tertium sensum, dicam in solutione sequenti.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 32, 6, 1990.

¹⁶⁵ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 89, art. 2, *resp.*, 375.

38. Si anima separata loquitur alteri, ergo in locutione illa erit successio, sed Peripatetici in separatis non admittunt successionem, eo quod illa est ratione cogitativae, quae non est in separatis. Iterum, una loquente omnes audirent, et sic essent infiniti auditus simul. Iterum de omnibus omnes simul loquerentur: non enim est maior ratio de uno quam de alio, hoc autem est absurdum. Iterum, per quid faciunt illas locutiones? Aut per essentiam, aut species: non per essentiam, quoniam, cum omnes habeant essentiam, quid opus est locutione? Non per species infusas, quoniam, cum habeant consimilem essentiam, tantum scit una quantum altera¹⁶⁶.

Respondetur. Si sumitur *successio* pro discursiva intellectione, quam non admittimus in separatis, negatur consequentia; si sumatur pro ordine intellectionum, prout unam elicit post alteram, conceditur consequentiam: nam intellectus creatus, quantumcumque perfectus, non potest actuari pluribus intellectionibus quae nullum ordinem vel dependentiam habeant adinvicem et respectu obiectorum, quae sunt penitus disparata et totalia; unde est necesse quod ab una intellectione transmutetur ad alteram pro alio instanti. Et cum probatur 'quoniam Peripatetici in separatis etc.', dicitur apud theologum quod illa proportio non verificatur nisi in primo principio, cuius signum est quod Aristoteles in XII *Metaphysicae*, textu 51¹⁶⁷, secundum expositionem divi Thomae¹⁶⁸, induxit consimilem, loquens de intellectione primi, cum dicit quod non transmutatur divinisimum: non enim habet ipsum bene in hoc aut in hoc, sed in toto quodam quod optimum etc. Et cum iterum arguitur 'quoniam successio

¹⁶⁶ POMP., *Defens.*, 32, 8-9, 1992.

¹⁶⁷ ARIST., *Metaph.*, XII, 9, 1074 b 25-27.

¹⁶⁸ THOM. AQ., *In XII Metaph.*, lect. 11, nn. 2606-2607, 607.

est ratione cogitativae, quae non est in separatis', dicitur quod successio pro discursu potest admitti quod sit ratione cogitativae, successio autem sumpta secundo modo non est tantum ratione cogitativae, sed ratione limitati et erra<n>ti<s> intellectus, qui non potest pluribus simul actuari intellectionibus. Ad secundum, cum dicit 'una loquente omnes audirent', beatus Thomas in *Prima Parte*, q. 107, art. 5¹⁶⁹, negat consequentiam: nam quod una substantia abstracta loquatur, idest suum conceptum manifestet, pendet ex voluntate sua, ergo ex eadem voluntate pendet quod ordinet suum conceptum huic manifestandum et non illi; illud enim ordinare est praesentare conceptum, qui, ut voluntarius, est in potentia voluntatis quod occultetur vel alteri offeratur, et sic loquatur ei et non omnibus. Ad tertium, cum dicitur 'de omnibus omnes simul loquerentur', negatur consequentia, quoniam locutio in abstractis non est nisi de motibus liberi arbitrii: in hoc enim distinguitur illuminatio a locutione in separatis, ut notat divus Thomas in *Prima Parte*, q. 107, art. 2¹⁷⁰ et II *Sententiarum* dist. 11, art. 8¹⁷¹. De motibus autem liberi arbitrii non est necesse quod sit eadem ratio in omnibus abstractis: unusquisque enim loquitur prout sibi complacet et conveniens iudicat. Ad quartum, cum quaeritur 'per quid faciunt etc.', respondetur: si *ly per quid* quaerit de principio effectivo, dico quod pro solum intellectum et voluntatem ordinantem conceptum ad alterum; si quaerit principium formale, dico quod hoc principium formale ex parte loquentis est conceptus ut praesentatus, ex parte audientis est species impressa vel influxa in qua repraesentatur essentia loquentis et conceptus praesentatus per voluntatem loquentis. Et cum

¹⁶⁹ THOM. AQ., *Summa theol.*, I^a, q. 107, art. 5, *resp.*, 493.

¹⁷⁰ *Ibid.*, I^a, q. 107, art. 2, *resp.*, 490.

¹⁷¹ THOM. AQ., *In II Sent.*, dist. 11, q. 2, art. 3, *co.*, 286-287.

arguitur quod 'non per species influxas, quoniam cum habeant etc.', dico quod tantum scit una quantum altera quantum ad entia abstracta et naturalia, non autem quantum ad entia voluntaria, quales sunt cogitationes cordium etc.: non enim earum consimilis essentia sufficit quantum ad hoc, sed concurrunt propria voluntas et repraesentativa species. Et si dicis: ergo concedis animam separatam recipere a Deo speciem representativam alterius animae, concedo, non quidem ut cognoscat praecise essentiam illius, sed cogitationes et volitiones quae non repraesentantur per essentiam ipsius. Nec beatus Thomas tenet oppositum huius, aliter in doctrina sua non possumus salvare locutionem animae separatae conformem locutioni Angelicae, nisi diverteremus ad intentionem Scoti¹⁷², qui tenet loquentem Angelum imprimere conceptum suum in intellectu audientis, quod nos non acceptamus, quoniam solus Deus imprimit in intellectu creato immediate.

39. Si anima separata determinatur ad alterum oppositorum, ergo natura libera et contingens transmutaretur in necessariam, et sic in aliam naturam, quod est contra naturam et rationem voluntatis. Si dicatur quod hoc est ex impedimento, contra: hoc impedimentum esset contra naturam, et sic apud Philosophum non esset perpetuum¹⁷³.

Respondetur. Anima separata, quae ut intellectualis libera est, dupliciter consideratur. Primo, ut natura intellectualis. Secundo, ut natura intellectualis sic affecta vel in ordine ad terminum suum. Primo modo, semper est libera, quoniam ex natura sua est potentia rationalis, quae ut

¹⁷² SCOT., *In II Sent.*, dist. 9, q. 2, n. 19, 447.

¹⁷³ POMP., *Defens.*, 33, 4, 1996-1998.

sic potest in opposita, ex IX *Metaphysicae*¹⁷⁴. Secundo modo, recipit immobilitatem prout est sic disposita et in termino, sicut lapis, statim quod attingit centrum, sortitur immobilitatem, et tamen remanet lapis, quoniam ex natura sua mobilis est, quia gravis et gravitatem retinet in centro habitualem. Ad rationem ergo dico quod anima non determinatur ad alterum oppositorum nisi ut sic affecta, et ideo negatur consequentia, quae quidem concluderet si determinaretur in primo sensu. De responsione illic data non curo: hoc enim non provenit ex impedimento, sed ex conditione status.

In cap. ultimo

40. Si ad interitum corporis non interit anima, ergo ad generationem corporis non generatur anima: quo dato, generatio hominis non esset vera generatio, nec corruptio vera corruptio terminique transmutationis universaliter non essent habitus et privatio¹⁷⁵.

Respondetur. Concedo consequentiam et nego quin, hoc dato, generatio hominis [non] sit vera generatio, similiter corruptio. Tenet enim theologus quod ad veram generationem sufficit hanc disiunctivam esse veram: omne generans attingit formam vel secundum esse vel secundum unionem cum suo subiecto; secundum esse quidem, si de potentia materiae educit, secundum unionem autem, si ita disponit subiectum quod sit capax illius formae, dato quod illam formam non produxerit. Dico igitur quod hominis generatio est vera propter secundam conditionem, et est

¹⁷⁴ ARIST., *Metaph.*, IX, 2, 1046 b 4-5.

¹⁷⁵ POMP., *Defens.*, 37, 9, 2046.

nobilior generatione brutorum: attingit enim secundum esse vegetativam et sensitivam, et disponit sufficienter materiam pro unione animae intellectivae, ad cuius adventum corrumpitur vegetativa et sensitiva praecedentes, et secum defert omnes hos gradus. Similiter corruptio hominis est vera corruptio, quoniam huius disiunctivae altera pars est vera: in corruptione hominis anima corrumpitur vel desinit informare materiam, ad quam desinitionem corrumpitur forma totius, et sic desinit esse hic homo. Et verum est dicere, ex parte generationis, quod ex non homine fit homo; ex parte autem corruptionis, ex homine fit non homo; et sic salvatur universaliter quod termini transmutationis sunt esse et non esse respectu compositi, nec aliud requiritur. Et si sensus philosophorum esset quod sit necesse formam incipere esse per generationem et desinere per corruptionem, negandus esset a divino theologo.

41. Aeternum a parte post non esset aeternum a parte ante, quod repugnat Aristoteli primo *Caeli*¹⁷⁶; et Augustinum *De civitate Dei*¹⁷⁷ dicit Platonem et fere universaliter omnes philosophos existimasse nihil incipere quod non desinat esse¹⁷⁸.

Respondetur. Concedo consequentiam. Et cum dicitur hoc repugnare Philosopho et aliis secundum Augustinum, iam dictum est supra quod si Aristoteles et alii philosophi sumunt *ly incipere* quocumque modo, neganda est eorum sententia; si autem intelligunt de incipere per generationem physicam, non est contra nos, nec veritas tenet oppositum: sic enim anima esset de potentia materiae et corrumperetur.

¹⁷⁶ ARIST., *De cae.*, I, 12, 281 b 20 – 282 a 24.

¹⁷⁷ AUG., *De Civ. Dei*, X, 31, 758-760.

¹⁷⁸ POMP., *Defens.*, 37, 10, 2046.

42. Si per infinitum tempus anima Sortis non fuisset, et postea inciperet, ergo et mundus per infinitum tempus potuisset non fuisse et postea incipere, quod tamen impugnat Aristoteles VIII *Physicorum*¹⁷⁹, cum Anaxagoram arguit etc¹⁸⁰. Idem in *Apologia*, lib. II, cap. 3, ad 5, et dicit apud Philosophum idem esse iudicium de toto et partibus, quoniam si mundus fit eius partes fiunt¹⁸¹.

Respondetur. Concedo consequentiam ad Aristotelem. Dico quod intentum suum non demonstravit, cuius signum est quod omnes rationes suae sufficientissime solvuntur a divo Thoma in VIII *Physicorum*¹⁸², et prius eas solverat Algazel¹⁸³, qui tenet ex lege mundum productum in tempore. Potest etiam dici quod non est eadem ratio de mundo et de anima: nam mundus ad sui productionem nihil supponit, anima autem, quia forma est, in sui productione supponit suum informabile; et ideo rationabilius posset poni mundus aeternus quam omnes animae aeternae. Et si arguatur quod apud Philosophum idem est iudicium de toto et partibus, quoniam cum totum producit partes producuntur, concedo de partibus principalibus universi, quae sunt quatuor elementa et quintum corpus, ex primo *Caeli*¹⁸⁴, non autem de partibus secundariis, praecipue singularibus, sicut est haec et illa anima Sortis vel Platonis.

43. Si intelligere est phantasia, vel non sine phantasia, non contigit ipsam separari; sed intelligere per concessa non est sine phantasia, ergo

¹⁷⁹ ARIST., *Phys.*, VIII, 1, 252 a 3 – 252 b 6

¹⁸⁰ POMP., *Defens.*, 37, 10, 2046-2048.

¹⁸¹ POMP., *Apol.*, II, 3, 13, 1414.

¹⁸² THOM. AQ., *In VIII Phys.*, cap. I, lect. 3, 374-375.

¹⁸³ AVER., *Destruc.*, disp. 1^a et disp. 2^a, 69-135, 136-155.

¹⁸⁴ ARIST., *De cae.*, I, 2, 268 b 11 – 269 a 18. – THOM. AQ., *In I De cae.*, cap. 2, lect. 3, n. 2, 10.

non contingit eam separari. Si dicis quod propositio Philosophi intelligit pro statu coniuncto, habeo intentum, ergo non contingit eam separari; si dicitur quod intelligit de statu separato, hoc est falsum manifeste, quoniam separata anima non habet phantasiam, nec phantasmata: quomodo ergo intelligere est phantasia vel non sine phantasia¹⁸⁵? Hoc repetit in *Apologia* lib. II, cap. 3 ad tertium¹⁸⁶.

Respondetur. Si intelligere animae necessario pro quolibet statu suo esset phantasia vel non sine phantasia, utique non esset separabilis, aliter esset otiosa, quod Veritas non admittit; sed nego minorem ad probationem. Dico quod non verificatur nisi pro presenti statu. Et cum arguitur: ‘ergo non contingit eam separari’, nego consequentiam. Stant enim haec simul: anima pro praesenti statu non potest intelligere sine phantasia, et tamen potest separari, quoniam intelligere simpliciter et intelligere cum phantasia non adaequantur secundum theologum; et pro nunc dimitto quid senserit Aristoteles super hoc, cum sit impertinens proposito.

Deo optimo gratiae, cuius lumini sacra fides innititur non defectura.

Hortamur autem et obsecramus nostrarum solutionum lectores, quas non incomposito affectu, sed pro sacra religione et veritate et Dei maximi honore adduximus, ut serena fronte suscipiant, illis assentiant, sibi ipsis suadentes, quod non tam ex humano quam divino lumine prodierunt, a quo est omnis verae scientiae fons et origo. Nam, ut inquit divinus Plato in *Apologia Socratis*¹⁸⁷, coram Athenarum iudicibus: «Videtur solus Deus

¹⁸⁵ POMP., *Defens.*, 37, 12-13, 2050-2052.

¹⁸⁶ POMP., *Apol.*, II, 3, 4, 1404.

¹⁸⁷ PLAT., *Apol. Socr.*, 23 A.

sapiens esse, hanc autem quam dicimus humanam sapientiam parvi, immo nihil pendendam».

Expliciunt solutiones rationum quae formantur in *Defensorio* in favorem Aristotelis contra id quod tenemus de anima intellectiva secundum theologum et orthodoxam fidem datae a frate Crisostomo Casalensi, Ordinis Praedicatorum theologorum minimo, ex consensu auctoris, teste epistola sua in principio formata.

ANNALISA CAPPIELLO

DIPARTIMENTO DI LETTERE E FILOSOFIA (DILEF)

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE

ANNALISA.CAPPIELLO@UNIFI.IT

ELENCO DELLE ABBREVIAZIONI BIBLIOGRAFICHE

Aug., *Epist.* = Aurelius Augustinus, *Epistulae*, p. III (lettere 185-270), edizione latino-italiana, testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Roma, Città nuova 1974 (Opere di sant'Agostino, XXIII), trad. it. e note di L. Carrozzi.

Aug., *De Civ. Dei* = Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, p. I (libri I-X), edizione latino-italiana, testo latino dall'edizione maurina confrontato con il *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, Roma, Città nuova 1978 (Opere di sant'Agostino, V/1), introduzione di A. Trapè, R. Russell, S. Cotta, trad. it di D. Gentili.

Aug., *De Trin.* = Aurelius Augustinus, *De Trinitate*, edizione latino-italiana, testo latino dell'edizione maurina confrontato con l'edizione del *Corpus christianorum*, Roma, Città nuova 1973 (Opere di sant'Agostino, IV), introduzione di A. Trapè, M. F. Sciacca, trad. it. di G. Beschin.

Aver., *De an.* = Averroes (Ibn Rushd), *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, Cambridge, The Mediaeval Academy of America 1953 (Corpus commentariorum Averrois in Aristotelem, VI/1), recensuit F. Stuart Crawford.

Aver., *Destr.* = Averroes (Ibn Rushd), *Destructio destructionum philosophiae Algazelis*, in the Latin version of Calo Calonymos, Milwaukee, Marquette University Press 1961, ed. with an introd. by Beatrice H. Zedler.

Aver., *Metaph.* = Averroes (Ibn Rushd), *Commentarium in Aristotelis Metaphysicorum libri XIII*, Frankfurt am Main, Minerva 1962 (Aristotelis Opera cum Averrois commentariis, VIII), (ripr. facs. dell'ed. Venetiis, apud Junctas, 1562-1574).

Avic., *Metaph.* = Avicenna (Ibn Sīnā), *Metafisica. La scienza delle cose divine (al-Ilāhiyyāt) dal Libro della Guarigione (Kitāb al-Šifā)*, con testo arabo e latino, Milano, Bompiani 2002, a cura di O. Lizzini e P. Porro.

Cass., *De an.* = Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus, *De anima*, ed. latino-italiana, Milano, Jaca Book 2013 (Biblioteca di Cultura Medievale), a cura di A. Tombolini.

Damasc., *Exp.* = Ioannes Damascenus, *Expositio fidei orthodoxae*, in Id., *Opera omnia quae exstant, et ejus nomine circumferentur*, Intra moenia parisiensina, apud J. P. Migne 1860, t. I (PG 47), opera & studio P. Michaelis Lequien [consultato nell'edizione elettronica digitalizzata all'interno del progetto Gallica, giugno 2016].

Greg. Arim., *Super Sent.* = Gregorius Ariminensis, *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, Berlin-New York, De Gruyter 1979, vol. V (Spätmittelalter und Reformation. Texte und Untersuchungen, Bd. 10), edidit A. Damasus Trapp.

Herv. Nat., *In Sent.* = Hervaeus Natalis, *In quatuor libros sententiarum commentaria. Quibus adiectus et eiusdem auctoris Tractatus de potestate Papae*, Farnborough (Hants.), Gregg Press Limited 1966 (Reprint of Paris ed. 1647), [consultato su Internet Archive, giugno 2016].

Pomp., *Apol.* = Petrus Pomponatius, *Apologia*, in Id., *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, ed. latino-italiana, Milano, Bompiani 2013, a cura di F. P. Raimondi e J. M. G. Valverde.

Pomp., *Defens.* = Petrus Pomponatius, *Defensorium*, in Id., *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, ed. latino-italiana, Milano, Bompiani 2013, a cura di F. P. Raimondi e J. M. G. Valverde.

Pomp., *De immort. an.* = Petrus Pomponatius, *Tractatus de immortalitate animae*, in Id., *Tractatus acutissimi, utillimi et mere peripatetici*, ed. latino-

italiana, Milano, Bompiani 2013, a cura di F. P. Raimondi e J. M. G. Valverde.

Scot., *In II Sent.* = Joannes Duns Scotus, *Quaestiones in secundum librum Sententiarum*, Parisiis, apud Ludovicum Vivés, Bibliopolam Editorem 1893 (Joannis Duns Scoti Opera omnia, XII).

Them., *De an.* = Themistius, *In Aristotelis libros De anima paraphrasis*, Leiden, Brill 1973 (Corpus Latinum commentariorum in Aristotelem Graecorum, 1), traduction de Guillaume De Moerbeke, édition critique et étude sur l'utilisation du commentaire dans l'oeuvre de Saint Thomas par G. Verbeke.

Thom. Aq., *Comp. theol.* = Thomas de Aquino, *Compendium theologiae*, Roma, Editori di San Tommaso 1979 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XLII), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *In De cae.* = Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros De caelo, De generatione et Meteorologicorum*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1886 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, III), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *In Metaph.* = Thomas de Aquino, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, Taurini-Romae, Marietti 1950, edd. M.-R. Cathala, R. M. Spiazzi.

Thom. Aq., *In Phys.* = Thomas de Aquino, *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1884 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, II), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *In Sent.* = Thomas de Aquino, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi parisiensis*, Paris, Lethielleux 1929, tt. 1-2, ed. R. P. Mandonnet.

Thom. Aq., *Qu. disp. de spirit. creat.* = Thomas de Aquino, *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* Romae-Paris, Commissio Leonina-Éditions du Cerf 2000 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XXIV/2), edidit J. Cos.

Thom. Aq., *Quodl.* = Thomas de Aquino, *Quaestiones de quolibet*, Romae-Paris, Commissio Leonina-Éditions du Cerf 1996 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XXV/1), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *Sent. De an.* = Thomas de Aquino, *Sententia libri De anima*, Romae-Paris, Commissio Leonina-Vrin 1984 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XLV/1), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *Summa contra Gent.* = Thomas de Aquino, *Summa contra Gentiles*, Romae, Typis Riccardi Garroni 1918 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XIII), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

Thom. Aq., *Summa theol.* = Thomas de Aquino, *Summa theologiae cum Supplemento et commentariis Caetani*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, V), cura et studio Fratrum Praedicatorum.

NOTE

LE NOTE MARGINALI IN ALCUNE EDIZIONI CINQUECENTESCHE DEL COMMENTO ALLA *PHYSICA* DI AGOSTINO NIFO

STEFANO CAROTI

In occasione del convegno internazionale «Le vide dans la physique au Moyen Âge», tenutosi presso il Centre d'Études Supérieures de la Renaissance di Tours, avevo preparato un intervento sulla discussione relativa al problema del vuoto in alcuni autori italiani dal XIV al XVI secolo¹. Nell'affrontare il commento di Agostino Nifo alla *Physica* di Aristotele nella copia cinquecentesca della mia biblioteca² mi ero servito delle note marginali in cui si indicavano gli autori e le opere citate o discusse nel testo. Si tratta di un ausilio ben noto agli studiosi, che ha le sue origini nelle glosse marginali dei manoscritti, soprattutto di origine universitaria³. Non senza sorpresa mi accorsi che i rimandi marginali erano più ampi rispetto agli autori citati nel testo da Nifo.

¹ Pubblicato poi nel volume dedicato a Edward Grant, che comprende anche interventi non presentati in occasione del convegno, CAROTI 2012.

² NIPHUS 1552, in particolare 137va-148va.

³ Mi limito qui a segnalare un classico della bibliografia, ROUSE-ROUSE 1982. Le note marginali, che comunque sono una preziosa testimonianza di lettura attenta, in alcuni casi vengono raccolte in quaderni proprio per orientare la lettura e reperire autori e argomenti, come nel caso dei ms. Firenze, Biblioteca Riccardiana, 837 e 851, sui quali v. CAROTI, ZAMPONI 1974, 55-56.

Anche con l'aiuto di amici e colleghi, e in modo particolare di Stefano Zamponi, che misi a parte di questa apparente anomalia, addivenni alla conclusione che mi trovavo di fronte a due tipi di annotazione: a) quella tradizionale di rinvio ad un'oprea citata nel testo; b) a note che potremmo definire bibliografiche, vere e proprie indicazioni di letteratura specifica sull'argomento destinate al lettore che fosse interessato ad una integrazione di natura bibliografica rispetto alle indicazioni ricavabili dal testo. Non mi sembra che di quest'ultimo tipo di annotazioni si trovi menzione nella letteratura specializzata, per cui è lecito interrogarsi sulla funzionalità di un tale intervento, funzionalità che dipende anche dall'autore o dagli autori del medesimo.

Avendo riscontrato queste annotazioni nella copia a stampa tarda in mio possesso⁴, la prima ricerca fu dedicata a verificare se esse si trovavano nei margini degli esemplari delle prime edizioni. La prima, Venezia, per Bonetum Locatellum 1508⁵, contiene un numero inferiore di annotazioni marginali, strettamente limitate ad autori e testi utilizzati da Nifo nella sua *expositio*. Le perplessità su questo tipo di intervento sono senz'altro minori se non nulle: si tratta del lavoro dell'autore o di un allievo solerte che si è incaricato di preparare o rivedere la stampa del commento. Ciò è confermato dal rimando marginale all'autore criticato nella discussione sulla causa del carattere successivo del movimento nella caduta dei gravi, e cioè a John

⁴ NIPHUS 1553, v. DE BELLIS 2005, 73-74, n. IX, 6.

⁵ DE BELLIS 2005, 71, n. IX, 1. Desidero ringraziare il Dr. Pasquale Avigliano della Biblioteca Nazionale Centrale Vittorio Emanuele II di Roma, che mi ha facilitato nel controllo dell'esemplare conservato a Roma.

Dumbleton («Dulmentonis»⁶) la cui *Summa totius philosophiae naturalis* godeva di una certa diffusione, senza tuttavia aver conosciuto la fortuna della stampa.

La seconda edizione, quella di Venezia 1519⁷, quando Nifo era ancora in vita, ci permette di dare un fondamento più saldo all'ipotesi circa la natura di queste annotazioni. In questa edizione, infatti, sono presenti le note marginali riferentesi ad autori non citati nel testo, che non troviamo nella prima edizione. Il ruolo attribuito esplicitamente nel frontespizio a questa aggiunta (« additis etiam in margine pulcherrimis quotationibus quibus facilius auctoris sit intellectus »)⁸ è comunque fuorviante: questi rimandi non possono certo essere considerati tanto un'integrazione alla comprensione del testo quanto piuttosto un'indicazione di luoghi paralleli in altre opere a stampa. Non credo che ci si allontani eccessivamente dal vero se si considerano una sorta di prontuario, un *aide mémoire*, per un *magister*, che, oltre agli argomenti presenti nell'*expositio* di Nifo può avere a disposizione il rinvio offerto nel margine, relativo a materiale esclusiva-

⁶ «Dulmentonis positio. Vide Nominales vel Terministe ». Anche Dumbleton è considerato da Nifo un *sorticula* e cioè un vuoto discettante: « Sorticolae causam successionis motus gravis aut levis in vacuo asserunt ab impedimento partium eius gravis quod movetur. Imaginantur enim quod quaelibet pars gravis inclinatur descendere per lineam brevissimam, et cum solum per talem descendat pars media, ideo impedit laterales partes et ideo per tale partium impedimentum invicem simplicia successive moventur etiam resistentia medii circumscripta. Sed haec positio puerilis est ; primo, quia tunc gravius tardius descenderet, quia in corpore magno plures partes sunt invicem resistentes. Secundo, tunc decem lapides coniuncti descenderent tardius quam unus eorum, quia mutuo se impedirent. Tertio, una pars illius non moveretur contra aliam, igitur una aliam non impedit », NIPHUS 1552, 144rb.

⁷ DE BELLIS 2005, 71, n. IX, 2. Desidero ringraziare la sig.ra E. Conversazioni della Biblioteca Comunale Planettiana di Iesi, che mi ha fornito la riproduzione delle pagine del commento di Nifo relative alla discussione sul vuoto.

⁸ Ibid, 71.

mente a stampa, con la sola eccezione di Dumbleton, che comunque appartiene al primo tipo di rimandi, quello cioè più tradizionale e conosciuto e già presente nella prima edizione.

Sempre limitandomi alla sola parte del commento di Nifo che ho analizzato, e cioè la sezione dell'*expositio* della *Physica* nella quale si discute del vuoto, avevo considerato due casi, e cioè le note marginali contenenti il rinvio ad Alberto di Sassonia⁹ e a Graziadeo da Ascoli¹⁰, ai cui commenti alla *Physica* sono presenti numerosi rinvii

⁹ Per quel che riguarda Alberto di Sassonia: 138ra «an vacuum esse sit possibile» (Alberto, IV, 8 «Utrum vacuum esse sit possibile», PATAR 1999, III, 669-677. Sul commento di Alberto di Sassonia v. SARNOWSKY 1989); 141vb «an simplex grave habeat resistentiam intrinsecam» (Alberto, IV, 9: «Utrum grave simplex habeat resistentiam intrinsecam quantum ad motum eius deorsum, et consimili modo leve simplex quantum ad eius motus sursum», PATAR 1999, III, 678-684); 142vb «an in omni motu gravium et levium requiratur medium resistens» (Alberto, IV, 10: «Utrum in omni motu gravium et levium requiratur medium resistens», Ibid., III, 685-692); 144ra senza *titulum* (Alberto, IV, 12: «Utrum, si vacuum esset, aliquid possit moveri in ipso velocitate finita sive motu locali sive alterationis», Ibid., III, 702-707); 147vb «an rarefactio et condensatio sint possibile» (Alberto, IV, 13: «Utrum condensatio et rarefactio sint possibile», Ibid., III, 708-718). Solo la *quaestio* 11 («Utrum, si vacuum esset, grave moveretur in ipso» (Ibid., III, 693-701) di quelle dedicate da Alberto alla discussione sul vuoto non ha riscontri nei margini del commento di Nifo; resta il fatto che si tratta comunque di un'attestazione significativa della fortuna del commento di Alberto di Sassonia all'interno della filosofia universitaria del Rinascimento italiano.

¹⁰ GENTILI 2002, v. GRATIADEUS 1517. Nel caso dei rimandi a Gratiadeus de Esculo l'indicazione è arricchita, oltre al numero della *lectio* anche dal titolo della *quaestio* per rendere più precisa l'informazione: 139vb IV. *lectio* 9, q. 1 «an naturalis debeat determinare de vacuo» (Ibid., 37rb: «utrum de vacuo debeat determinare naturalis»); 141rb *lectio* 11, q. 1 «an si vacuum esset ibi posset esse motus naturalis» (Ibid., 38ra: «utrum supposito quod esset vacuum ibi posset esse motus naturalis»); qui il rinvio è limitato alla *lectio*; l'erroneo rimando a «*lectio* 2» si può facilmente spiegare sulla base di un equivoco di letture («1» interpretato come «2», pensando alla notazione in numeri romani); 141rb *lectio* 11, q. 2 «an animal in vacuo posset moveri» (Ibid., 38va: «utrum in vacuo, si poneretur esse, posset motus animalis», la *lectio* indicata erroneamente nel margine è 9); 144va *lectio* 11, q. 2, come la precedente; c. 145ra *lectio* 12, q. 1 «an tota causa quare requiratur temp^{us} (ed. tempore) in motu sit plenitudo medii» (Ibid., 38vb-39ra, si tratta del titolo della *quaestio* del commento di Graziadio); 147ra

senza che vi sia alcun riscontro nel testo di Nifo. Si tratta quindi con ogni probabilità dell'indicazione di passaggi dei loro commenti in cui si affronta un tema identico o simile a quello trattato da Nifo.

Un'analisi di queste note su tutto il commento permette di stilare l'elenco completo delle opere utilizzate nei margini delle edizioni a partire da quella del 1519, a corredo della discussione presentata nel testo. Trattandosi di un numero abbastanza limitato di opere fornisco qui di seguito un elenco completo delle presenze, rinviando alle carte dell'edizione in mio possesso.

AEGIDIUS ROMANUS, *Super Physicam*, 139va, 141ra, 146ra

ALBERTUS DE SAXONIA, *Quaestiones super Physicam*: 138ra, 140ra, 141vb, 142vb, 144ra, 147vb¹¹

BONAVENTURA, 139ra

Cursus Parisiensis, *Super Physicam*, 138a, 140ra, 148ra

GAETANUS DE THIENIS, *Super Physicam*, 144ra

GRATIADAEUS ESCULANUS, *Quaestiones de physico auditu*, 139vb, 141rb, 144va, 145ra, 147ra¹²

GUALTERIUS BURLAEUS, *Expositio super Physicam*, 144ra, 144rb, 144va, 148ra

GUILLELMUS OCKHAM, *De sacramento altaris*, 139ra

JOHANNES CANONICUS, *Quaestiones super Physicam* 138ra, 139ra, 140ra, 140vb, 143vb

lectio 14, q. 1 «an in corporibus proveniat raritas ex vacuitate» (Ibid., 42ra, si tratta del titolo della *quaestio* del commento di Graziadio).

¹¹ V. nota 9.

¹² V. nota 10.

JOHANNES DE IANDUNO, *Quaestiones super Physicam*, c. 138b, 139va, 140vb, 142va, 143vb, 144ra

JOHANNES DE MAGISTRIS, 138a, 148va

JOHANNES DUMBLETON, 144rb

JOHANNES DUNS SCOTUS, *Super IV libros Sententiarum*, 139a, 144ra

THOMAS AQUINAS, 139ra

Questi autori compaiono il più delle volte sotto il *titulum* di una *quaestio*; ecco l'elenco completo:

138ra: «An Vacuum esse sit possibile».

138rb: «An vacuum esse sit necessarium».

139va: «An vacuum sit acceptum propter motumet ulterius vacuum sit causa motus».

139vb: «An naturalis debeat determinare de vacuo».

140vb: «An in vacuo si esset posset esse motus».

141rb: «An si vacuum esset ibi posset esse motus» ; «An animal in vacuo posset moveri».

141vb : «An simplex grave habeat resistentiam intrinsecam».

142va: «An propositio velocitatis unius motus ad velocitatem alterius motus in proportionem medii ad medium in spissitudine et tenuitate sit attendenda».

142vb: «An in omni motu gravium et levium requiratur medium resistens».

143vb: «An successio in motu gravium et levium proveniat vel causetur ex resistentia medii».

145ra: «An tota causa quare requiratur tempore (ma tempus) in motu sit plenitudo medii».

146ra: «Quomodo verum est quod per se competit dimensionibus quod aliis dimensionibus resistant».

147ra: «An in corporibus perveniat raritas ex vacuitate».

147vb: «An rarefactio et condensatio sint possibles».

148va : «An condensatio et rarefactio sint motus possibles ab aliis speciebus motus realiter et essentialiter distincti».

Mentre solo in pochi contesti si riferiscono al contenuto del commento ; mi limito ad alcuni casi :

139ra: «Qualis positio cucullatorum».

139va: «Quae novus expositor Egidius»; «Vide et Iandunus 10 q. huius».

141ra : «De causa tractus in vacuo vide Egidium».

In uno di quest'ultimi, quelli cioè non introdotti dal *titulum* di una *quaestio*, il problema è espresso nel testo: «Quarunt hic iuniores. Primo utrum si vacuum esset, aliquod corporum simplicium moveretur in ipso»¹³. Si tratta di un contesto molto interessante del commento di Nifo, in quanto contiene una critica aperta all'uso dell'analisi linguistica e della logica nella filosofia naturale, del metodo cioè di quelli che sono definiti, non senza disprezzo, *sorticolae*, tra i quali i margini ci suggeriscono che vada annoverato anche Gaetano da Thiene¹⁴.

Le indicazioni che ho fornito in questo lavoro sono, come precisato, limitate alle pagine dell'edizione del commento alla *Physica* di

¹³ NIPHUS 1552, 144ra.

¹⁴ CAROTI 2012, 397.

Aristotele di Agostino Nifo in mio possesso relative alla discussione sul vuoto; esse sono tuttavia presenti con più o meno intensità nei margini del commento di Nifo, a partire dal libro III, e quindi a partire dalla discussione del movimento e delle nozioni ad esso legato (tempo, luogo, vuoto, infinito, velocità), che probabilmente, anche a seguito della diffusione delle *Calculationes* dovevano essere al centro dell'interesse di *magistri* e scolari, almeno per quanto riguarda le regole di determinazione del moto e dell'accelerazione). Nei margini sono registrati, in questo caso nel modo tradizionale di richiami al testo, i *Calculatores*¹⁵, William Heytesbury¹⁶ e, per la tradizione italiana riconducibile a questa tradizione di pensiero, Jacopo da Forlì¹⁷.

Per quanto riguarda invece gli autori citati, a quelli riscontrati nelle pagine dedicate alla discussione sul vuoto sopra menzionati sono da aggiungere Gregorio da Rimini¹⁸, Paolo Veneto¹⁹, Antonio Trombeta²⁰ e Giovanni Baconthorpe²¹

A prescindere dal contenuto filosofico delle tematiche segnalate nei *marginalia* di queste edizioni del commento alla *Physica* di Aristotele di Agostino Nifo, credo che queste note costituiscano una preziosa testimonianza della preparazione dei volumi a stampa destinati all'insegnamento universitario, rivelandoci un aspetto che non è esclusivamente di natura ecomica – il caratterizzare il prodot-

¹⁵ NIPHUS 1552, 192vb.

¹⁶ Ibid., 204rb, vb.

¹⁷ Ibid., 194ra.

¹⁸ Ibid., 185ra, 193ra, 257rb.

¹⁹ Ibid., 181ra, 182ra; in quest'ultimo caso si tratta di un richiamo al testo di tipo tradizionale.

²⁰ Ibid., 251 vb.

²¹ Ibid., 266vb.

to come contenente delle annotazioni che possono essere un ausilio pratico nell'apparecchio delle argomentazioni per le diverse *quaestiones* -, in quanto la preparazione di questi rimandi attesta ad un tempo le cognizioni filosofiche di chi le ha materialmente redatte - secondo me non si tratta dell'autore del commento, bensì di un allievo, o comunque uno studente - e di quelle che probabilmente erano le opere più frequentate - ormai quasi esclusivamente a stampa.

STEFANO CAROTI

DIPARTIMENTO ANTICHIstica, LINGUE, EDUCAZIONE,

FILOSOFIA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAFIA

CAROTI 2012 = STEFANO CAROTI, *De Pierre de Padoue à Augustinus Niphus: la discussion sur le vide dans quelques auteurs italiens (XIVe-XVIe siècles)*, in JOËL BIARD, SABINE ROMMEVAUX (éds.), *La nature et le vide dans la physique médiévale. Études dédiées à Edward Grant*, Turnhout, Brepols 2012 («Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales, 32»), 379-400.

CAROTI, ZAMPONI 1974 = STEFANO CAROTI, STEFANO ZAMPONI, *Lo scrittoio di Bartolomeo Fonzio umanista fiorentino*, con una nota di EMANUELE CASAMASSIMA, Milano, Edizioni il Polifilo 1974 («Documenti sulle arti del libro, X»)

DE BELLIS 2005 = ENNIO DE BELLIS, *Bibliografia di Agostino Nifo*, Firenze, Olshki 2005 (Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento. Quaderni di «Rinascimento», 40)

GENTILI 2002 = SONIA GENTILI, *Graziadio da Ascoli*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia Italiana, 2002
([http://www.treccani.it/enciclopedia/graziadio-da-ascoli_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/graziadio-da-ascoli_(Dizionario-Biografico)/))

GRATIADAEUS 1517 = GRATIADAEUS ESCULANUS, *Questiones de physico auditu...Item questiones disputate*, Venetiis, haeredes Octaviani Scoti 1517

NIPHUS 1552 = AUGUSTINUS NIPHUS PHILOSOPHUS SUESSANUS, *Expositio super octo Aristotelis Stagiritae libros de Physico Auditu*, Venetiis, Apud Iunctas 1552

NIPHUS 1553 = AUGUSTINUS NIPHUS PHILOSOPHUS SUESSANUS, *Expositio super octo Aristotelis Stagiritae libros de Physico Auditu*, Venetiis, Apud Iunctas 1553

PATAR 1999 = BENOIT PATAR, *Expositio et Quaestiones in Aristotelis «Physicam» ad Albertum de Saxonia attributae*, Louvain-Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie- Éditions Peeters, 1999 (« Philosophes Médiévaux, XXXIX »)

ROUSE-ROUSE 1982 = RICHARD H. ROUSE-MARY A. ROUSE, «*Statim invenire*». *Schools, Preachers, and New Attitudes to the Page*, in R. L. Benson, G. Constable, C. D. Lanham (eds.), *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, Oxford, Clarendon 1982, 201-225

SARNOWSKY 1989 = JURGEN SARNOWSKY, *Die Aristotelisch-Scholastische Theorie der Bewegung. Studien zum Kommentar Alberts von Sachsen zur Physik des Aristoteles*, Münster i./W., Aschendorff 1989 («Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters», N.F 32)

ABSTRACTS

Franco De Capitani , *La visione politica in Plotino*, pp. 1-28

Contrary to the common opinion of the scarce importance of politics in Plotinus' thought, in this paper the relevance of this notion is stressed. Even though Plotinus' main interest is evidently toward interiority and rational spirituality, men's actual condition, born and living in a social context, forces him to acknowledge the importance of man's social and political life. The discussion on virtues in *Enneads* I, 2 is essential in establishing the real weight of politics in Plotinus' philosophy.

Fabrizio Amerini, *Thomas Aquinas, Hylomorphism, and Identity Over Time*, pp. 29-73

Identity-Over-Time has been a favourite subject in the literature concerning Thomas Aquinas. Aquinas addresses this issue in many discussions, including especially the identity of material things and artefacts, the identity of the human soul after the corruption of body, the identity of the body of Christ in the three days from his death to his resurrection and the identity of the resurrected human body at the end of time. All these discussions have a point in common: they lead Aquinas to raise the question of Identity-Over-Time with respect to things that fully exist in act, i.e., things that possess an identity of their own and change some of their parts or properties over time while continuing to be what they are. In this article, I investigate this topic from a different angle, considering the case of the transtemporal identity of things that do not yet have an identity of their own or fully exist in act. The

case at stake is that of the identity of the human embryo through the process of human generation. It is a puzzle that Aquinas seems to have some difficulties to solving, given his account of human embryogenesis as a process that alternates generations and corruptions of the subject. At the same time, though, Aquinas does not want to renounce the idea that the subject of generation must be numerically one and the same throughout all the process. In order to solve this puzzle, Aquinas seems to suggest distinguishing the identity of the subject from the identity of its matter and/or form. At given conditions, a thing can even change its matter and form while continuing to be the same thing in number. Specifically, the numerical identity of the subject of generation is justified by the identity entailed by the metaphysical notions of potency and act.

Annalisa Cappiello – *Le Solutiones di Crisostomo Javelli al Defensorium di Pietro Pomponazzi. Edizione critica del testo latino, pp. 74-149.*

The aim of this work is to focus on the most unusual application of the Lateran bull *Apostolici regiminis* (1513), the founding document of the inquisitorial legislation which regulated the teaching activity of philosophy professors by forcing them to refute any heterodox theory (such as the unity of the intellect, the mortality of the human soul and the eternity of the world) and to teach the doctrine of faith. In 1519, the inquisitor of Bologna Giovanni de' Torfanni censored the book *Defensorium*, in which the secular Aristotelian philosopher Pietro Pomponazzi developed against his colleague Agostino Nifo a long series of arguments in favor of the mortality of the human soul without match them with their respective Christian refutations, as prescribed by the papal bull. Nevertheless, as a result of a not well documented

negotiation with the competent authorities, Pomponazzi was relieved of all obligations, provided that he submitted his book to the emendations of the Dominican theologian Crisostomo Javelli. Pomponazzi accepted the agreement and Javelli drew up a list of forty-two solutions to as many mortalistic arguments found in *Defensorium*. Javelli's list – entitled *Solutiones rationum animi mortalitatem probantium quae in Defensorio contra Niphum excellentissimi Petri Pomponatii formantur* – was then attached to *Defensorium* and in this way Pomponazzi gained permission to print and sell his book. After a short reconstruction of the key steps of this affair, the present work provides a critical edition of Javelli's *Solutiones*, based upon both the sixteenth-century editions of the text, the first one contained in *Defensorium* (1519), the other included in Pomponazzi's *Tractatus acutissimi, utilissimi, et mere peripatetici* (1525).

Stefano Caroti, *Le note marginali in alcune edizioni cinquecentesche del commento alla Physica di Agostino Nifo*, pp. 150-160

In Augustinus Niphus' commentary on Aristotle's *Physics* (Venice 1552) some marginal adnotations can be considered an *aide-mémoire* for teachers commenting Aristotle's text. In these adnotations titles of questions concerning problems raised by Aristotle's discussion on motion (*Physics* III-VIII) are recorded together with some medieval and renaissance comments. The analysis of these adnotations is limited to the pages of the discussion on *vacuum* (*Physics*, IV).

the 1990s, the number of publications on the topic has increased steadily, and the number of authors has increased from 1 to 100.

There are a number of reasons for the increase in research on the topic. One reason is the growing awareness of the importance of the topic. Another reason is the increasing availability of data and methods for studying the topic. A third reason is the increasing interest in the topic among researchers and the public.

The research on the topic has been carried out in a number of different disciplines, including psychology, sociology, and education. The research has been carried out in a number of different settings, including schools, universities, and the workplace. The research has been carried out in a number of different ways, including surveys, experiments, and case studies.

The research on the topic has led to a number of important findings. One finding is that the topic is a complex phenomenon that is influenced by a number of different factors. Another finding is that the topic is a common problem that affects a large number of people. A third finding is that the topic can be prevented and treated.

The research on the topic has also led to a number of important applications. One application is the development of prevention programs. Another application is the development of treatment programs. A third application is the development of support programs.

The research on the topic has also led to a number of important policy implications. One implication is the need for more research on the topic. Another implication is the need for more prevention and treatment programs. A third implication is the need for more support programs.

The research on the topic has also led to a number of important educational implications. One implication is the need for more education about the topic. Another implication is the need for more training for teachers and other professionals. A third implication is the need for more support for students and other people who are affected by the topic.

The research on the topic has also led to a number of important social implications. One implication is the need for more social support for people who are affected by the topic. Another implication is the need for more social awareness of the topic. A third implication is the need for more social action to prevent and treat the topic.

The research on the topic has also led to a number of important cultural implications. One implication is the need for more cultural awareness of the topic. Another implication is the need for more cultural sensitivity towards people who are affected by the topic. A third implication is the need for more cultural support for people who are affected by the topic.

The research on the topic has also led to a number of important political implications. One implication is the need for more political action to prevent and treat the topic. Another implication is the need for more political support for people who are affected by the topic. A third implication is the need for more political awareness of the topic.