



NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno V, n. 1, 2018

Roberto Pinzani - *Elements of Boethian ontology*

Annalisa Cappiello - *Tommaso de Vio Gaetano, Pietro Pomponazzi e la polemica sull'immortalità dell'anima. Status quaestionis e nuove scoperte*

Simone Fellina - *La fortuna di Giovanni Pico della Mirandola nelle Disputationes Aristotelicae di Tommaso Giannini (1556-1638)*

Stefano Caroti - *Un effetto indesiderato delle Conclusiones di Giovanni Pico della Mirandola: la disputa non voluta con Pedro Garsia*

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»)

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

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 V, N. 1, 2018

CONTENUTI

STUDI

- p. 1 Roberto Pinzani - *Elements of Boethian ontology*
- p. 32 Annalisa Cappiello - *Tommaso de Vio Gaetano, Pietro Pomponazzi e la polemica sull'immortalità dell'anima. Status quaestionis e nuove scoperte*
- p. 72 Simone Fellina - *La fortuna di Giovanni Pico della Mirandola nelle Disputationes Aristotelicae di Tommaso Giannini (1556-1638)*
- p. 91 Stefano Caroti - *Un effetto indesiderato delle Conclusiones di Giovanni Pico della Mirandola: la disputa non voluta con Pedro Garsia*
- p. 113 Abstracts

ISSN 2284-1180

Indicizzato in DOAJ - Directory of Open Access Journals

STUDI

ELEMENTS OF BOETHIAN ONTOLOGY

ROBERTO PINZANI

1. Foreword¹

In the commentaries on the *Isagoge* Boethius supplies different ontological options about what can instantiate the terms of the relation of predication. The main actor playing a role in the solution of Porphyry's problem are the similarities, entities that do not match any entry of the standard categorical system.² Other ontological options are anyway present, in the commentaries on Porphyry and in other boethian works, as the commentary on *Categories* and the *Theological Treatises*. In this article I deal with these categorial settings, perhaps more platonic in some sense of the term. One cannot say that the various ontological charts are complementary or that the same things are catalogued once only, under the same label. On the contrary, objects such as forms, essences and material components can be considered from points of view that are different and not easily comparable.

Ontology in some way constitutes a necessary preliminary to metaphysics, providing the pawns for playing different metaphysical games. This does not mean that one must play until the end of the game; he can chose to play for a while, to suspend his player positon, or do not take part in the game. To explain why for instance (every) man is white one has to know what the

¹ I am indebted to Dr. Caterina Tarlacci for his insightful suggestions and critical comments. He, of course, bears no responsibility for any errors-omissions of mine.

² On this logical-ontological side, let me mention my works: PINZANI (2007); the second chapter of *The history of the problem of universals from Boethius to John of Salisbury* (which will be published shortly).

expressions 'man' and 'white' stand for; then he *can* give a metaphysical account of the relation between man and being white. An explanation of ordinary predication does not constitute *per se* a metaphysical theory: I can say (and in fact Boethius says) that Socrates is white because whiteness is in Socrates and stop there. A semantic account of predication is in fact a necessary but not sufficient condition for having a full metaphysical system.

In Boethius it is difficult to find a direct connection between the logical analysis of predication and metaphysics. I explain myself with a negative example about what we would need and have not. What we would like to find is an in-depth metaphysical analysis of the notion of similarity, an analysis for instance that allows to explain the truth of 'every man is an animal' on the basis of the fact that in things in which the similarity of being man is instantiated, the similarity of being animal is also instantiated. Besides, we would like to know something more about the relation between similarities and individual things. However, Boethius does not take a clear position, nor move forward, apart from some observations on the different way in which a likeness can be and be understood.

We expect too much from Boethius? Yes and no. Yes for the following reason: Boethius is engaged in commenting (comments on) logical works of Aristotle in which - as we said - categorical entities are considered mostly in an abstract perspective. When in the commentaries on Porphyry Boethius must give up such abstract approach and take a stand, what he says constitutes a minimal ontology. If we wonder about the limits within which a philosopher logically minded, but interested in metaphysical issues, must keep himself, an example worthy of attention is that of Russell. In all his work, mostly oriented to the construction of a logical-mathematical system, Russell has certainly reflected on many interesting metaphysical issues, but

how could one answer the question: what is the metaphysical system of Russell? Perhaps, taking a cue from the writings on logical atomism, he could say that Russell's world consists of individuals that are objects of immediate perception and general properties, providing in this way a faithful description of Russell's ontological stance.

No, we do not ask Boethius too much, because one can be thrifty on the metaphysical plane but up to a point. It is not sufficient to provide an ontology, it is also necessary to reflect and debate on how the entities brought up relate to each other. A realist philosopher, who believes that individuals and universal properties exist, should explain how these entities are combined with each other. If he says, as William of Champeaux (to take the most famous example) does, that several individuals have a relation of inherence with a universal property and this relationship has to be understood as physical presence of the universal in the particulars, then he has to explain other not easy things. From this point of view, we feel to ask Boethius, and even Russell, to be a little less reticent.

2. Boethius' classifications

In the commentary on *Categoriae*, Boethius observes that Aristotle intended to make an inventory of meanings of expressions rather than things.³ howev-

³ BOETHIUS, *In Cat.*, 162B - 162C : «Singulum aut substantiam significat, aut quantitatem. Quod si de rebus diuisionem faceret, non dixisset "significat"; res enim significatur, non ipsa significat. Illud quoque maximo argumento est Aristotelem non de rebus sed de sermonibus res significantibus speculari, quod ait: Singulum igitur eorum quae dicta sunt, ipsum quidem secundum se in nulla affirmatione dicitur, horum autem ad se inuicem complexione affirmatio fit. Res enim si iungantur, affirmationem nullo modo perficiunt, affirmatio namque in oratione est».

er, our author does not appear to be always clear about the distinction between things and meanings, distinction which will play a key role in the 12th century commentaries. The categories are presented in the following text as an inventory of things in biunivocal correspondence with names:

Everything is a substance, or a quantity, or a quality, or referred to other, or a doing, or an undergoing, or a when, or a where, or a having, or a place; therefore there will be as many expressions signifying these things, and this is the greatest division, to which nothing else can be added; the smallest division is the one into four classes: substance, accident, universal, particular. Indeed everything is a substance, or an accident, or universal, or particular. Just as nothing can be added to the ten classes mentioned, similarly nothing can be removed from these four.⁴

So, things are particular or universal, substances or accidents. The division between universals and particulars implies that universal things exist alongside particulars. The second distinction leads us to consider a different catalogue from the one of categories: two large containers, the first one apparently coinciding with that of substances; the second one holding the nine little boxes remaining. However, things are a little more complicated than they appear to be, since, in the strict sense, the accident is defined as something that can either be or not be in the entity to which it inheres without this latter ceases to be what it (essentially) is. However, something apparently does not add up; for instance, the difference is not a substance, since its modality of predication is different from the substance, but neither is it a

⁴ *In Cat.* 169C-D: «Omnis enim res aut substantia est, aut quantitas, aut qualitas, aut ad aliquid, aut facere, aut pati, aut quando, aut ubi, aut habere, aut situs; quocirca tot erunt etiam sermones qui ista significant, et haec est maxima diuisio, cui ultra nihil possit adiungi: paruissima uero est quae fit in quattuor, in substantiam et accidens, et uniuersale et particulare. Omnis enim res aut substantia est, aut accidens, aut uniuersalis, aut particularis. Sicut ergo decem superioribus nihil addi poterat, ita ex his quattuor nihil demi».

quality, as quality has an accidental nature.⁵ From this it should follow that a distinction exists between qualities within one of the nine categories of accident and qualities outside; thus, unless ambiguities exist, the distinction substance-accident does not exhaust the domain of categorial entities:

In conclusion the difference is not only substance or quality, but what moulds the substantial quality from both, which remains in the nature of the subject, and, as it participates of the substance, is not an accident, as it is a quality, differs from substance. Therefore, it is a sort of intermediate thing between substance and quality.⁶

Coming back to categories, let us see what kind of things Aristotle and Boethius consider. The list of objects presented, with some omission, is the following:

substance	Aristarchus, Socrates, a particular tree, a particular horse, /man/, /horse/ /animal/
Quantity	Two cubits, three cubits; 'Cicero', /part of speech/, /syllable/, /speech;/ /line/, /surface/, /body/; /time/; /place/; /length/, /width/, /height/; three, seven, /number/

⁵ *In Cat.* 192B: «Sed differentia substantia non est, idcirco quod si esset substantia non in eo quod quale sit de subiecto sed in eo quod quid sit praedicaretur. Qualitas uero solum non est, esset enim accidens et in subiecto».

⁶ *In Cat.* 192B-C: «Concludendum est igitur differentiam, neque solum substantiam esse, neque solum qualitatem, sed quod ex utrisque conficitur substantialem qualitatem, quae permanet in natura subiecti, atque ideo quoniam substantia participat, accidens non est, quoniam qualitas est, a substantia relinquitur. Sed quoddam medium est inter substantiam et qualitatem».

Quality	/condition/, /affection/, /science/, /virtue/, /justice/, /chastity/, /heat/, /illness/, /health/, /that according to which something is said boxer or runner or healthy or unhealthy/ , / sensory quality/, /passion/, /sweetness/, /bitterness/, /warmth/, /cold/, /white/, /anger/, /form/, /figure/, straightness, curviness, being triangular, being square.
relatives	/double/, /bigger/, /disposition/, /affection/, /science/, /sense/, /position/, /servant/, /master (of a servant)/
where	/being in the Lyceum/
when	/yesterday/
Position	/sitting/, /lying/
having	/having shoes/, /having arms/
doing	/cutting/, /burning/, /warming/, /cooling/, /entertaining/, /saddening/
undergoing	/being cut/, /being burned/

The translation of Latin terms can vary significantly. In principle there are two possible interpretations of a Latin common noun: a distributive one and a 'definite' one. For example 'homo' can be translated into English with 'a man' or '(the) man'. Something similar happens with verbs and abstract nouns. Different languages have their own expressive means to distinguish between the two possible readings. In one of these interpretations, the common nouns exemplified on the right side of the table above stand for proper nouns of specific/generic entities. One can prefer a certain interpretation according to his own philosophical tastes and conjectures about Aristotle's intentions.

We adopt the typographical convention '/.../' to maintain neutrality as to the possible readings of the Aristotelian-Boethian text. In some (few) cases it seem to me only one interpretation is possible, so the term should not occur between slashes. In other cases - involving abstract nouns and infinitive forms of verbs - I am in doubt: is there an acceptable sense according to which we can use terms such as 'heat' or 'sitting' distributively? One might think that such terms actually indicate a set of properties; personally I am inclined to think that such expressions are not normally utilized in this way, but, to account for ontologically less expansive interpretations, I have bracketed most of the abstract nouns and verbal phrases.

I shall limit myself in what follows to some observations on entities belonging to the main categories (substances, quantities, relatives, qualities).

Substances

Substances are common currency among medieval logicians. The normal use of common substance nouns leads authors to think of something non-

linguistic possessing special properties such as ‘not allowing opposites’. However, the fact that a problem of universals does exist, and in particular of second substances, compels them to consider the common way of speaking critically when using the technical Latin language.

Boethius glosses over the text where Aristotle emphasises the role of the individuals in this way:

The same species /man/ and the genus /animal/ are considered in a unitary way only on the basis of the singular individuals.⁷

Second substances are characterized in different ways:

/man/ contains Socrates, i.e. a certain individual substance⁸

Second substances are those in whose species lies what is called substance in the main sense.⁹

The substance of individuals in its entirety is not in Socrates individual or in another singular man, but in all particular thing.¹⁰

Genera and species are not obtained by abstraction from a singular thing, but from all singular individuals by a rational mental act.¹¹

At the end of the paragraph, Boethius completes the picture by quoting the metaphysical doctrine of the three substances:

Given that there are three substances: matter, species (=form) and substance composed and united which constitutes itself from these things, Aristotle here

⁷ *In Cat.*, 182 C: «hominem quidem idem ipsam speciem, et animal, quod est genus, non nisi ex individuorum cognitione colligimus».

⁸ *In Cat.*, 183 A: «homo continet Socratem, id est aliquam individuam substantiam».

⁹ *In Cat.*, 183 B: «Secundae substantiae dicuntur in quibus speciebus illae quae principaliter substantiae dicuntur insunt». I prefer to translate ‘prima/ae substantia/ae’, ‘secunda/ae substantia/ae’ as ‘first substance/s’, ‘second substance/s’ (instead of in the traditional ‘primary-secondary substance/s’) to emphasize the order relation that structures the category of substance.

¹⁰ *In Cat.*, 183 C: «Neque enim cuncta individuorum substantia in uno Socrate est, vel quolibet uno homine, sed in omnibus singulis».

¹¹ *Ibid.*: «Genera namque et species non ex uno singulo intellecta sunt, sed ex omnibus singulis individuis, mentis ratione concepta».

does not deal with the species only, nor the matter, but he considers both composed and mixed together.¹²

It is difficult to understand how these different characterizations can go together. Boethius does not say anything in this regard. The commentary on *Categoriae*, in particular the part on substance, is a 'literal' commentary, close to the text, devoid of technical subtleties and digressions. We do not have, as for other logical works, a second commentary in which the issues are analysed in further depth, also with the aid of secondary literature (i.e. the commentaries of the schools of Athens and Alexandria).¹³ Some aspects are anyway rather interesting in view of the deeper analysis contained in other logical works. For example, issues such as predication, meaning of universal expressions, and categorial overlapping are considered.¹⁴

As a logician Boethius has different ideas on the possible interpretation of Aristotle-Porphiry's discourse; in the Theological treatises – in particular in the *Contra Eutychem* – he seems to accept a realist interpretation of second substances, which he calls subsistences, contrasting them – rather unexpectedly – with substances:

¹² *In Cat.*, 184A: «Cum autem tres substantiae sint, materia, species, et quae ex utriusque conficitur undique composita et compacta substantia, hic neque de sola specie, neque de sola materia, sed de utrisque mistis compositisque proposuit».

¹³ Boethius limits himself to quoting Archytas, Iamblichus and Themistius as adjunctive sources on the category issue in the comment preamble. (cf. *In Cat.*, 162A).

¹⁴ An element of a certain interest on this subject, but not consistent with the topic at issue, is constituted by the following reasoning: «if Aristarchus is a grammarian and Aristarchus is a man, it follows that /man/ is a grammarian». /man/, by Boethius' admission, stands for the second substance (cf. *In Cat.*, 182C-D: «Nam quoniam Aristarchus grammaticus est, homo uero est Aristarchus, est homo grammaticus: ita prius omne accidens in indiuiduum uenit, secundo uero loco etiam in species generaue substantiarum accidens illud uenire putabitur»). The predication of the accident as regards second substances is not the standard and Boethius excludes it elsewhere (see the following text quoted). What Boethius has in mind is not completely clear to me, perhaps this way of thinking leads to a generalized interpretation of universals as forms or collections.

The Latin expressions equivalent to the Greek *'ousiosin'* or *'ousiosthai'* are 'subsistence' or 'subsist'; whereas *'ypostasin'* or *'ypsistasthai'* correspond to our 'substance' or 'stand under'. What does not need accidents in order to be subsists; what provides a sort of subject matter to other accidents so that they can be capable of being stands under; it is actually under them as long as it is subject to accidents. So genera and species subsist only, indeed accidents do not affect genera and species. Besides, not only do individuals subsist, they also stand under, indeed they too do not need accidents in order to be (actually they are moulded by the differences and their own proper qualities), and lend themselves to the accidents so that these can be, as far as they are subject.¹⁵

Second substances and God satisfy the condition stated for subsisting things; it is not clear if the same holds for the accidents (particular and universal) and what having subsistence means for substantial individuals. From a certain point of view, accidents can be seen as something that does not need other accidents to be what they are, but if it were so, the concept of subsistence would apply to any kind of entity.¹⁶ As for substantial individuals, as well as for God, Boethius clearly states they have subsistence, but how must we interpret this? God – as is usually characterized – does not have accidents, neither does He need them.

¹⁵ BOETHIUS, *Contra Eutychen*, 88, 42-55: «Nam quod Graeci *ousiosin* vel *ousiosthai* dicunt, id nos subsistentiam vel subsistere appellamus; quod vero illi *ypostasin* vel *ypsistasthai*, id nos substantiam vel substare interpretamur. Subsistit enim quod ipsum accidentibus ut possit esse non indiget. Substat autem id quod aliis accidentibus subiectum quoddam, ut esse valeant, subministrat; sub illis enim stat, dum subiectum est accidentibus. Itaque genera et species subsistent tantum; neque enim accidentia generibus et speciebus contingent. Individua vero non modo subsistent vero etiam substant, nam neque ipsa indigent accidentibus ut sint; informata enim sunt iam propriis et specificis differentiis, et accidentibus ut esse possint ministrant, dum sunt scilicet subiecta».

¹⁶ The following text contrasts with this interpretation: «(the singular man) has an *ypostasis* or substance, because he functions as subject for other entities that are not subsistences, i.e. *ousioseis*.» (Rand, 90, 84-85) The consequence comes from the initial definition of subsistence notion. However, it is not the only definition (/characterization) supplied by Boethius. In a further passage we will comment soon, Boethius says that men have subsistence as they are not in any subject. The two definitions are quite different: the former says the subsistences do not need accidents, the latter that they are not accidents (that is the kind of entities that typically are not in a subject).

Any singular man, on the other hand, is full of accidents; in order to claim he can do without them, one must consider individual substance or its kernel, as something invariant at different times and under different circumstances. If individuals are effectively invariant and their names a kind of rigid designators, to say that a subsistence has substance would mean it allows accidents but does not undergo any essential modification. In the case of God, to say that He is a substance would involve to admit that He could, at least in principle, bear accidental determinations. Boethius copes by suggesting that God, presiding everything, is also, in a sense, the foundation (thus the substance) on which all things are grounded.¹⁷

Quantities

Boethius does not supply a suitable classification of quantities; he simply says that quantities have to do with numbers, precisely the rather sibylline formulation is: «*Definita quantitas est quae alicuius termino numeri coercetur*», which I would translate as «quantity in the strict sense of term is what is delimited by a numeric limit». If this sentence means that quantity is whatever is coupled with a number, quantities could be either numbers or numerable (orderable) things. These aspects apart, there are different sorts of things associable with a number: for instance, to limit ourselves to the Aristotelian examples, things in whose expression a number occurs (such as one metre, or

¹⁷ Of course, the point is in what sense one speaks of God: we can speak of God in the unitary sense or in the sense of the three persons, at least one of whom had human nature. There exists a difficulty in the terminology; as L. Obertello explains: «per quanto singolare la dizione *una essentia, traes substantiae*, è data da Agostino come versione della classica forma dogmatica *mia ousia, treis upostaseis* (*De Trinitate*, V, VIII, 10); ma egli aggiunge che il nostro modo di esprimerci ha identificato essenza e sostanza, così che non si possa dire “una essenza e tre sostanze”, ma si debba invece dire “una essenza o sostanza e tre persone”» (Cf. OBERTELLO (1979), n. 27, p. 331).

one hour), geometrical entities, bodies in a possibly non-geometrical sense, speeches.

The presence of bodies among quantities poses some additional problem of categorial interference. Two possibilities are left open by the text of *Categories*: the first one is that quantitative bodies are a kind of abstract models of substantial (concrete) bodies, more similar to geometric solids than the things which fall under the senses; the second one is that the bodies are what they seem to be, that is world objects satisfying the conditions set for quantities. The former possibility is coherent with a view of categories as non-communicant boxes; the latter – instead – sees the categories as structures differentiated by the conditions established rather than by the element ‘contained’ in them.¹⁸

If the lower elements in the category of quantity are not the things having a quantity, then the standard metre kept at the Breteuil pavilion in Sèvres is not a quantitative *Urelement*, but only a substance. We can think of the quantitative particulars as material entities abstract from their non-quantitative features:¹⁹ the metre intended as quantity is the metre of Sèvres *minus* most of its physical properties, for instance being in a specific place or being made of a

¹⁸ In this regard H.G. Apostle observes how man is not divisible as such, but as a body (APOSTOLE (1952), p. 5). Book M of *Metaphysics* is usually quoted on this subject. I must confess I have some difficulty with this text. Apparently Aristotle maintains that a thing of the substance kind, for example Socrates, can be seen as a line or a number, quite apart from every irrelevant feature. I think it could be a form of radical indifferentism, but I do not know where it could lead: the medieval theory of non-difference (the specific man is non-different from Socrates) is rather complicated and exposed to all kind of criticism. According other interpreters *Metaphysics* M2 is explainable on the basis of the Aristotelian abstraction theory (cf. e.g. MULLER (1970), 52, 2, 156-171).

¹⁹ Objects belonging to other categories of accident are conceivable in the same way. After all the abstractive process which allows to conceive a generic man is the same one which allows to conceive a material body. Just as we can say of the generic man that he is mortal but not he is born on a certain day, we can say that a material generic body has extension but not that it has drunk Martini or hemlock.

specific material. On the other hand, the material metre is in the right place in the category of substance as well as in that of quantity. The reason why it can be found in both categories is that it satisfies the conditions stated for substantial objects as well as those for quantities. This interpretation does not involve any stance on the ontological status of mathematical objects: material bodies share with numbers the feature of being countable or divisible; but this does not mean numbers and bodies are things of the same sort.

Relative things

Relatives are quite different things, also from a categorical point of view: 'servant' refers to first substances, 'double' to a quantity, 'position' to a where. But Aristotle expressly denies that first substances must be included among relative things. In interpreting the text of *Categories* one can opt in favour of two easy ways out:

a) Relatives are a sort of qualities (in the broadest sense of the term), there is not a relative which is a servant, but a particular relative property.

b) Relative things must be considered in pairs.

The former interpretative hypothesis is perhaps closer to the text, as relatives *de facto* are one of the accident categories, that is the kind of things that are in other (i.e. in a substance), but it has the defect of rendering unnatural the way Aristotle speaks – for instance – of master and servant, in contexts where what entertains a certain relationship does not actually seem to be a property.

I see two possibilities again, a little more complicated or perhaps hazardous:

c) When Aristotle speaks of substances, he is referring to something that must be taken together with certain specific relations, mainly that of predication; when instead he discusses of relatives, the relations in play are those

linking things whose nouns are in some way connected. 'Substance' should be a term referring to objects *as they belong* to a certain categorial structure: if relations change, the structure changes, in other words, we call substances the elements of the SUBSTANCE, the same things – as elements of RELATIVES – are no longer called substances but relatives. The conclusive section of the chapter on relatives however speaks against this interpretative hypothesis (cf. *infra*).

d) There could be nothing 'under' the species of relatives (e.g. /servant/), differently from what happens in the case of /man/. This last proposal can help to explain why the servant is a relative and not a substance, but it perhaps does not suffice in itself, if relative objects like /head/ can be thought as a kind of substance. (Indeed Aristotle says that it is not clear whether things such as the head are *second* substances or relatives: cf. *Cat.* 7, 8a, 20-30).

What position does Boethius endorse on the issue of relative things? In the commentary on *Categories* there is not one interpretation only; it seems to me that three different ones can be isolated which present or suggest analogies with the possible readings listed above. Let us see what it is about:

First interpretation: relative things must be considered in pairs. At the beginning of the chapter dealing with relatives Boethius notes that Aristotle always speaks of pairs of relatives:

For this reason Aristotle does not speak of a singular relative thing, but, in the plural, of more relative things, showing in this way how one does not understand a relative thing in its simplicity but in plurality.²⁰

²⁰ *In Cat.*, 217B: «Ideo non dixit Aristoteles: Ad aliquid uero tale dicitur sed, plurali numero, talia dicuntur, inquit, demonstrans relatiuorum intelligentiam non in simplicitate sed in pluralitate consistere».

Boethius may be glossing here what Aristotle says in the *Categories* about the fact that relatives refer to each other, or suggesting that relatives are not singular objects but pluralities.

Second interpretation: elements of different categories belong to the set (base) of RELATIVES. This thesis is formulated in a rather clear way in the following text:

There is no reason to doubt that Socrates as Socrates is a substance, as father or son he is a relative; so, nothing prevents the same thing from being found under different genera, depending on different attributions. Disposition, virtue and vice behave in the same way. Disposition can be placed in QUALITY, as men from it are said to be qualified; indeed we say somebody is having since they have a certain disposition. Virtue is a quality too; for men are said <virtuous> [...] double and triple should be considered according to quantity.²¹

Boethius is commenting a passage on contrariety, but unusually he goes well beyond the text. It is true that Aristotle speaks of virtue and science as a species of relatives, but he never says one can consider first substances as relatives; instead he says – as we anticipated – the exact opposite. The passage is the following:

One wonders whether some substance can be said relative, as the case seems, perhaps for some second substance. As to first substances of course it is true that these and their parts cannot be said relative; indeed a certain man is not said that certain man of something, nor a certain ox is said that certain ox of something. The same holds for the parts, a certain hand is not said a certain hand of somebody, but someone's hand; and a certain head not a head of somebody, but someone's head. Something of this kind occurs for second substances,

²¹ *In Cat.*, 220D – 221A: «nihil prohibet Socrates namque in eo quod est Socrates substantia est, in eo quod pater uel filius ad aliquid; ita ad aliud atque ad aliud ducta praedicatione eandem rem sub diuerso genere nihil poni prohibet. Habitus quoque et uirtus et uitium eodem modo est. Potest enim in qualitate poni habitus quod ex eo quales homines nuncupentur, habentes enim dicimus aliquos rei habitus retinentes. Virtus quoque qualitas est idcirco quod ex eo [boni] homines dicuntur [...] Duplum et triplum secundum quantitatem (consideramus)».

or at least for most of them. For example /man/ is not said /man/ of something, nor /ox/ /ox/ of something, nor /wood/ /wood/ of something, but property of something. Thus it is clear that this sort of things is not relative; for some second substances however one may wonder if that is the case: as /head/ is said /head/ of somebody and /hand/ /hand/ of somebody, and so on. For this reason these substances seem relative.²²

I have translated Latin expressions such as '(quidam)(quaedam)(quoddam) a_{CN}' with 'a certain...'. Due to the well known ambiguity of the *Categories* text, the descriptive expression can be understood as naming things or, metalinguistically, expressions. If we forget our convention /.../, what Aristotle says can be clarified by the following example: (the) man is not said man of something, as the single man, for instance Socrates, is not said relative to something; nor is the single head - let us call it 'head sample n.125' - said head sample 125 relative to something; however one could say - according to the text just quoted - that the head, generically understood, is a head of somebody.

Third interpretation: this position excludes categorial overlapping, for instance between substances and relatives. Boethius seems to perceive that what is said in the last text quoted contrasts with its second interpretation ('*contra ea quae superius disputata sunt*'), but he does not try to explain how the

²² *In Cat.*, 233D - 234A: «Habet autem dubitationem an ulla substantia ad aliquid dicatur, quemadmodum videtur, an hoc quidem contingit secundum quasdam secundarum substantiarum. Nam in primis quidem substantiis verum est; nam neque totae neque partes ad aliquid dicuntur; nam aliquis homo non dicitur alicuius aliquis homo, neque aliquis bos alicuius aliquis bos. Similiter autem et partes; quaedam enim manus non dicitur alicuius quaedam manus sed alicuius manus, et quoddam caput non dicitur alicuius quoddam caput sed alicuius caput. Similiter autem et in secundis substantiis, atque hoc quidem in pluribus; ut homo non dicitur alicuius homo, nec bos alicuius bos, nec lignum alicuius lignum sed alicuius possessio dicitur. Atque in huiusmodi quidem manifestum est quoniam non est ad aliquid; in aliquibus vero secundis substantiis habet aliquam dubitationem; ut caput alicuius caput dicitur et manus alicuius manus dicitur et singula huiusmodi; quare haec esse fortasse ad aliquid videbuntur».

previous thesis on the identification of substances and relative things matches Aristotle's explicit refusal to consider the substances as relatives. Rather in the commentary Boethius keeps himself as close as possible to the text of *Categories*:

We consider relative not simply what is said (relative to something), but what is (relative to something). Relatives are those things we consider in a kind of comparison and habit with others; for instance the quaternary number is said to be what it is, that is four, and something else, that is double, if we compare it with the binary number.²³

The double for Aristotle is an authentic relative, which meets the definition of relative according to which things whose being (and/or name) depends on something other are relatives. Boethius gives the example of the quaternary number, which is said to be a relative only in the less demanding sense of being put in relation with a binary number. The real question is that of the reference of a term like 'double'. In the previous part of the commentary Boethius seemed to suggest that a number like four could be the terminal element of the series to which the relative /double/ belongs; he does not go beyond the text here, and limits himself to providing some clarifications (in addition to a faithful translation).

The doubt expressed by Aristotle in *Cat.* 7, 8a, 20-30 (cf. *supra*) as to do with some species of the substance; for a possibly revised definition of relative, any substance should be definitely excluded from the category of relatives. Nothing is said about other species (such as /number/), but there is reason to believe they should be considered in the same way. Relative objects in a strict sense, i.e. those whose nature consists in being in a relationship with some-

²³ *In Cat.*, 235D: «non enim in eo quod est dici, ad aliquid consideramus sed in eo quod est esse; ea namque sunt relatiua, quae in quadam comparatione et relationis habitudine consideramus, ut quaternarius numerus, et hoc ipsum quod est esse dicitur, id est quattuor, et aliud quoddam, id est duplum, ut si ad binarium conferatur».

thing other, are similar to the double. The commentary on *Categoriae* does not contribute to the clarification of the problematic elements of the Aristotelian text; it seems to me that Boethius tries to say something new on relatives, and at the same time is afraid of going beyond what the Authority establishes expressly.

Qualities

Aristotle characterizes qualities as something according to which things are said to be qualified (*quales*); Boethius introduces the issue in the following way:

Since we wanted know what quality is, he supplies these pieces of information: quality is what according to which things are said qualified. Actually he would be not less obscure and informative saying so rather than speaking of the quality itself. Indeed if those things which have a quality are qualified, in order to know if they are qualified, one must first be acquainted with quality. More generally it does not matter that he says quality is what according to which things are said qualified, rather than quality is quality.²⁴

According to Boethius the issue raised here can be easily circumvented: white things are better known than whiteness, thus it is allowed to describe (not define) whiteness by utilizing the notion of white thing. What is more interesting for us is that a quality is said such because several bodies have it. Even if the discussion is on two different levels, the linguistic one, in which adjectives and abstract terms are distinct, and the ontological one, it is rather evident that the latter is the main one.

²⁴ In Cat., 239D – 240A: «Volentibus enim nobis quid sit qualitas scire, illa respondet qualitas est secundum quam quales quidam dicuntur. Nihil enim minus erit obscurius atque ignorabilius quod ait: secundum quam quales dicuntur, quam si de ipsa sola qualitate dixisset. Nam si illi sunt quales, qui qualitatem habent, ut sciantur quales, prius qualitas cognoscenda est. Amplius quoque nihil differt dixisse eam qualitatem secundum quam quales quidem dicuntur, tanquam si diceret eam esse qualitatem quae qualitas sit».

Another difficulty emerges with the geometrical qualities such as figures and shapes. Here is the passage:

The fourth genus of quality is the form and figure of something; [...] the figure for instance is the triangle or square, the form of the figure is a certain quality [...] In a similar way we also say that men are shaped (form-having =*formosos*). The figure like being more beautiful or ordinary or something else, is called quality or form. Nobody doubts these are qualities. Like a thing is said to be figure-having (= *figuratus*) due to a figure, it is said form-having due to the form. More generally, the triangle too is said to be such due to the triangularity and the square due to the squareness. [...] The triangle and the surfaces are set among the continuous quantities, the surface itself is a quantity, the surface arrangement is a quality.²⁵

So, the triangle and the square have a certain form, or, as Boethius says, their figure is moulded in a certain way. In this case the explanation is not entirely intuitive; if we remember the canonical example of a qualified thing (what is said white due to its whiteness) we should say that the triangle is such since it has the triangularity form. This way of putting things opens a passage to a world inhabited by an infinity of strange creatures: together with the familiar humanity and whiteness, for many objects belonging to the category of substance, quantity and relation there would be a split between the thing indicated by the substantive and the one possibly indicated by the abstract noun, for example, in the case of relatives: /double/-/duplicity/, /great/-/greatness/, /servant/-/servitude/. Abstract objects such as geometrical figures would not be counted twice, as, for instance, elements of

²⁵ *In Cat.*, 250D - 251A: «QUARTUM VERO GENUS QUALITATIS EST FORMA ET CIRCA ALIQUID CONSTANS FIGURA; [...] Est autem figura, ut triangulum uel quadratum, forma autem ipsius figurae quaedam qualitas est, [...] unde etiam formosos homines dicimus. Figura enim quaedam uel pulchrior, uel mediocris, uel alio quodammodo constituta, qualitas formaque nominatur. Has autem esse qualitates nullus dubitat. Siquidem et a figura dicitur figuratus, et a forma formosus. Amplius quoque triangulum etiam a triangulatione denominatum est, et quadratum a quadratura. [...] in continuae quantitatis speciebus et triangulum et superficies enumerata est, ipsa quidem superficies quantitas est, ipsius uero superficiei compositio qualitas».

QUANTITY and QUALITY, but split into categorially different entities. Of course Boethius' text can be interpreted differently: one can expect that a lover of desolate landscapes tries to hide these texts or force their reading, conversely a lover of ontological jungles, or a sceptical on ontological commitments deriving from the use of language, can try – perhaps with more probabilities of success - to maintain a literal interpretation.

Having shown the 'standard' categorial entities, we will now consider the trans (extra)-categorial notions of form, matter, and essence, that seem to acquire greater importance as one approaches the field of mathematics and theology.

Forms

The distinction between forms and qualities is particularly interesting and, in my opinion, constitutes one point of tension of the Aristotelian-Boethian ordering. The use of the term 'form' in the context of the commentary on *Categories* is limited and apparently incidental; speaking of quantitative forms Boethius limits himself to saying, rather cryptically, that only ordinary qualities are considered in the *Categories*; true science and 'higher philosophy' deal with other kinds of qualities. Apart from the passage just commented concerning geometrical figures, in the commentary on *Categories* the term 'form' is contrasted with 'matter' when Boethius discusses the composition of first substances. The same use is found in the first commentary on *Isagoge*:

A rather difficult passage follows, actually, more because of Victorinus' translation than for what Porphyry says. (Porphyry) says that any corporeal thing consists of matter and form. In fact if we consider a statue, it appears to be made up of bronze and the figure the maker impressed in it; the matter of which it is made is bronze, the figure, i.e. the form, is that from which it is moulded. If I moulded a man from bronze, the form would be that of man, the

matter bronze. The same applies to genus. In fact genus is considered as matter, difference as form. As everything consists in matter and form, every species is composed of genus and difference. In fact, the genus of man is like the bronze of the statue, the difference of man is like the form through which the bronze is moulded.²⁶

The Aristotelian example of the statue becomes a common place of medieval literature. A collateral use of the term 'form' can be found towards the end of the passage quoted, where Boethius speaks of composition (of the meaning) of the definition elements: the genus is considered as the matter to which the differential forms are joined.

The term 'form' is not frequent in the second commentary too, and it seems to play different roles. I have made the following inventory:

a. sometimes 'form' seems to have the meaning of 'kind'.²⁷ This suggests something more, i.e. a doctrinal conscious choice, but some caution should be exercised.

b. Form as property: an example is an important passage where Boethius speaks of the presence of particular properties in particular things: «this

²⁶ BOETHIUS, *In Isagogen*, I, 94, 11-24: «Sequitur locus perdifficilis sed transferentis obscuritate Victorini magis quam Porphyrii proponentis, qui huiusmodi est. Dicit omnem rem quaecumque est corporea, ex materia et forma constare. Namque si statuum dicas, constat statua ex aere uerbi gratia et figura illa quam ei suus fctor imposuit, et est materia ex quo facta est aeris, figura uero, id est forma, qua aes ipsum formatum est. Nam si hominem formabis ex aere, erit hominis forma, aes uero materia. Eodem modo etiam genus. Namque genus in modo materiae accipitur, differentia uero in modo formae. Etenim quemadmodum quaecumque illa res ex materia et forma consistit, sic etiam omnis species ex genere et differentia. Namque genus ita est hominis, ut est statuae aes, differentia uero sic est hominis, ut est forma illa ex qua aes effictum est».

²⁷ *In Isag.*, II, 160, 23 - 161, 4: «Duae quippe incorporeorum formae sunt (I would translate: there are two kinds or species of incorporeal things) ut alia praeter corpora esse possint et separata a corporibus in sua incorporalitate perdurent (ut deus, mens, anima); alia uero cum sint incorporea, tamen praeter corpora esse non possint (ut linea uel superficies uel numerus uel singulae qualitates).» It seems to me the same generic use is found in the text: «Animal igitur de pluribus praedicatur, homo uero, equus atque bos talia sunt, ut a se discrepent, nec qualibet mediocri re sed tota specie, id est tota forma suae substantiae» (*Ibidem*, 181, 21-24).

white in this snow [...] cannot be predicated of any other white which is in this snow, as it is reduced to the singularity and forced to an individual form from the participation to an individual thing». ²⁸

c. An interesting, but I would say, unique use in the logical commentaries is that of 'incorporeal nature', if I interpret correctly the passage: «(the soul) separates, according to its ordinary capabilities, the incorporeal nature from the bodies, and lonely and pure – as it is form in itself – considers it». ²⁹

d. The form is also a composition principle (e.g. rationality for man) as opposed to the material principle (the stones for the house), and to the causal one (the father for the son). ³⁰

e. A use of 'form', perhaps connected with (b), is introduced in commenting a text by Porphyry: «species is also said of the aspect of a thing, in the sense in which it is said: “an aspect worthy of regality”».

f. Boethius uses the term 'form' to speak of a second meaning of 'species' not considered by Porphyry: «(besides the aspect-form of a thing) there is the other species of substantial form which is called humanity, which is not

²⁸ *In Isag.*, II, 184, 7-11: «Sed hoc album quod in hac niue [...] non potest de quolibet alio albo praedicari quod in hac niue est, quia ad singularitatem deductum est atque ad indiuiduam formam constrictum est indiuidui participatione».

²⁹ *In Isag.*, II, 165, 13-14: «Aufert, ut solet, a corporibus incorporeorum naturam et solam puramque ut in se ipsa forma est contuetur». The notion of nature is clarified in the *Theological Treatises*, in particular in the *Contra Eutichen* Boethius distinguishes three meanings of the term: in one sense 'nature' is said of corporeal things, in another of substances (corporeal and incorporeal), in the last of all things that are, as they can be understood by the intellect.

³⁰ Also in the second comment Boethius compares the composition of the matter and form in the statue with the composition of the genus and difference in the definition, and calls the latter 'form and quasi-quality': «Ita etiam in specie, quod est homo, materia quidem eius genus est, quod est animal, cui superueniens qualitas rationalis animal rationale, id est speciem fecit. Igitur speciei materia quaedam est genus, forma uero et quasi qualitas differentia (*In Isag.*, II, 268, 18-22)».

subordinated to the animal, but shows the substance as the quality does».³¹ The passage is not easy to understand. Prima facie one would say that Boethius introduces here a kind of things which are difficult to arrange in the Aristotelian classification: 'humanity' is an abstract term derived from a common noun of substance. The same noun of substance, 'man', is utilized to signify the species, whatever it may be. Boethius is saying that the form humanity is not the species, more precisely is not what is subordinated to genus: «it is different from that kind of form which determines the division of the genus into parts». It is not completely clear to me if 'species of substantial form' (with an epexegetic use of the genitive) equals to 'substantial form'; nor the exactly meaning of the statement that the form-species serves to determine the division of the genus into parts. The species in some sense is a 'part' of the genus, but is not what determines the division of the genus. Later in the same text things become more complicated: the same humanity is considered as both a species determining the substantial quality, and that which 'deduces itself in the participation of the animal and... forms the species of the genus'.

I have the impression that the use of the term 'form' – as well as that of other technical terms by Boethius – is not completely coherent. In commenting Porphyry's text, our author may have been tempted by the idea of considering the species as forms, the substantial qualities expressed by abstract nominal forms. This route can lead to a certain (realist) solution of the problem of universals.

³¹ *In Isag.*, II, 200, 7-16: «Alia est enim species substantialis formae quae humanitas nuncupatur, eaque non est quasi supposita animali, sed tamquam ipsa qualitas substantiam monstrans [...] substantialem determinat qualitatem».

3. Form, being, what is, in the *Theological Treatises*

In Chapter II of *De Trinitate*, Boethius speaks of forms considered by the different types of speculative philosophy: the science of nature deals with forms immersed in matter and in movement, mathematics deals with motionless forms making abstraction from the matter in which they are located, theology considers forms immobile and separated from matter. The text which we refer to ends as follows: «in naturalibus igitur rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, in divinis intellectualiter versari oportebit neque diduci ad imaginationes, sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est».³² Modern interpreters, including Rand and Obertello, link the ‘neque’ to the last sentence, which speaks about theological forms; it follows that all forms, apart from those of theology, are to be considered as images or pseudo-forms. The interpretation is confirmed by Boethius’ remarks on the fact that forms immersed in matter are not worthy of being called forms, but it does not seem to be so certain (see *infra* my comments on the text just quoted).

The famous formula ‘omne esse ex forma est’ follows, which I would translate ‘everything that is depends on form’. Boethius explains it as follows: indeed one says a statue is a reproduction of an animal not because of the bronze, which constitutes its matter, but the form which was impressed in the bronze; the bronze itself is not called ‘bronze’ for its matter, but for its configuration (*figura*).³³ One can obtain some clues to what forms are supposed to be from the following text:

³² BOETHIUS, *De Trinitate*, 8, 16-20.

³³ *Ibidem*, 10, 20-26: «Statua enim non secundum aes quod est materia, sed secundum formam qua in eo insignita est effigies animalis dicitur, ipsumque aes non secundum terram quod est eius materiam, sed dicitur secundum aeris figuram».

.. The other forms (different from the divine form or from those considered by theology) are subject to accidents, like humanity, which does not accept accidents as such, but as matter is subject to it; and indeed, while the matter subject to humanity receives accidents, it seems humanity itself receives them. Actually form without matter cannot be a subject, nor inhere in matter, otherwise, it would not be a form but an image. These forms which are in the matter and make (*efficiunt*) the body, come from those which are without matter. We shall be committing an abuse in calling forms the others in the bodies, as long as they are images.³⁴

The final clause: 'dum imagines sint' matches the one just quoted ('sed potius ipsam inspicere formam quae vere forma neque imago est'). My impression is that Boethius is saying that the materialized forms can be like the theological ones, without the matter in which they are currently immersed. If this indeed is the case, one would wonder if (the image of) humanity *in re* is something different from the archetypal form of humanity. It is an important point which can be traced in subsequent philosophical literature, for instance in Scotus Eriugena's *De Divisione Naturae*.

All forms, theological, mathematical and natural, have a predicative nature, thus they do not behave like subjects of predication. 'Matter' is said in different senses: either as a material of construction (bronze), or as specific/general subject of predication (/animal/ is like the matter from which /man/ is built). If common nouns of substance refer to a substantial matter, the derived abstracts should refer to something different, except for homonymy³⁵. On the ontological level we should find an object for 'humanity' different from that

³⁴ *Ibidem*, 10, 44-12, 54: «..ceterae formae subiectae accidentibus sunt ut humanitas, non ita accidentia suscipit eo quod ipsa est, sed eo quod materia ei subiecta est; dum enim materia subiecta humanitati suscipit quodlibet accidens, ipsa hoc suscipere videtur humanitas. Forma vero quae est sine materia non poterit esse subiectum nec vero inesse materiae, neque enim esset forma sed imago. Ex his enim formis quae praeter materiam sunt, istae formae venerunt quae sunt in materia et corpus efficiunt. Nam ceteras quae in corporibus sunt abutimur formas vocantes, dum imagines sint».

³⁵ 'Homo' in Latin could be understood in *suppositio simplex* as denoting the same as 'humanitas' does.

for 'man'. One can economize by interpreting forms like humanity as what properly corresponds to genera and species; in fact, Boethius suggested such possibility in the commentaries on Porphyry (e.g., *In Isag.* II, 200, cit.). In the present context the forms are not a subject of predication, if not in a secondary or relative sense, as building material.

In the *Quomodo substantiae*³⁶ we find the famous distinction between *esse* and *id quod est*: Boethius establishes the following axioms which should set the relationships between these ontological categories:

1. being and what is are different; being itself is not yet, but what is, having received the form of being, is and subsists.
2. What is can participate in something, but being cannot. There is participation when something is already, but something is when it participates in being.
3. what is can have something else beyond what it is; the very being cannot have anything beyond itself.

The text, by admission of the author, is rather obscure and lends itself to various interpretations. The being Boethius speaks about seems to have a predicative nature, and look like the meaning of a predicate such as 'is an x' (where x stands for a common noun); in this sense one understands how being cannot be a subject of predication.³⁷

³⁶ BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, 38 e ss.

³⁷ One must read the axiom together with the following one about the distinction between to be something and to be *in eo quod est*. The being of the second axiom is interpreted by Gilbert Porretanus as being *in eo quod*. On the other hand the same author considers different possible interpretations, perhaps all the ones possible; I would be inclined to consider the being of the second axiom as (the meaning of) *any* predicate. It seems instead clearer that Boethius' being cannot be identified *tout court* with God (OBERTELLO 1979, 18-19).

The term linked with 'being', 'what is', symmetrically appears as a subject of predication, that is as that which a term playing the role of subject in some way refers to. If we are here in the presence of a new categorization depends on how we interpret the text: for instance 'what is' could stand for the meaning of a grammatical subject, that is for the concrete individuals, natural kinds, abstracts, non-existent things, properties. A narrow interpretation is of course possible, according to which 'being' refers to Aristotle's traditional differential qualities, and 'what is' to substances. The road Boethius opens leads in different directions, some of which will be explored by medieval commentators. For our purposes it is sufficient to indicate the lexical/ontological inventory which later philosophers will exploit.

4. Essences

The concept of essence plays a secondary role in the logical writings. In the commentary on *Categories* the term is used seldom, for instance in speaking of the fact that relative things, being given at the same time, in a certain sense, have a unique essence. In the commentaries on Porphyry I have not found much more than the following occurrences:

One wonders if genera and species are truly subsistent things, and if in some way the essences and constant things are grasped by the intellect.³⁸

Differences, which divide the genus and give form to the species, since they complete the essence of the species, do not admit an increase or decrease.³⁹

³⁸ *In Isag.*, I, 25, 11-13: «Ita ergo nunc de generibus, speciebus et ceteris quaerunt, utrum haec vere subsistentia et quodammodo essentia constantiaque intellegatur».

³⁹ *In Isag.*, II, 253, 2-4: «Differentiae quoque quae dividunt genus et informant speciem, quoniam speciei essentiam complet, nec intentionem recipiunt nec remissionem».

In the first text Boethius speaks of *essentia* (= existent things?) object of intellectual abstraction. The second text focuses on what corresponds in reality to the definition. The species as essence would be constituted by the genus and difference. The rare and uncertain use of 'essence' leads to think that Boethius does not attribute this notion a precise role in the discussion of the Porphyrian problem.

In the *Contra Eutychen* Boethius fills in a correspondence table between Greek and Latin expressions:

Greece... has expressions corresponding to our 'essence', 'subsistence', 'substance', 'person': '*ousia*' corresponds to 'essence', '*ousiosis*' to 'subsistence', '*ypostasin*' to 'substance', '*prosopon*' to 'person' [...] thus, man has an essence, i.e. an *ousia*, a subsistence, i.e. an *ousiosis*, a substance, *upostasis*, and a person, a *prosopon*. He has an *ousia* or essence because he is, an *ousiosis* or subsistence since he is not in any subject, an *upostasis* and substance as submitted to other things which are not subsistence, that is *ousioseis*. He is also a *prosopon* and a person because he is a rational individual.⁴⁰

Boethius does not limit himself to translating technical terms from philosophical Greek, but – what is more interesting for us – provides some examples of things classifiable under these concepts. 'Having an essence' can be said with different meanings; what Boethius says leads to distinguish between things that are: essences and substances. One may doubt whether the same things is called in two different ways, according to certain features, i.e. the fact of existing or presenting themselves as subjects of predication.

In the *De Institutione Arithmetica* Boethius (Nicomachus) lists things 'that are':

⁴⁰ BOETHIUS, *Contra Eutychen et Nestorium*, 88, 58 – 90, 87: «...Grecia... *essentiam*, *subsistentiam*, *substantiam*, *personam*, totidem nominibus reddit, *essentiam* quidem *ousian*, *subsistentiam* vero *ousiosin*, *substantiam* *upostasin*, *personam* *prosopon* appellans [...] Est igitur et hominis quidem *essentia*, id est *ousia*, et *subsistentia*, id est *ousiosis*, et *upostasis*, id est *substantia*, et *prosopon*, id est *persona*; *ousia* quidem atque *essentia* quoniam est, *ousiosis* vero atque *subsistentia* quoniam in nullo subiecto est, *upostasis* vero atque *substantia*, quoniam subest ceteris quae *subsistentiae* non sunt, id est *ousioseis*. Est *prosopon* atque *persona*, quoniam est rationabile individuum».

We call beings those things that do not increase nor decrease, nor change their aspect, but maintain themselves grounded on their liveliness by support of their proper nature. These things are qualities, quantities, forms, magnitudes, smallness, equalities, habits, activities, dispositions, places, times, and all what is found in bodies. Such things are incorporeal by nature and, due to the immutable reasons of substance, they become mutable in adhering to bodies, [...] science supplies the knowledge of these things that are, in particular any one of those called 'essences'. There are two kinds of essences, the continuous ones - whose parts are connected and not delimited, such as /tree/, /stone/ and all bodies of the world, which are properly named magnitudes - and the ones disjointed and delimited in their parts, [...] such as /flock/, /people/, /crowd/, /heap/ and anything whose parts are delimited and discrete. The latter are called multitudes.⁴¹

The plane of Aristotelian ontology is in some way overturned: the main actors here are not substances, but forms, and some of the things that are traditionally named 'accidents'. Substances are relegated to the background, by some law of nature they can only receive formal determinations which downgrade them to changeable accidents. Nicomachus' list poses a similar problem to that of Aristotelian bodies. Apparently substances, removed from the list of beings, re-enter, so to speak, through the window, as essences; indeed continuous essences with connected parts (trees, stones and 'all the bodies of the world') seem to be very close to Aristotelian second substances.

⁴¹ BOETHIUS, *De Institutione Arithmetica*, 8, 1-23: «Esse illa dicimus quae nec intentione crescunt nec retractione minuuntur, nec variationibus permutantur, sed in propria semper vi suae se naturae subsidiis nixa custodiant. Haec autem sunt qualitates, quantitates, formae, magnitudines, parvitates, aequalitates, habitudines, actus, dispositiones, loca, tempora et quicquid adunatum quodammodo corporibus invenitur, quae ipsa quidem natura incorporea sunt et immutabili substantiae ratione vigentia, participatione vero corporis permutantur [...] Horum igitur, id est quae sunt, proprie quaeque suo nomine essentiae nominantur, scientiam sapientia profitetur. Essentiae autem geminae partes sunt, una continua et suis partibus iuncta nec ullis finibus distributa, ut est arbor, lapis et omnia mundi huius corpora, quae proprie magnitudines appellantur, alia vero disiuncta a se et determinata partibus [...] ut grex, populus, chorus, acervus et quicquid quorum partes propriis extremitatibus terminantur et ab alterius fine discretas sunt. His proprium nomen est multitudo».

Continuous essences, as abstract particulars, can constitute the terminal elements of a separate category or intermediate species in the category of substance, between first substances and their proximal species. When we make an abstraction from individuals to obtain abstract quantitative particulars, a deviation occurs from the line of ordinary abstraction, which allows us, for example, to obtain /man/ from Socrates *preserving* some of his individual features, such as being concrete. A constant ambiguity on the abstract nature of the universals is present in all the literature on Porphyry; the abstraction is driven from what we intend to obtain, in the case of quantities, a geometrical body, in the case of substances, something like a natural kind.

ROBERTO PINZANI

DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE UMANISTICHE, SOCIALI E DELLE IMPRESE
CULTURALI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

BIBLIOGRAPHY

APOSTOLE (1952) = HIPPOCRATES G. APOSTOLE, *Aristotle's philosophy of mathematics*, Chicago, The University of Chicago Press 1952

BOETHIUS, *In Cat.* = *In Categorias Aristotelis*, in JACQUES-PAUL MIGNE, *Patrologia Latina*, LXIV, Paris 1817, 159-294

BOETHIUS, *Contra Eutychen*, in Rand (1973), 72-129

BOETHIUS, *De Trinitate*, in Rand (1973), 2-31

BOETHIUS, *Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint cum non sint substantialia bona*, in Rand (1973), 38-51

BOETHIUS, *In Isagogen* = *In Isagogen Porphyrii Commenta*, ed. SAMUEL BRANDT, Vienna-Lipsia, Tempsky - Freytag 1906

BOETHIUS, *De Institutione Arithmetica* = *De Institutione Arithmetica*, in Anicii Manlii Torquati Severini Boetii, *De Institutione Arithmetica libri duo, De Institutione Musica Libri cinque*, ed. GOTTFRIED FRIEDLEIN, Lipsia, Teubner, 1867. Versione elettronica al seguente indirizzo web: <http://digital.library.cornell.edu/m/math/index.php>

MULLER (1970) = JOZEF MULLER, «Aristotle on Geometrical Objects», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, 2 (1970), 156-171

OBERTELLO (1979) = LUCA OBERTELLO (ed.), Boethius, *La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici*, Milano, Rusconi, 1979

PINZANI 2007= ROBERTO PINZANI, «I commenti di Boezio a Isagoge 1, 9-13», *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* XIX (2008), 53-87

RAND (1973) = *Boethius. Tractates, De Consolatione Philosophiae*, edd. HUGH .F. STEWART - EDWARD K. RAND - S. JIM TESTER, Cambridge - London, Harvard University Press - William Heinemann LTD, 1973

**TOMMASO DE VIO GAETANO, PIETRO
POMPONAZZI E LA POLEMICA SULL'IMMORTALITÀ
DELL'ANIMA.
STATUS QUAESTIONIS E NUOVE SCOPERTE**

ANNALISA CAPPIELLO

I. Cronistoria di una 'amicizia': introduzione

Non è facile ricostruire con esattezza quali furono i rapporti tra l'aristotelico laico Pietro Pomponazzi e il teologo domenicano Tommaso de Vio. I due dovevano essersi conosciuti a Padova sul finire del Quattrocento. In quel prestigioso centro universitario Pomponazzi aveva intrapreso i suoi studi nel 1484, si era addottorato *in artibus* (1487) e in medicina (1496) e, a partire dal 1488, aveva insegnato filosofia naturale per circa sette anni di fila, dapprima come docente straordinario, poi come ordinario *secundo loco* (1492) e *primo loco* (1495); nel 1496 avrebbe quindi lasciato l'ateneo patavino per trasferirsi alla corte di Alberto Pio da Carpi e farvi ritorno soltanto nel 1499, dopo la morte del maestro Nicoletto Vernia¹. Il Gaetano approdò invece a Padova nel 1491, inviatovi dall'Ordine per completare il suo percorso di formazione presso lo *Studium generale* di S. Agostino; ivi egli conseguì il baccellierato in teologia (1493), cui fecero seguito l'incorporazione all'Università e l'assunzione della carica di professore ordinario di metafisica *in via Thomae* per il biennio 1494-95². Se è verosimile che un primo incontro abbia avuto luogo in quei pochi anni di colleganza a Padova, l'ipotesi di un diretto

¹ Per la biografia di Pomponazzi, cfr. PERRONE COMPAGNI 2015.

² Cfr. CONGAR 1934-35, 3-49; STÖVE 1991.

scambio intellettuale tra i due autori sembrerebbe trovare conferma in un passo del commento pomponazziano al *De sensu et sensato* (anno scolastico 1524-25) riportato da Bruno Nardi: in quella sede, infatti, il filosofo mantovano raccontava ai suoi studenti che, durante una visita a Bologna, de Vio gli avrebbe confidato di non aver voluto scrivere un proprio commento a quel testo aristotelico, non avendone compreso a fondo l'ultima parte³. Tenendo conto del fatto che Pomponazzi fu assunto dall'Università di Bologna nel 1512 e che – sulla base di quanto si evince dalla biografia del domenicano Francesco Silvestri da Ferrara – almeno un passaggio di de Vio in quella città sarebbe attestato nel 1518⁴, si può ipotizzare che anche il colloquio cui accenna il mantovano vada collocato proprio in quel torno di tempo in cui de Vio era legato pontificio in Germania (1518-19). Il che confermerebbe la supposizione di Richard Lemay, secondo il quale Pomponazzi sarebbe stato informato dal Gaetano stesso della missione ad Augusta e della disputa confessionale con Lutero⁵.

È tuttavia entro l'ambito della psicologia aristotelica, e del dibattito del quale Pomponazzi fu protagonista a partire dalla pubblicazione del *Tractatus de immortalitate animae* (1516), che il nome del filosofo mantovano risulta essere legato a doppio filo a quello del teologo de Vio. Stando alla cronologia degli avvenimenti, nel suo commento al *De anima* del 1510 il Gaetano aveva anticipato di qualche anno la conclusione esegetica del *Tractatus*, e cioè che su base rigorosamente peripatetica si deve inferire che l'anima umana non è separabile dalla materia ed è dunque mortale⁶. La stretta consecutività tra le due opere, certo, non è un dato di per sé sufficiente ad ammettere un rapporto di filiazione diretta dell'una dall'altra. Anzitutto perché il *Tractatus* era il frutto di una meditazione lunghissima, quasi ventennale, e questo a dispetto del fatto che Pomponazzi stesso ne sottolineasse il carattere estemporaneo di scritto d'occasione⁷. In secondo luogo perché erano

³ NARDI 1965, 195.

⁴ Durante quella visita a Bologna, il Gaetano avrebbe esortato il confratello Francesco Silvestri da Ferrara a pubblicare il commento alla *Summa contra Gentiles* che quest'ultimo aveva completato nel 1517; la notizia è riportata nella prefazione al XIII vol. dell'edizione leonina dell'opera, THOMAS DE AQUINO 1918, XLI.

⁵ LEMAY 1957, XLVIII.

⁶ CAIETANUS 1938, n. 33, 31.

⁷ Si veda quanto scrive PERRONE COMPAGNI (1999, V) a proposito dell'*incipit* del *Tractatus*.

evidentemente molto diverse le modalità di approccio dei due autori al dettato aristotelico: il Gaetano vi si accostava con spirito ermeneutico, ne rilevava l'orientamento mortalista, ma si affrettava a precisare che la posizione «di questo Greco» (*istius Graeci*) era da considerarsi falsa e dunque filosoficamente insostenibile, in quanto confliggeva con la verità della fede⁸; Pomponazzi, viceversa, focalizzando l'incompatibilità tra la posizione dello Stagirita e quella cristiano-tomista, giungeva a concludere che era piuttosto quest'ultima a risultare insostenibile sul piano naturale, in quanto postulava una serie di «farneticazioni in palese contrasto con i principi della filosofia» (*deliramenta et principiis philosophiae repugnantia*)⁹ – prima tra tutte, l'idea che si potesse accordare all'anima umana un duplice statuto operativo (l'uno in congiunzione col corpo, l'altro in separazione dalla materia), e dunque un duplice statuto ontologico (forma del corpo, ma anche sostanza di per sé sussistente), senza il benché minimo riscontro razionale o empirico¹⁰.

Cionondimeno, de Vio e Pomponazzi sarebbero sembrati partigiani di un fronte comune agli occhi di molti contemporanei che si pronunciarono sulla questione dopo l'uscita del *Tractatus*. Il teologo domenicano Crisostomo Javelli, ad esempio, già artefice dello scioglimento del veto censorio che le autorità ecclesiastiche bolognesi avevano opposto al *Defensorium* pomponazziano (1519)¹¹, nel suo *Tractatus de animae humanae indeficientia* (1536) identificava la fazione degli interpreti mortalisti di Aristotele in una climax di quattro nomi: Hervé di Nédellec, Duns Scoto, Tommaso de Vio e Pietro Pomponazzi. L'ordine di menzione, in effetti, non era semplicemente cronologico, ma teneva anche conto, per così dire, del progressivo esacerbarsi delle posizioni: se Hervé e Scoto, «con un atteggiamento più moderato» (*modestius*), avevano concluso che «Aristotele non aveva tenuta per certa l'immortalità dell'anima, ma piuttosto il contrario o che fu sempre nel dubbio» (*non [...] Aristotelem pro certo tenuisse animae deficientiam, sed potius vel oppositum, vel dubium semper fuisse*), il Gaetano si era invece schierato

⁸ CAIETANUS 1965, n. 102, 65.

⁹ Per quanto riguarda il testo in italiano, si fa riferimento alla traduzione di V. Perrone Compagni: POMPONAZZI 1999 (qui: cap. IX, 50). L'edizione latina consultata è invece quella a cura di F. P. Raimondi e J. M. Garcia Valverde, POMPONAZZI 2013 (qui: 996).

¹⁰ POMPONAZZI 1999, cap. IX, 50 (POMPONAZZI 2013, 998).

¹¹ Per un approfondimento, anche bibliografico, sull'intera vicenda, cfr. CAPPIELLO 2015, 151-180; CAPPIELLO 2016, 74-149.

«nettamente» (*diffinite*) a favore di un'interpretazione negazionista; tuttavia, ad avviso di Javelli, quest'ultimo aveva comunque proceduto «con prudenza» (*prudenter*) nelle sue argomentazioni, poiché si era attenuto ai testi dello Stagirita, mentre Pomponazzi, «con un fare più insolente e più odioso» (*magis importune et onerosius*), aveva colto ogni pretesto per ergersi contro la tesi cristiana¹². Qualche anno più tardi, in un ciclo di undici lezioni integrative al suo corso sul *De anima* del 1541-42, il maestro averroista Ludovico Boccadiferro, ex studente del mantovano e suo successore alla cattedra bolognese di filosofia naturale a partire dal 1527, riconosceva in de Vio e Pomponazzi gli esponenti di spicco dell'alessandrismo contemporaneo¹³. In questo caso, la più grave nota di demerito era addebitata all'opinione del Gaetano, ritenuta da Boccadiferro «estremamente arrogante» (*maxime arrogans*), «in quanto» sottintendeva che «Aristotele» era stato «un incompetente e che aveva ignorato i principi della filosofia, cosa impossibile a credersi di cotanto filosofo» (*quia Aristotelem inscium et quod ignoraverit principia philosophiae, quod de tanto philosopho non est credendum*)¹⁴.

Non è dato di sapere quanto i rapporti interpersonali tra de Vio e Pomponazzi abbiano pesato – in termini di confronti speculativi e influenze reciproche, ma anche di appoggi ideologico-politici (del primo nei riguardi del secondo) – sulle loro rispettive scelte filosofiche, epistemologiche ed editoriali. È convinzione diffusa tra gli studiosi che il commento gaetaniano risentisse, se non specificamente dei contatti con Pomponazzi, quantomeno delle vive discussioni aristoteliche che si tenevano a Padova¹⁵, e non è da escludere che de Vio abbia iniziato fin dai tempi della frequentazione dell'ateneo patavino – stando a quanto riferisce egli stesso – a meditare sui nodi più problematici del *De anima* e a consultarsi con altri esperti circa il

¹² JAVELLUS 1536, p. I, cap. V, 44v-45r.

¹³ Quel che in realtà possediamo è la *reportatio* delle suddette 11 *lectiones* di Boccadiferro, conservata in quattro differenti esemplari manoscritti. Si citerà dal seguente esemplare: *ms.* Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Conv. Soppr. F.5.1., 96r-139r (qui: *lectio* I, 98r). Per maggiori ragguagli sulle lezioni e gli argomenti trattati, cfr. NARDI 1965, 320-361. Segnalo inoltre che è in corso di pubblicazione sulla rivista *Rinascimento* un contributo a mia firma incentrato su queste lezioni di Boccadiferro e intitolato: «I filosofi e la *lex*. Pietro Pomponazzi, Ludovico Boccadiferro e le misure censorie del 1513».

¹⁴ *Ms.* Conv. Soppr. F.5.1., *lectio* III, 106v.

¹⁵ Si vedano soprattutto LAURENT (1938, X-XXI) e GIACON (2001, 73-74); anche DI NAPOLI (1973, 75-76) parla di «mentalità aristotelizzante».

senso che se ne poteva trarre¹⁶. A considerare la posizione psicologica del Gaetano in diacronia, peraltro, si scopre che il medesimo spirito critico da cui aveva preso le mosse la sua iniziativa di affrancarsi dalla classica esposizione tomista dello Stagirita per guadagnare una maggiore aderenza al testo greco lo avrebbe condotto, in seguito, ad assottigliare la distanza dal mantovano. In più di un'occasione, infatti, nei suoi tardi commenti alle Sacre Scritture, egli avrebbe manifestato apertamente il proprio scetticismo riguardo alla possibilità di produrre prove apodittiche dell'immortalità dell'anima – ferma restando, s'intende, la certezza di fede¹⁷. E già nel 1513, durante il Concilio Laterano V, in qualità di maestro generale dell'Ordine dei Frati Predicatori, nonché di membro – su nomina papale – della commissione di prelati incaricata di deliberare *super materia pragmatica et rebus fidei tangentibus*, egli si era ritrovato a contrastare la ratifica della bolla *Apostolici regiminis* (approvata con voto pressoché unanime il 19 dicembre di quell'anno), poiché con tale documento, oltre che a rendere dogmatica la definizione aristotelico-cristiana dell'anima umana (forma del corpo, immortale, creata e non generata, individuale), in opposizione alle versioni delle due principali correnti laiche dell'aristotelismo (l'alessandrino e l'averroista), si procedeva a imporre ai professori di filosofia di supportare didatticamente la dottrina di fede e di confutare ogni teoria eterodossa eventualmente presa in esame¹⁸. Nel de Vio che a tre anni dall'uscita del commento al *De anima* si batteva per veder distinte le mansioni dei filosofi da quelle proprie dei teologi forse già germinavano, secondo qualche studioso, le prime avvisaglie della successiva deriva agnostica¹⁹; o forse, come pure è stato suggerito, era la conoscenza «da vicino» dei «traviamenti di Pietro Pomponazzi»²⁰, se non addirittura il proposito di farvi scudo²¹, a motivare le sue rimostranze in Concilio. Va detto a onor del vero che quest'ultimo giudizio, che fu di Matthieu-Maxime Gorce,

¹⁶ Di questo avviso è GIACON (2001, 73), sulla base di quanto si legge CAIETANUS 1749, 12-13.

¹⁷ Per una panoramica sulla questione, si rimanda a VERGA 1935, 41-46 (in part. 15-17); DI NAPOLI 1963, 214-226.

¹⁸ Per maggiori dettagli sulla presenza del Gaetano in Concilio e sulla bolla papale, si veda CAPPIELLO/LAMANNA 2014, 229-256 (in part. 229-248).

¹⁹ DI NAPOLI 1963, 224.

²⁰ COSSIO 1902, 170.

²¹ GORCE 1933, 212.

si allinea ad una consolidata tradizione storiografica di ostilità al Gaetano che rimonta almeno al sorboniano secentesco Guy Patin, secondo il quale sarebbe stato proprio il 'giacobino' de Vio a iniettare veleno in Pomponazzi, suo allievo o uditore²². Ma la biografia del mantovano – che, come si è detto, all'epoca dell'incontro con de Vio già insegnava da qualche anno – non sembra autorizzare la congettura di una sua così diretta dipendenza dal teologo.

Senza dubbio, quando al termine del *Tractatus* scriveva che la tesi dell'immortalità dell'anima – pur vera, in base a quanto attestato dalla Rivelazione e dal Sacro Canone – non risultava così filosoficamente ben fondata da inficiare la percorribilità della tesi opposta, e che sul tema si registrava disaccordo persino tra i dottori della Chiesa, Pomponazzi doveva essere ben consapevole non soltanto del contrasto tra Scoto e Tommaso, ma anche di quello tra quest'ultimo e il Gaetano²³. Va ricordato inoltre che, nel corso dell'intera *querelle*, il mantovano era riuscito a perorare il proprio punto di vista sulla questione quasi indisturbato, aggirando per ben due volte – nel *Tractatus* e nel *Defensorium* – l'obbligo di confutare gli argomenti a favore della mortalità dell'anima e di riabilitare la tesi cristiana, secondo quanto previsto dal decreto lateranense del 1513 – il medesimo che de Vio aveva tentato di far invalidare. Non è perciò improbabile che all'origine della discreta libertà di espressione della quale Pomponazzi godette ci sia stata anche la possibilità di far valere – tra le altre – l'amicizia che lo legava al potente Gaetano – ordinato cardinale di Santa Romana Chiesa nel 1517²⁴. Ciò che è emerso finora dall'esame delle fonti coinvolte, però, è che Pomponazzi ha richiamato in una sola circostanza la figura di de Vio: al principio del II libro dell'*Apologia* (1518) – il volume nel quale aveva cercato di replicare sia alle obiezioni più garbate che alle vere e proprie accuse di eresia che gli erano state mosse da più parti dopo l'uscita del *Tractatus*²⁵ – il mantovano faceva sapere di essersi lungamente adoperato per entrare in possesso di un libello

²² Per maggiori informazioni sull'argomento, si veda VERGA 1935, 18-23.

²³ POMPONAZZI 2013, cap. XV, 1098.

²⁴ Dico 'tra le altre' perché certamente Pomponazzi doveva avere beneficiato almeno dell'amicizia del segretario apostolico Pietro Bembo, cui è dedicata l'epistola conclusiva della *Apologia*, cfr. POMPONAZZI 2013, 1534-36 (in traduzione italiana, segnalo anche l'edizione a cura di V. Perrone Compagni, cfr. POMPONAZZI 2011, 280-282).

²⁵ Per un approfondimento sull'opera, cfr. PERRONE COMPAGNI 2011, VII-LVIII.

di carattere polemico che, stando ad alcune voci, il Maestro del Palazzo apostolico, Silvestro Mazzolini da Prierio, aveva composto contro di lui; la ricerca si era però interrotta quando il domenicano Giovanni di Augsburg lo aveva informato che suddetto libello non esisteva, ma che forse il Prieriate aveva scritto qualcosa «contro un confratello che sosteneva che per Aristotele gli animi sono mortali» (*adversus quemdam confratrem asserentem Aristotelem sentire animos esse mortales*)²⁶ – alludendo evidentemente al Gaetano. Nel giro di pochi capitoli, Pomponazzi passava così dallo smentire l'avversione di Mazzolini verso di lui al millantare che il *Tractatus* aveva ricevuto un'accoglienza benevola da parte della Santa Sede e dello stesso Maestro del Sacro Palazzo, il quale aveva addirittura sorriso dinanzi alla richiesta del Patriarca di Venezia di colpire con anatema il mantovano e il suo scritto²⁷. Le cose, in realtà, erano ben diverse da quel che Pomponazzi credeva o voleva far credere: il Prieriate gli era effettivamente ostile, e lo avrebbe confermato nel suo *De strigimagarum daemonumque mirandis* (1521), dove peraltro avrebbe anche elogiato la decisione dei senatori veneziani di dare il *Tractatus* alle fiamme; ma in quella stessa opera Mazzolini provvedeva pure a smontare punto per punto, citandoli alla lettera, interi passi del commento gaetano al *De anima*, sebbene senza mai nominarne l'autore²⁸. Ingenua o ironica che fosse la congettura sull'umore del Prieriate nei suoi confronti, dunque, il tentativo di Pomponazzi di alleggerire la propria posizione agitando il precedente di de Vio doveva essere andato a segno.

Mezzo secolo fa, Etienne Gilson faceva notare quanto ampia sarebbe diventata, ribaltandosi, la sproporzione tra i due autori in prospettiva storica: de Vio è rimasto poco più che un nome, al di fuori di una ristretta cerchia di specialisti; Pomponazzi ha invece avuto un destino decisamente più fortunato all'interno del pensiero moderno, non fosse altro che per essere stato sovente qualificato come ateo e libertino²⁹. Il sottinteso sembra essere che la già limitata attenzione nei confronti del commento gaetano sarebbe oggi quasi nulla, se non fosse mai stato scritto il ben più celebre e scandaloso *Tractatus de immortalitate animae*. Qualcosa del genere dovevano aver pensato

²⁶ POMPONAZZI 2011, I, II, cap. 1, 185 (POMPONAZZI 2013, 1394).

²⁷ POMPONAZZI 2011, I, III, cap. 2, 254 (POMPONAZZI 2013, 1494).

²⁸ Cfr. PRIERIAS 1575, I, I, cap. 5, 19-42.

²⁹ GILSON 1961, 183-184.

quei confratelli domenicani cui il 'voltafaccia' di de Vio aveva fatto storcere il naso. E più di chiunque altro il frate Bartolomeo Spina - discepolo e forse lunga mano dello stesso Preriate - che nel 1519 entrava a gamba tesa nel dibattito con una raccolta di ben tre *Opuscula*: nel primo contributo (*Propugnaculum Aristotelis de immortalitate anime contra Thomam Caietanum*), il religioso si occupava di emendare le considerazioni filologiche di de Vio; nel secondo (*Tutela veritatis de immortalitate animae contra Petrum Pomponatium mantuanum cognominatum Perettum*), di controbattere alle argomentazioni del *Tractatus* pomponazziano; nel terzo (*Flagellum in tres libros Apologiae Peretti*), traeva spunto dalle repliche fornite da Pomponazzi nell'*Apologia* per rincalzare le obiezioni già sviluppate nel trattato precedente e dava man forte ai predicatori veneziani che avevano accusato il mantovano di eresia³⁰. A tal punto gli era infatti evidente la correlazione tra l'opera di de Vio e quella di Pomponazzi, che Spina procedeva senz'ambagi a sferrare un attacco congiunto, allo scopo di far letteralmente *reviviscere* «l'immortalità dell'anima, che era forse quasi morta nei cuori di alcuni, a causa degli scritti del Peretto e del Gaetano» (*que in nonnullorum forte cordibus ob scripta Peretti et Caietani semimorta fuerat*)³¹. Agli occhi del frate non vi erano dubbi: Pomponazzi era il naturale proselito di de Vio, «il solo tra i tomisti contemporanei» (*unicus inter Thomistas evo nostro*)³² ad aver voluto slacciare il nodo tra Aristotele e la verità rivelata che Tommaso aveva stretto, revocando con ciò stesso alla causa cristiana una testimonianza filosofica indispensabile sia a fortificare nella fede i credenti più vacillanti che a convertire i non credenti. Per questa ragione, l'uscita del commento gaetano aveva in qualche modo sconvolto «l'intera famiglia dei predicatori» (*predicatorum tota familia*)³³: alcuni avevano provato ammirazione per l'ingegno di de Vio; altri si erano invece indignati per la facilità con cui il Gaetano aveva liquidato duecento anni di tomismo. E tuttavia nessuno tra questi ultimi si era voluto

³⁰ Il Preriate si richiama più volte all'opera di Spina, al quale riserva parole di lode e affetto. Secondo TAVUZZI (1995, 47-61) ci sarebbe stata una sorta di intesa tra i due, in base alla quale, per motivi di decoro, sarebbe stato il semplice frate Spina, anziché il potente Maestro del Sacro Palazzo, ad attaccare apertamente il cardinale de Vio. Per una ricostruzione dell'antagonismo tra Mazzolini e il Gaetano, cfr. anche TAVUZZI 1997.

³¹ Così si legge nella dedica dell'opera al card. Domenico Grimani, SPINA 1519, Aiv.

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*

assumere l'onere di elaborare una replica. «Mormorano tutti negli angoli» (*Clamant omnes in angulis*)³⁴, raccontava Spina, lasciando intendere che forse anche i predicatori più scontenti volevano evitare di sollevare un polverone sulla faccenda³⁵. Da parte sua, il frate riferiva di essersi attivato immediatamente, sull'onda emotiva suscitata in lui dal commento gaetaniaco: vi aveva persino replicato «con uno scritto rozzo» (*inculto scripto*)³⁶, che per timore reverenziale non aveva avuto il coraggio di dare alle stampe. Perciò si era profuso in reiterate preghiere di intervento – verosimilmente rivolte a chi gli era superiore di grado – e, per quel che aveva potuto, aveva difeso la versione tommasiana del pensiero dello Stagirita davanti ai suoi pochi studenti. Il riserbo dei domenicani sulla questione, però, non era stato sufficiente a insabbiarla, poiché – come Spina diceva di aver temuto fin dal principio – la potenza 'eversiva' dello scritto del Gaetano aveva finito per travalicare i confini della Scuola, provocando un vero e proprio «scandalo nella Chiesa di Dio» (*scandalum in Ecclesia Dei*): «un filosofo cristiano» (*philosophus inter christianos*) – Pomponazzi, per l'appunto – aveva seguito le orme di de Vio, e lo aveva fatto – precisa Spina – «traendo alimento (su sua personale ammissione) da quella falsa dottrina» [*ex falsa illa doctrina (ut is ipse fassus est) fomentum assumens*]³⁷. Giovanni Di Napoli ha ipotizzato che Spina si riferisse qui «a qualche ammissione orale del Pomponazzi, come pare indicare il verbo *fari (fassus est)*»³⁸. Certo è che, negli scritti pomponazziani, la si cercherebbe invano.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Il duplice attacco degli *Opuscula*, in effetti, non varrà a Spina alcuna gratitudine da parte dell'Ordine; al contrario, un esplicito provvedimento datato 24 ottobre 1519 ne vieterà espressamente la vendita. La notizia è riportata da ROTONDÒ 1961, 841. Si veda anche PROSPERI 2003, 108-109.

³⁶ SPINA 1519, *prohemialis epistola*, Aivv.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ DI NAPOLI 1963, 244.

II. Tommaso de Vio obiettore sommerso del *Tractatus* di Pietro Pomponazzi: il dossier dei testi

Nella letteratura critica sull'argomento, sono più di uno gli studiosi che hanno espresso le proprie perplessità riguardo alla dura invettiva di frate Spina e al legame tra de Vio e Pomponazzi. Emilia Verga, ad esempio, ha sostenuto che «se» fosse stata «vera l'accusa dello Spina al Gaetano, cioè d'aver sviato il Pomponazzi, questi nei suoi libri non avrebbe mancato di avvalorarsi del nome del Gaetano»³⁹. E già prima di lei, Francesco Fiorentino notava: «Mi fa meraviglia come il Pomponazzi non si prevalga dell'autorità del più rinomato tomista di quei tempi, il quale aveva interpretato quel luogo d'Aristotele conforme alle vedute del filosofo mantovano. Questi fu quel Tomaso De Vio, che per essere nato a Gaeta, fu detto il Gaetano»⁴⁰. Al netto delle esagerazioni di Spina - effettivamente dettate da un eccessivo fervore 'campanilista' - si potrebbero però sollevare almeno due obiezioni. In primo luogo, in ordine al problema dell'assenza di un'esplicita menzione del nome di de Vio negli scritti di Pomponazzi e soprattutto nel *Tractatus*, si potrebbe obiettare che ciò non è né necessariamente un segno di estraneità dell'autore all'opera del Gaetano né di per sé un dato che desta meraviglia. A parte il fatto che Pomponazzi potrebbe avere deliberatamente evitato - per discrezione o per amicizia - di coinvolgere il Gaetano, è abbastanza evidente che, nel contesto antitomista del *Tractatus*, un aperto richiamo alla riconsiderazione gaetaniana della psicologia dell'Aquinate risultava del tutto superfluo: Pomponazzi prendeva le mosse dagli interrogativi rivoltigli dallo studente domenicano Girolamo Natale da Ragusa sulla incompatibilità tra la posizione di Aristotele e quella di Tommaso, metteva in risalto tutti gli aspetti a suo dire più 'deliranti' dell'aristotelismo tomista e infine giungeva a evidenziare la contrapposizione tra la tesi immortalista dell'Aquinate e i tentennamenti filomortalisti di molti altri interpreti cristiani dello Stagirita. Tanto bastava per fare del Gaetano il convitato di pietra del *Tractatus* agli occhi dei tomisti zelanti come Spina. In secondo luogo, si potrebbe anche obiettare che de Vio

³⁹ VERGA 193, 26.

⁴⁰ FIORENTINO 1868, 212.

non è neppure una presenza del tutto invisibile nei testi pomponazziani. Non lo è nell'*Apologia*, dove il mantovano lo additava come l'anonimo ma riconoscibile bersaglio delle critiche di Mazzolini. Ma non lo è, in realtà, nemmeno nel *Tractatus*.

Sebbene la cosa sia rimasta finora in ombra, infatti, è possibile individuare proprio nell'opera pomponazziana del 1516 un momento di dialogo con de Vio. Si tratta, più precisamente, di un vero e proprio contraddittorio che il filosofo mantovano instaura non con il de Vio del Commento al *De anima*, bensì con il de Vio del Commento alla *pars I^a* della *Summa theologiae* di Tommaso (ultimato a Roma nel 1507), sulla questione tecnico-gnoseologica della conoscenza intellettuale dell'universale nel singolare. E poiché a favorire l'identificazione dell'anonima controparte di Pomponazzi, oltre che il riscontro con il commento gaetaniano, è la replica contenuta nella *Tutela veritatis de immortalitate animae* di Spina, nei paragrafi che seguono saranno collazionati i passaggi focali delle opere dei tre autori.

II.1.

La posizione del problema è collocata da Pomponazzi nel capitolo XI del *Tractatus*. Si tratta del terzo di tre dubbi che scaturiscono dalla tesi – specularmente antitetica a quella dell'Aquinate – in base alla quale l'anima umana sarebbe «per sua natura mortale e per un certo aspetto immortale» (*simpliciter mortalis et secundum quid immortalis*, cap. IX)⁴¹:

Il terzo dubbio deriva dal fatto che tutta la saldezza di questa interpretazione poggia su un presupposto, cioè che l'intelletto umano abbia un unico modo di pensare, come hanno un unico modo di conoscere tanto i sensi quanto le Intelligenze; quel modo di pensare è intermedio tra il modo di conoscere delle sostanze per loro natura separate dalla materia e quello dell'anima sensitiva, perché partecipa di entrambi: in quanto conosce in modo universale, si accorda con le sostanze separate; in quanto invece contempla tale universale solo in un'immagine sensibile e nell'individuale, si accorda col senso, poiché non conosce completamente senza appendici materiali: per queste ragioni si concludeva che l'intelletto è medio tra le sostanze materiali e quelle immateriali.

Ora, questa conclusione fa sorgere un dubbio: se la dipendenza della conoscenza

⁴¹ POMPONAZZI 1999, 42; POMPONAZZI 2013, 984.

dell'intelletto dall'immagine sensibile equivale a contemplare l'universale nell'individuale, allora l'intelletto conoscerebbe l'individuale. Ma molti negano questa possibilità: infatti alcuni sostengono che l'individuale materiale è conoscibile solo dal senso; oppure, anche concedendo che l'intelletto conosca l'individuale, a molti tuttavia pare che l'individuale non possa essere conoscibile se non grazie ad una conoscenza mediata, come sembra affermare Aristotele al testo 10 del III libro *Dell'anima*. Però, ancora concedendo questo, poiché questa conoscenza mediata può essere concepita, secondo l'interpretazione prevalente, solo come una specie di conoscenza proposizionale, la quale avviene solo nel tempo e dopo la conoscenza incompleta, allora l'intelletto contemplerà l'universale prima dell'atto di affermazione o di negazione e di conseguenza prima della conoscenza proposizionale - e non nell'individuale. Quindi tutta la posizione si fonda su un presupposto falso ecc.⁴²

Il misterioso interlocutore di Pomponazzi fa però la sua comparsa soltanto nel capitolo XII e costituisce il referente rispetto al quale il mantovano elabora la propria soluzione al dubbio esposto:

Rispetto al terzo dubbio si deve dire che *alcuni autorevolissimi interpreti del divino Tommaso*, esponendo l'articolo 7 della questione 84 della prima parte della *Somma*, dove il divino Tommaso discute di questo ritorno all'immagine sensibile, affermano che l'individuo viene colto dall'intelletto attraverso un atto mediato e che questo atto mediato è una sorta di deduzione. Dicono altresì che l'universale non viene conosciuto in un individuo, ma in un particolare; per esempio, 'uomo' non si conosce in Socrate o in Platone, ma in 'qualche uomo'; ora, 'qualche uomo' si rapporta a 'uomo' entro i limiti della predicazione per sé secondo il primo modo; e sebbene non sia una predicazione per sé nel senso canonico del termine, tuttavia ne

⁴² POMPONAZZI 1999, cap. XI, 70-71. POMPONAZZI 2013, 1028-130: «Tertium dubium est quoniam tota radix huius positionis innititur ei fundamento, videlicet quod intellectus humanus non habet nisi unum modum intelligendi, sicut et sensus et intelligentiae unum modum cognoscendi. Modum autem ille est medius inter modum cognoscendi abstractorum simpliciter et animae sensitivae, cum de utroque participet. Ut namque universaliter cognoscit, convenit cum abstractis; ut vero tale universale non speculatur nisi in phantasmate et singulari, convenit cum sensu, cum totaliter non cognoscat sine appenditiis materiae; quare concludebatur medius inter materialia et immaterialia.

Verum hoc dubitationem facit, quoniam si talis dependentia cognitionis intellectus a phantasmate est speculari universale in singulari, tunc intellectus cognosceret singulare, quod a multis negatum est. Dicunt enim aliqui singulare materiale per solum sensum cognosci posse; vel dato quod concedamus intellectum cognoscere singulare, multis tamen videtur quod nisi reflexe cognosci potest, ut tertii *De anima* textu 10 videtur dicere Aristoteles. Verum et hoc concesso, cum ista reflexio non potest imaginari nisi quidam discursus, ut fere omnes interpretatur, qui discursus non fit nisi in tempore et post simplicium cognitionem, ergo ante compositionem et divisionem, et consequenter discursum speculabitur universale, et non in singulari. Ergo positio falso innititur fundamento, etc.».

fa parte, come il perfetto e l'imperfetto si relazionano a ciascuna cosa; e 'uomo' non è antecedente rispetto a 'qualche uomo', perché c'è un'equivalenza di conversione logica, valida per la conseguenza del sussistere: infatti se c'è 'uomo', c'è anche 'qualche uomo' e, se c'è 'qualche uomo', c'è 'uomo'; il che non potrebbe verificarsi se 'uomo' fosse antecedente a 'qualche uomo'.⁴³

La discussione pomponazziana ruota in pratica attorno a due difficoltà emergenti dal luogo citato della *Summa*, o meglio, da una certa interpretazione delle parole di Tommaso: l'idea che non possa darsi una conoscenza intellettuale del singolare se non in modo mediato e deduttivo; l'impossibilità per l'intelletto umano di cogliere l'individuo segnato. Che però il novero degli studiosi dell'Aquinate, riguardo a questi due specifici punti, andasse ristretto ad un solo interprete veniva chiarito da Pomponazzi immediatamente dopo, nell'analisi in dettaglio delle questioni:

Ma queste argomentazioni mi lasciano perplesso. In primo luogo: l'affermazione che 'uomo' è conosciuto in 'qualche uomo', ma non in Socrate né in qualche individuo, sembra anzitutto contraddire l'esperienza. Infatti, per quanto si conosca l'immateriale o universale, sempre ci formiamo nella facoltà cogitativa una qualche immagine, nella quale contempliamo l'universale, come anche il divino Tommaso afferma proprio in quel luogo: «Ora tale immagine è qualcosa di singolare e rappresenta in modo individuale e la ragione tende ad esso»; egli, infatti, vuole provare che noi pensiamo mediante un ritorno all'immagine sensibile, che non può essere concepita altro che come individuale, perché 'uomo' è in Socrate e 'cavallo' è in questo cavallo. Queste appunto sono le sue parole: «Dunque, poiché 'uomo' è in questo individuo, l'intelletto conosce in questa immagine sensibile». In caso contrario la sua dimostrazione non sarebbe logica: infatti, non perché si trova indifferentemente in 'qualche uomo' conosce in questa immagine sensibile. E senza dubbio le parole di *questo interprete* sono incoerenti con il passo commentato; il passo dice infatti: «conosce in un individuo» - affermazione che Tommaso

⁴³ POMPONAZZI 1999, cap. XII, 73-74 (i corsivi sono miei). POMPONAZZI 2013, 1034: «Ad tertiam autem dubitationem dicendum est quod quidam gravissimi interpretes Divi Thomae exponentes articulum 7 quaestionis 84 primae partis *Summae*, ubi de hac conversione pertractat Divus Thomas, dicunt singulare reflexe intelligi et quod huiusmodi reflexio est quaedam arguitio; dicuntque quod universale non cognoscitur in aliquo singulari, verum in aliquo particulari; verbi causa, quod homo non cognoscitur in Socrate vel in Platone, sed in aliquo homine. Aliquis autem homo ad hominem se habet infra terminos primi modi dicendi per se; et quamvis non sit primo in tali modo, est tamen infra limites eius, sicut se habent perfectum et imperfectum ad unamquamque rem; neque homo est prior aliquo homine, cum convertatur subsistendi consequentia. Nam si homo est, est aliquis homo, et si aliquis homo est, homo est; quod esse non posset, si homo esset prior aliquo homine».

chiarisce con quel che segue, dicendo subito dopo: «Infatti la natura umana si trova in questo uomo e quella equina in questo cavallo».

Inoltre: mi riesce difficilissimo capire questa deduzione, visto che mi sembra in molti punti carente. Infatti, in base al primo libro dei *Primi Analitici*, ogni argomentazione vera riguarda una qualche proposizione universale, poiché non si può dedurre un singolare dal singolare; la proposizione universale però si ottiene per induzione, come è chiaro dal I e II libro dei *Secondi Analitici*; ma l'induzione riguarda il singolare, come è ben noto. Perciò nella conoscenza del singolare è presupposta la conoscenza del singolare.

Ancora: se per pensare Socrate abbiamo bisogno di quella deduzione quanto mai oscura di cui parla *il mio obiettore*, allora occorrerebbe molto tempo per conoscere Socrate dopo aver conosciuto 'uomo'. Io, poi, confesso di capire che Socrate è un uomo, ma non capisco niente di quella fantomatica deduzione; e i fanciulli e gli sciocchi, privi di capacità discorsiva, non intenderebbero che questo è 'uomo' e quello 'cane', visto che non possiedono quella capacità di fare deduzioni.

Inoltre: secondo *il mio obiettore* 'qualche uomo' non è singolare, anche se determina 'uomo'; ma non si vede cosa possa costituire la determinazione di 'uomo' in 'qualche uomo' se non il consignificante 'qualche'; ma questo non sembra possibile, perché 'qualche' possiede un'ampiezza significativa maggiore che 'uomo' e, invece, ciò che determina deve avere un'ampiezza significativa minore di ciò che è determinato.

Ancora: *il mio obiettore* dice che 'uomo' e 'qualche uomo' sono logicamente equivalenti, perché si implicano a vicenda. Però, in base allo stesso argomento, se si prendono in considerazione tutti i singolari contenuti sotto il termine 'uomo', essi si implicheranno ugualmente in forma disgiuntiva secondo la conseguenza dell'esistere. Ma nessuno dubita che 'uomo' secondo il concetto è antecedente al singolare, anche se non di fatto; e qui si parla della prima possibilità. Infatti Porfirio nelle *Comunità* dimostra che il genere è anteriore alle differenze e alle specie perché, tolto il genere, non sussistono più né le specie, né le differenze, mentre, tolte queste, il genere sussiste; d'altra parte, il genere non può essere pensato di fatto, ma solo secondo il concetto.⁴⁴

⁴⁴ POMPONAZZI 1999, cap. XII, 74-76 (i corsivi sono miei). POMPONAZZI 2013, 1034-1038: «Haec autem dicta apud me sunt ambigua. Et primo quidem, quod homo cognoscitur in aliquo homine, sed non in Socrate, neque in aliquo singulari; istud quidem in primis videtur esse contra experimentum; quoniam, quantumcumque immateriale vel universale cognoscamus, semper nobis formamus aliquod idolum in cogitativa, in quo illud speculamur, ut et Divus Thomas ibidem dicit: "Modo tale idolum est quoddam singulare et singulariter repraesentans, ratioque ad illud tendit». Nam vult probare nos intelligere per conversionem ad phantasma, quod fingi non potest nisi singulare, quoniam homo est in Socrate, et equus in hoc equo. Etenim haec sunt eius verba: "Quare ex eo quod homo est in hoc singulari, ideo cognoscit in hoc phantasmate". Aliter enim probatio non esset conveniens. Non enim ex eo quod est indifferenter in aliquo homine, cognoscit in hoc phantasmate. Et certe huius interpretis dictum litterae contradicit. Sic enim stat littera: "Cognoscit in aliquo individuo". Quod manifestat per verba subsequencia. Sequitur enim: "Natura namque humana est in hoc homine, et equina in hoc equo".

Seguiva quindi la proposta interpretativa del mantovano:

Perciò mi pare si debba affermare che l'intelletto pensa 'uomo' nel singolare, ma indeterminatamente, perché, anche se ora penso 'uomo' in Socrate, posso tuttavia pensarlo anche in Platone e in chiunque altro, purché sia in un singolare; così ogni corpo si trova in un luogo singolare, ma indeterminatamente.

Si dice altresì che conosce contemporaneamente l'universale e il singolare, anche se per natura la conoscenza dell'universale è anteriore; ma c'è anche chi sostiene che prima si pensa il singolare e, credo, non solo per natura, ma anche nel tempo, perché secondo loro la conoscenza dell'universale si ottiene per confronto tra singolari; ma tralasciamo per ora questa discussione e torniamo all'interpretazione di cui si diceva prima.

Rispetto all'affermazione, tratta dal III libro *Dell'anima*, che l'individuale è conosciuto solo con una conoscenza secondaria (anche se Temistio e Averroè non interpretano il passo in questo modo), ebbene, concesso ora questo, io dico che in senso vero e proprio tale atto intellettuale è una conoscenza secondaria e un ritorno all'immagine sensibile, per usare le parole del divino Tommaso. E lo si constata agevolmente: infatti nell'VIII libro della *Fisica*, nella sezione in cui Aristotele dimostra che i moti riflessi non sono continui, egli definisce 'moto riflesso' quello che termina esattamente dove è iniziato. Ora, l'anima umana comprende anzitutto il singolare attraverso le facoltà cognitive, poi attraverso l'intelletto comprende l'universale, ma lo contempla nel medesimo singolare che è conosciuto attraverso

Amplius, difficillimum est apud me intelligere illam arguitionem, cum hoc quod mihi multipliciter videtur deficere. Nam ex primo *Priorum* omnis vera argumentatio habet aliquam propositionem universalem, quoniam singulare ex singulari non infertur; universalis autem propositio inductione habetur, ut primo et secundo *Posteriorum* patet. Inductio autem est singularium, ut satis notum est. Quare in cognitione universalis praesupponitur singularis cognitio.

Amplius, si ad intellectionem Socratis indigemus illa obscurissima arguitione quam ipse dicit, tunc magnum tempus apponeretur ad cognoscendum Socratem post hominis cognitionem. Ego quoque fateor me intelligere Socratem esse hominem, nihilque de illa arguitione intelligo; puerique et idiotae discursu carentes nescirent hoc esse hominem et illud canem, cum arguitionem illam non habeant?

Praeterea, 'aliquis homo' secundum ipsum non est singulare, licet determinet 'hominem'. Sed nihil videtur in 'aliquo homine' posse esse determinativum hominis nisi illud syncategorema 'aliquis'; quod non videtur, cum in plus se habeat quam 'homo', et tamen determinans debeat se habere in minus quam determinatum.

Praeterea, quod ipse dicit 'hominem' et 'aliquem hominem' esse simul, quoniam mutuo se inferunt; verum eodem argumento, si omnia singularia contenta sub 'homine' accipiantur, eodem modo sub disiunctione se inferent cum subsistendi consequentia. Nemini tamen dubium est quod homo secundum intellectum est prior singulari, quamvis non secundum rem. Et de prima est sermo. Porphyrius namque in *Communitatibus* probat genus esse prius differentiis et speciebus, quoniam sublato genere nec sunt species nec differentiae, verum ipsis sublatis non aufertur genus. Quod equidem intelligi nequit secundum rem, sed tantum secundum intellectum».

l'immaginazione: dunque, l'anima compie davvero un ritorno e quindi una conversione, dal momento che dal singolare conosciuto attraverso l'immaginazione torna ad esso grazie all'intelletto. E non mi è ben chiaro come la designazione di 'conoscenza secondaria' o 'ritorno' possa essere opportunamente applicata ad un sillogismo o ad un'argomentazione, visto che questi non procedono da un termine allo stesso termine, bensì da un termine ad un altro e sono compresi entrambi tramite una stessa specie, anche se uno è antecedente all'altro.

Non è contraddittorio, poi, che diverse cose siano pensate contemporaneamente, purché siano pensate attraverso la stessa specie intelligibile; però essa esprime questo singolare presente più che quello assente, perché l'immagine sensibile è di questo e non di quello. Infatti, vedendo questo leone penso 'leone' e 'questo leone'; tuttavia non penso 'leone' a partire da questo leone più di quanto non lo penserei a partire da quello che se ne sta nella foresta: infatti, se vedessi quello, ugualmente penserei 'leone'. Però penso questo leone e non quello che è nella foresta, perché ho l'immagine sensibile di questo e non di quello.

Perciò il presupposto dell'interpretazione è solido.⁴⁵

⁴⁵ POMPONAZZI 1999, cap. XII, 76-77. POMPONAZZI 2013, 1038-1040: «Quare mihi dicendum videtur quod intellectus intelligit hominem in singulari, indeterminate tamen; quoniam, etsi nunc intelligo hominem in Socrate, possum tamen et in Platone et in quovis alio, dummodo sit in aliquo singulari; sicut omne corpus est in uno loco singulari, indeterminate tamen.

Diciturque quod simul tempore cognoscit universale et singulare, licet prius natura universale, quamquam non desint qui singulare prius intelligi affirmant, et, ut existimo, nedum natura, verum et tempore, cum ponant universalis cognitionem per comparationem singularium haberi. Verum pro nunc cum prima opinione transeamus.

Cumque dicebatur quod singulare non cognoscitur nisi reflexe, ex tertio *De anima*, quamvis Themistius et Averroes sic illa verba non interpretentur, verum hoc nunc concesso dicimus vere et proprie talem intellectionem esse reflexionem et conversionem ad phantasma, ut verbis Divi Thomae utar. Quod apertum est videre: octavo namque *De physico auditu*, in ea parte in qua ostendit motus reflexos non continuari, definit motum reflexum eum esse qui in idem terminatur a quo incepit, verum cum anima humana per cogitativam comprehendat singulare primo, deinde eadem per intellectum universalem comprehendat, quod tamen in eodem singulari speculatur, quod per phantasiam cognitum est, vere reditum facit, et per consequens conversionem, quoniam ex singulari per phantasiam cognito eadem anima per intellectum ad idem redit. Neque satis video quomodo syllogismus vel argumentatio, reflexio vel conversio, commode nuncupari possint, cum non ex eodem in idem, verum ex diverso in diversum procedant, eademque specie utrumque comprehenditur, licet non aequo primo.

Neque inconvenit plura simul intelligi, dum per unam speciem intelligantur. Magis autem hoc quam illud singulare comprehendit, quoniam huius est phantasma et non illius. Etenim ex huius leonis inspectione leonem et hunc leonem intelligo, non tamen magis leonem ex hoc quam ex illo qui moratur in silvis. Etenim si illum inspicerem, non minus leonem intelligerem. Verum hunc intelligo et non eum qui in silvis, quia huius et non illius phantasma habeo. Quare fundamentum stat etc.».

II.2.

Per quanto, nello sviluppo dei problemi, Pomponazzi sfumasse l'identificazione del suo 'obbiettivo' passando dal denotativo «quidam gravissimi interpretes Divi Thomae» - volutamente al plurale - a formule via via più individuanti, ma puramente pronominali («huius interpretis dictum», «ipse», «secundum ipsum»), la 'autorevolezza' del personaggio in questione e la puntualità del rimando alla *Summa theologiae* dovevano verosimilmente consentire ad un lettore coevo esperto di riconoscere con facilità - dietro le accortezze del mantovano - gli argomenti avanzati da de Vio nella risoluzione dei dubbi secondo, terzo e quarto del commento alla q. 84, art. 7: «Se l'intelletto può pensare in atto mediante le specie intelligibili che già possiede, senza rivolgersi ai fantasmi» (*Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata*). Qui di seguito l'enunciazione gaetaniana dei suddetti tre dubbi:

VI. In secondo luogo, si dà un dubbio riguardo alla proposizione: *è proprio della ragione della natura sensibile di essere nel particolare*. Questo infatti sembra falso, poiché l'essere nel particolare è il *modo* della natura, come si è ricavato più su nel *Trattato sulle Persone*⁴⁶; è noto però che il modo di essere è posteriore alla quiddità; dunque non è proprio della ragione o definizione della natura sensibile di essere nel particolare, che sia segnato o vago.

VII. In terzo luogo, si dà un dubbio rispetto alla seconda proposizione [*sc.*: la natura della cosa materiale non può essere veramente e perfettamente conosciuta a meno che non la si conosca come esistente nel particolare], da due punti di vista. Anzitutto dal punto di vista della *cognizione*, poiché o il discorso verte sulla cognizione intuitiva, che è chiamata da Tommaso *scienza della visione*, oppure verte sulla cognizione astrattiva, che è chiamata dai nostri *scienza della semplice intelligenza*. Non verte sulla prima, come è evidente: poiché sarebbe necessario che l'intelletto vedesse la natura non solo in qualche particolare, ma in questo sensibile esteriore, così com'è. Dunque verte sulla seconda. Ma per ottenere in modo compiuto il secondo tipo di cognizione è sufficiente conoscere la *quiddità* della cosa con rispetto a tutti i predicati quidditativi, fino a comprendere l'ultima differenza, come è evidente; l'essere nel particolare, però, non è predicato quidditativo di una natura sensibile; dunque la natura sensibile può essere perfettamente conosciuta senza essere conosciuta in quanto esistente nel particolare.

⁴⁶ THOMAS DE AQUINO 1888, q. 29, art. 1, 327-328.

VIII. Inoltre si dà un dubbio riguardo all'espressione *in quanto esistente nel particolare*. O infatti denota la cosa che è oggetto; oppure il modo dell'oggetto in quanto è oggettivato. Se infatti denota la cosa che è oggetto, il senso è che la natura sensibile non è perfettamente conosciuta a meno che la cognizione non termini anche col modo della sua esistenza, così che sia conosciuto anche il modo della natura. Se invece denota il modo dell'oggetto in quanto è oggetto, allora il senso è che la natura sensibile non è perfettamente conosciuta a meno che il suo modo di essere, e cioè nel particolare, non sia anche il modo in cui essa è rappresentata o oggettivata.

In nessuna delle due accezioni, però, questa proposizione risulta vera o efficace. Contro la prima accezione, milita l'argomento precedente. E tuttavia, ammesso che la proposizione sia vera in quel senso, non inferisce l'intento: essendo cose universali tanto la natura quanto il suo modo - come è evidente nelle *Questioni sulla potenza*, q. IX - la natura può essere perfettamente conosciuta dall'intelletto sotto tale modo a prescindere dalla cognizione del singolare a motivo della quale qui si dice esser richiesto il fantasma. Ed è confermato: perché l'individuo vago è conosciuto dall'intelletto; però risulta che non è proprio della ragione di 'uomo' di essere in 'questo uomo' segnato, ma forse in qualcuno. Dunque.

La proposizione contrasta invece con la seconda accezione, poiché ne seguirebbe che la natura sensibile non possa essere perfettamente conosciuta dall'intelletto separato dal corpo, giacché ad esso non può essere presentata come esistente nel particolare in modo tale che l'esistere nel particolare sia ciò per cui è oggettivata: né può essere presentata nel particolare estrinseco, in quanto supponiamo che gli intelletti separati non ricevano la scienza dalle cose; né nel particolare immaginato, in quanto l'intelletto non sarebbe separato dal corpo, se gli servisse l'immaginazione.

IX. In quarto luogo, si dà un dubbio riguardo alla quarta proposizione, se il nostro intelletto conosca di per se stesso il singolare. Ma poiché ci sarà più oltre una questione riguardante espressamente questo argomento, la si rinvia a quel luogo.⁴⁷

⁴⁷ CAIETANUS 1889, q. 84, art. 7, 326: «VI. Dubium secundo est circa illam propositionem: *De ratione naturae sensibilis est esse in particulari*. Hoc enim videtur falsum. Quoniam esse in particulari est *modus* naturae, ut superius in tractatu *de Personis* habitum est: constat autem quod *modus* essendi posterior est quidditate: non ergo est de ratione seu definitione naturae sensibilis esse in particulari, sive signato sive vago.

VII. Dubium tertio est circa secundam propositionem, quoad duo. Primo, quoad *cognitionem*. Quia aut est sermo de cognitione intuitiva, quae apud s. Thomas vocatur *scientia visionis*: aut de cognitione abstractiva, quae apud nostros vocatur *scientia simplicis intelligentiae*. Non de prima, ut patet: quia exigeretur quod intellectus videret naturam non solum in aliquo particulari, sed in hoc exteriori sensibili, sicut est. Ergo de secunda. Sed ad secundam perfecte habendam sufficit cognoscere *quod quid erat esse* rei secundum omnia praedicata quidditativa, usque ad ultimam differentiam inclusive, ut patet: esse autem in particulari non est praedicatum quidditativum alicuius naturae sensibilis: ergo natura sensibilis potest perfecte cognosci absque hoc quod cognoscatur ut existens in particulari.

VIII. Deinde dubium est circa *ly ut existens in particulari*. Aut enim denotat rem obiectam; aut modum obiecti ut obiicitur. Si enim denotat rem obiectam, sensus est quod natura

Seguiva quindi la replica a ciascuno dei dubbi illustrati:

XII. Quanto al secondo dubbio, si deve replicare facendo uso di una doppia distinzione. La prima concerne l'espressione *essere nel particolare*, che può essere assunta duplicemente, e cioè radicalmente o formalmente. La seconda riguarda l'espressione *essere proprio della ragione di qualcosa*, la quale si verifica duplicemente: ora in senso assoluto; ora come modo intrinseco o essenziale. E allora dico tre cose. In primo luogo, che l'essere nel particolare radicalmente è proprio in senso assoluto della ragione della natura sensibile. In secondo luogo, che l'essere nel particolare formalmente è proprio della ragione della natura come modo. In terzo luogo, che nella fattispecie 'essere nel particolare' è assunto in entrambi i modi, e similmente 'essere proprio della ragione', applicando le singole distinzioni alle rispettive espressioni.

Il primo punto è di per sé noto per i Peripatetici, in forza della differenza tra Platone e Aristotele. Platone, infatti, ha sostenuto che la sola forma bovina fosse la quiddità del bove, e che lo fosse di per sé, senza carne né ossa ecc. Ponendo pertanto la natura bovina intesa in senso universale come sussistente, negava che fosse proprio della sua ragione di esistere nel particolare. Aristotele, viceversa, ha sostenuto che la natura bovina non può sussistere senza carne e ossa, ma che occorre necessariamente che sia in carne e ossa, sebbene non determinatamente in queste o in quelle. Pertanto, ha sostenuto che la radice di questo modo, che è il sussistere nel particolare, e cioè la carne e le ossa, ovvero la materia, fosse propria della ragione della natura sensibile. Per questo motivo ho detto che l'esistere nel particolare, assunto radicalmente, è proprio in senso assoluto della ragione della

sensibilis non perfecte cognoscitur, nisi cognitio terminetur etiam ad modum existendi illius, ita quod etiam modus naturae cognoscatur. Si vero denotat modum obiecti ut obiectum est, tunc est sensus quod natura sensibilis non cognoscitur perfecte, nisi modus essendi eius, scilicet in particulari, sit etiam modus repraesentandi seu obiiciendi illam.

Neutro autem sensu vera aut efficax est propositio ista. Et contra primum sensum praecedens argumentatio militat. Et tamen, dato quod esset vera propositio iuxta illum sensum, non infert intentum: quoniam cum tam natura quam modus eius sint res universales, ut patet in Qq. *de Potentia*, qu. IX, potest natura sub tali modo cognosci ab intellectu absque cognitione singularis, propter quod hic dicitur requiri phantasma. – Et confirmatur: quia individuum vagum ab intellectu cognoscitur; constat autem quod de ratione hominis non est esse in hoc signato homine, sed in aliquo forte. Ergo.

Contra secundum vero sensum est, quia sequeretur quod natura sensibilis ab intellectu separato a corpore non posset perfecte cognosci. Quia illi non potest offerri ut existens in particulari, ita quod existere in particulari sit quo obiicitur: quia nec in particulari extrinseco, quia supponimus intellectus separatos non accipere scientiam a rebus; nec in particulari imaginato, quia separatus non esset a corpore si imaginatio ministraret illi.

IX. Dubium quarto est circa quartam propositionem, an intellectus noster cognoscat per seipsum singulare. Sed quia de hoc erit inferius ex proposito quaestio, ideo illuc usque differatur».

natura sensibile: tutto ciò, infatti, non significa nient'altro se non che la materia rientra nella ragione della natura sensibile.

In base a quanto detto, può già risultare facilmente accessibile il secondo punto. È evidente, infatti, che l'esistere nel particolare o in universale sono modi della natura molto diversi tra loro, e che sono naturalmente posteriori alle nature stesse: 'uomo', per esempio, è anteriore a 'qualche uomo' o a 'uomo' in senso ideale. E che non sono modi avventizi o accidentali, bensì derivanti dalla ragione sostanziale della natura, che non predicano un accidente aggiunto, ma la sostanza stessa, insieme alla natura della quale sono propri, sebbene in altro modo rispetto a quest'ultima: *qualche uomo*, in effetti, non aggiunge un'altra natura sostanziale o accidentale a *uomo*, ma determina che l'uomo esiste in questo modo. Il terzo punto, invece, risulterà manifesto in base alle considerazioni seguenti.⁴⁸

Ed è soprattutto la replica gaetaniana al terzo dubbio ad essere ripresa quasi alla lettera nell'argomentazione di Pomponazzi:

XIII. Quanto al terzo dubbio, con rispetto alla prima ragione del dubitare, si deve rispondere che il presente discorso concerne senz'altro la cognizione astrattiva, tuttavia quidditativa; e che la quiddità della natura sensibile non è conosciuta

⁴⁸ *Ibid.*, 327: «XII. Ad secundum dubium dicitur utendo duplici distinctione. Prima est de *ly esse in particulari*, quod potest sumi dupliciter: scilicet radicaliter, vel formaliter. Secunda est de *ly esse de ratione alicuius*, quod contingit dupliciter: uno modo, simpliciter; alio modo, ut modus intrinsecus seu essentialis. – Et tunc dico tria. Primo, quod esse in particulari radicaliter, est simpliciter de ratione sensibilis naturae. – Secundo, quod esse in particulari formaliter, est de ratione naturae ut modus. – Tertio, quod in proposito sumitur esse in particulari utroque modo, et similiter esse de ratione, singula singulis applicando. Primum, ex differentia inter Platonem et Aristotelem, apud Peripateticos est ut per se notum. Plato enim posuit solam bovinam formam esse quod quid erat bovis, et illam per se absque carnibus et ossibus, etc. Ac per hoc, ponens naturam bovinam universaliter subsistentem, negabat de ratione eius esse particulariter subsistere. Aristoteles autem posuit quod bovina natura non potest absque carnibus et ossibus subsistere; sed necessario oportere esse in carnibus et ossibus, quamvis non his aut illis determinate. Ac per hoc posuit radicem huius modi qui est particulariter subsistere, idest carnes et ossa, idest materia, esse de ratione naturae sensibilis. Et propterea dixi quod particulariter existere, radicaliter sumptum, est simpliciter de ratione naturae sensibilis: hoc enim nihil aliud est quam materiam esse de ratione naturae sensibilis.

Et ex hoc patere iam facile potest secundum. Constat enim quod particulariter aut universaliter existere modi naturae sunt valde inter se diversi. Et quod posteriores sunt naturaliter naturis ipsis: prius namque est homo quam homo aliquis, aut homo idealis. Et quod non adventitii aut accidentales modi sunt, sed ex substantiali ratione naturae derivantes, non accidens superadditum, sed substantiam eandem predicant cum natura cuius sunt, quamvis alio modo: non enim *homo aliquis* aliam naturam substantialem aut accidentalem addit supra *hominem*, sed *hominem* dicit hoc modo existentem. – Tertium vero ex sequentibus manifestum erit».

perfettamente, posto che sia ignorato il suo modo di essere sostanziale. E sebbene il modo sia in parte posteriore alla quiddità, cionondimeno, senza la cognizione del modo, la quiddità non può essere perfettamente penetrata.

Ad evidenza di questo, si deve tenere presente che l'essere posteriore di qualcosa a qualcos'altro che gli è congiunto si verifica in molti modi; nella fattispecie, tuttavia, parlando in senso logico e metafisico, si riscontra duplicemente. In primo luogo, perché quello gli conviene al di fuori del primo modo di *perseità*, e senza di esso la natura di ciò che è precedente può essere perfettamente conosciuta dal punto di vista quidditativo. In secondo luogo, perché quello gli conviene all'interno del primo modo di *perseità*, e da quello che è posteriore può dipendere una compiuta cognizione quidditativa, come è evidente nel caso del perfetto e dell'imperfetto; questi predicati delle cose, infatti, sono interni al primo modo per sé, e senza di essi non si può ottenere una cognizione quidditativa in senso pieno. Per questo motivo Aristotele, I libro *Del cielo* [268a1-268b10], prende in esame come primo predicato riguardo al mondo il termine *perfetto*. [...] Poiché dunque il modo di essere nel particolare è sostanziale a ciò di cui è proprio, e non aggiunge altra cosa o ragione formale alla natura, ma determina quella stessa natura in altro modo, non può essere affatto compreso tra i predicati esterni al primo modo. Senza la sua cognizione, pertanto, la natura non può essere conosciuta perfettamente.

Ed è confermato: perché questo modo non è posteriore alla natura in senso assoluto, ma in parte. *Non lo è in senso assoluto*, infatti, poiché tutto ciò che è precedente va ricondotto a quella modalità *in base alla quale non si dà convertibilità della conseguenza*, come risulta evidente nel libro V della *Metafisica* [1019a1-14]; e poiché è noto che, se c'è 'uomo', c'è 'qualche uomo', sebbene non questo, e viceversa, ne consegue che la natura non è precedente in senso assoluto a questo modo sostanziale. Dico però che, se c'è 'uomo', c'è 'qualche uomo', non in virtù della stessa modalità consequenziale per cui, se c'è 'uomo', c'è 'capace di ridere', bensì secondo una modalità tale per cui in nessun istante di natura possa verificarsi, con rispetto ad una certa cosa, che ci sia 'uomo' e che tuttavia non ci sia ancora 'qualche uomo'. Sebbene infatti per natura 'uomo' sia generato prima che 'capace di ridere' e, in un certo qual modo, prima che 'quest'uomo', tuttavia non lo è prima che 'qualche uomo', come è evidente per i Peripatetici. *In parte*, tuttavia, è precedente: poiché, in base all'astrazione dell'intelletto, si dà prima 'uomo' che 'qualche uomo'.

XIV. Con rispetto invece alla seconda occasione di dubbio, si deve replicare che l'espressione *in quanto esistente nel particolare* denota la cosa conosciuta. E la risposta alla prima obiezione contro questa posizione risulta già chiara dalle cose appena dette.

Quanto invece alla seconda, si deve replicare che, sebbene quel modo sia un che di universale, tuttavia il suo principio è singolare, come dice san Tommaso nel luogo allegato, e pertanto, senza apprensione del singolare, la natura non può essere perfettamente conosciuta - sebbene si possa pensare per deduzione che la natura abbia un modo di essere nel particolare, in forza della cognizione della natura e del modo di essere nel particolare, inteso in senso generale. Ma queste cose non generano una perfetta conoscenza della natura esistente in tale modo: è impossibile infatti che, ignorato il principio, si conosca appieno il principiato. Inoltre il

singolare si relaziona a tale modo come termine: ignorato però il termine, non si può conoscere appieno il terminato.⁴⁹

La risoluzione del quarto dubbio – qui soltanto accennata – veniva invece differita dal Gaetano ad altra sede, e cioè alla q. 86, art. 1, della *pars I^a* della *Summa theologiae*: «Se il nostro intelletto conosca i singolari» (*Utrum intellectus*

⁴⁹ *Ibid.*: «XIII. Ad tertium dubium, quoad primam dubitandi rationem, dicitur quod sermo praesens procul dubio est de cognitione abstractiva, quidditativa tamen; et quod naturae sensibilis quidditas non perfecte cognoscitur, ignorato suo substantiali modo essendi. Et quamvis modus sit aliquo posterior quidditate, non tamen potest quidditas perfecte absque eius cognitione penetrari.

Ad cuius evidentiam, scito quod aliquid esse posterius aliquo coniuncto sibi, contingit multipliciter: in proposito tamen, logice et metaphysice loquendo, dupliciter accidit. Primo, quia illud convenit ei extra primum modum *perseitatis*: et sine tali potest perfecte prioris natura cognosci quidditative. Secundo, quia illud convenit ei infra primum modum *perseitatis*: et a tali posteriori perfecta cognitio quidditativa dependere potest, ut patet de perfecto et imperfecto; haec enim praedicata sunt rerum infra primum modum per se, nec absque eis habetur complete quidditativa cognitio. Unde Aristoteles, I *Caeli*, primum praedicatum quod investigat de mundo, est *ly perfectum*. Et divus Thomas post *simplicitatem*, quae pertinet primo ad *quod quid esse rei*, statim de *Perfectione Dei* quaestionem subdit, in principio huius operis. – Cum ergo modus essendi particulariter sit substantialis ei cuius est, nec aliam rem aut rationem formalem superaddat naturae, sed eandem dicat alio modo; extra praedicata primi modi nequaquam continetur. Ac per hoc, sine eius cognitione perfecte natura cognosci non potest.

Et confirmatur: quia modus iste non est simpliciter posterior natura, sed aliquo posterior. *Non simpliciter* quidem, quia, cum omne prius reducat ad illum modum, scilicet *a quo non convertitur consequentia*, ut patet in V *Metaphys.*; et constet quod si est homo, est homo aliquis, quamvis non hic, et e converso; consequens est quod natura non sit prior simpliciter modo isto substantiali. Dico autem quod si est homo, est homo aliquis, non eo modo quo sequitur, si est homo, est risibilis: sed eo modo quo in nullo instanti naturae verificari potest de aliquo quod sit homo, et tamen non adhuc sit homo aliquis. Quamvis enim prius natura generatur homo quam risibile, et quodammodo quam hic homo; non tamen quam homo aliquis, ut patet apud Peripateticos. – *Aliqualiter* tamen est prior: quia secundum abstractionem intellectus, homo prius est quam homo aliquis.

XIV. Quoad secundum vero dubitandi occasionem, dicitur quod *ly ut existens in particulari* denotat rem cognitam. – Et ad primam obiectionem contra hoc, iam patet responsio ex nunc dictis.

Ad secundam vero dicitur quod, licet modus ille sit universale quoddam, principium tamen illius est singulare, ut s. Thomas dicit in loco allegato: et propterea absque singularis apprehensione cognosci perfecte nequit; quamvis possit arguitive cogitari naturam habere modum essendi particulariter, ex cognitione naturae et modi essendi particulariter in communi. Sed haec non generant perfectam notitiam naturae tali modo existentis: impossibile est enim, ignorato principio, plene nosse principiatum. – Habet quoque se singulare ad talem modum ut terminus: ignoto autem termino, sciri plene nequit terminatum».

noster cognoscat singularia). Sia pure tangenzialmente, inoltre, il problema avrebbe trovato spazio nel commento a quel passo del libro III del *De anima* (429b10-22), citato come si è visto da Pomponazzi, in cui Aristotele dice:

Poiché sono diverse la grandezza e l'essenza della grandezza, come l'acqua e l'essenza dell'acqua [...], il soggetto giudica l'essenza della carne e la carne o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione. Infatti la carne non esiste senza la materia, ma, come il camuso, è una determinata forma in una determinata materia. Pertanto con la facoltà sensitiva il soggetto distingue il caldo, il freddo e le altre qualità di cui la carne costituisce una data proporzione; e con un'altra facoltà – o separata da quella o in relazione ad essa al modo in cui la linea spezzata sta a se stessa, quand'è estesa – distingue l'essenza della carne. Inoltre, nel caso degli enti ottenuti per astrazione, la retta è analoga al camuso (perché è unita al continuo), mentre la sua essenza, se l'essenza della retta è diversa dalla retta, è qualcosa di differente, e potrebbe essere la diade. Il soggetto perciò distingue tale essenza o con qualcosa di diverso o con qualcosa che si trova in una diversa condizione. In generale, dunque, come gli oggetti sono separati dalla materia, così viene a trovarsi l'intelletto.⁵⁰

Commentando in effetti queste parole, il Gaetano scriverà:

è impossibile che il singolare materiale sia pensato direttamente dal nostro intelletto o che muova un qualunque intelletto. Se infatti le cose che riguardano l'intelletto si caratterizzano come cose separabili dalla materia, e se si inferisce che la carne, in quanto non è senza la materia, è conosciuta dal sensitivo, si dà il caso che il singolare materiale, cui ripugna di essere separato dalla materia, né possa muovere alcun intelletto né possa essere direttamente rappresentato da una specie astratta dalle cose materiali. E pertanto, che non possa essere conosciuto dal nostro intelletto se non in modo mediato.⁵¹

Ma il problema della conoscenza mediata (e deduttiva) del singolare, per l'appunto, era già stato affrontato ed elaborato diffusamente da de Vio nel Commento all'art. 1 della suddetta q. 86:

Nel corpo del testo ci sono due conclusioni responsive. La prima è che il nostro intelletto non può conoscere direttamente e da principio il singolare materiale. È

⁵⁰ ARISTOTELE 2008, 215-217.

⁵¹ CAIETANUS 1965, cap. 1, n. 45, 36: «impossibile est singulare materiale directe intelligi ab intellectu nostro, aut movere intellectum quemcumque. Si enim ea quae sunt circa intellectum sunt sicut res separabiles a materia, et [si] caro, quia non sine materia est, infertur quod sensitivo cognoscitur, oportet quod singulare materiale, cui repugnat separari a materia, et intellectum nullum movere possit et nulla possit directe repraesentari specie abstracta a materialibus. Et propterea, non nisi reflexe ab intellectu nostro cognosci potest».

provata. L'intelletto pensa astraendo dalla materia individuale: ciò che è inteso direttamente, dunque, non è il singolare, bensì l'universale. L'antecedente è manifesto. La conseguenza è provata con rispetto alla prima parte: perché la materia individuale è il principio della singolarità. Quanto invece alla seconda parte: perché ciò che è astratto dalle caratteristiche individuali è universale.

La seconda conclusione è che il nostro intelletto può pensare il singolare indirettamente. È provata. Chi non pensa se non rivolgendosi ai fantasmi dei singolari può pensare il singolare indirettamente; il nostro intelletto funziona in questo modo; dunque ecc.

[...]

VI. Riguardo alla seconda conclusione si pone un dubbio: dal momento che ogni cognizione si produce per assimilazione, e dal momento che l'intelletto non si assimila mai al singolare, né in atto diretto né in atto mediato, ne consegue che non lo conosca mai.

Ed è confermato. Poiché, se l'intelletto pensa il singolare, direttamente o mediatamente, ne consegue che si forma un concetto del singolare stesso, dal momento che ogni intellesione consiste in un qualche concetto, e che non è possibile formare una proposizione del singolare se non si ottiene un concetto incompleto del termine singolare. Ma nell'intelletto non può darsi un concetto dell'individuo materiale in quanto tale. Dunque. La premessa minore è provata: perché il concetto è la similitudine espressa della cosa concepita; però al nostro intelletto ripugna di avere qui una similitudine dell'individuo materiale, come è evidente, poiché altrimenti non astrarrebbe dal qui e ora. E niente impedirebbe di porre nel nostro intelletto le specie intelligibili dei singolari [...].

Di contro, però, la descrizione aristotelica del senso comune, libro II del *De anima* [426b17-23], stabilisce che è necessario che il giudice che discerne tra due cose le conosca entrambe. Ma l'intelletto pone una differenza tra universale e singolare. Dunque.⁵²

⁵² CAIETANUS 1889, q. 86, art. 1, 347-348: «In corpore duae conclusiones responsivae. Prima est: Singulare materiale intellectus noster non potest directe e primo cognoscere. – Probatum. Intellectus intelligit abstrahendo a materia individuali: ergo directe intellectum est non singulare, sed universale. Antecedens patet. – Consequentia probatur quoad prima partem: quia materia individualis est principium singularitatis. Quoad secundam vero: quia abstractum ab individualibus est universale.

Secunda conclusio est, quod intellectus noster potest intelligere singulare indirecte. – Probatum. Intelligens non nisi per conversionem ad phantasmata singularium, indirecte potest intelligere singulare: intellectus noster est huiusmodi: ergo, etc.

[...]

VI. Circa secundam conclusionem dubium occurrit: quia, cum omnis cognitio fiat per assimilationem, et intellectus nunquam, neque in actu recto neque reflexo, assimiletur singulari, sequitur quod nunquam cognoscat ipsum.

Et confirmatur. Quia si intellectus intelligit singulare, sive recte sive reflexe, sequitur, Ergo format in se conceptum ipsius singularis: cum omnis intellectio in conceptu aliquo consistat, et propositio singularis formari non potest nisi conceptus incomplexus termini singularis habeatur. Sed in intellectu non potest esse conceptus materialis individui ut sic.

E nella risoluzione del dubbio, de Vio spiegava in che modo doveva essere intesa la deduzione dell'individuo materiale da parte dell'intelletto:

VII. Di fronte a questa difficoltà, mi sembra si debba sostenere sia che l'intelletto li conosce entrambi, sia che non forma un concetto proprio del singolare, bensì che lo pensa nel concetto di qualcos'altro, che è tuttavia un concetto che, in qualche modo, gli appartiene.

A chiarimento di tutto questo, si tenga presente che noi esperiamo di pensare una cosa in due modi, e cioè in se stessa e in altro. In se stessa, quando nel conoscere ci formiamo un concetto di quella cosa che pensiamo, come quando, pensando 'pesante', ci formiamo un concetto della ragione formale propria della stessa pesantezza; e quando, intendendo 'bove', ci formiamo un concetto della differenza propria ecc. In altro, invece, quando concepiamo una cosa e deduciamo che in quel che è concepito si rintraccia dell'altro, senza tuttavia concepire che cosa questo altro sia: come quando, nel concepire che la sapienza è infinita, deduciamo che vi è implicato un qualcosa di eccellentissimo; che cosa sia quella cosa, tuttavia, resta ignoto. Così, in effetti, quella cosa risulta sia in qualche modo nota, che ignota: nota in altro, cioè nel concetto di sapienza infinita, ignota secondo la sua ragione formale, e conseguentemente nel suo concetto proprio; nota deduttivamente, ignota direttamente; nota con rispetto alla questione *che è*, ignota con rispetto alla questione *che cos'è*.

Ed è in questo modo che il singolare materiale è noto al nostro intelletto. Noi infatti non esperiamo mai di concepire direttamente o indirettamente la *Socratità* – per quanto concepiamo la singolarità in generale. Se in effetti concepissimo 'questo bianco' o 'questo uomo' in base ad un concetto proprio, in forza di quest'ultimo l'intelletto, in quanto è intelletto, sarebbe questa cosa materiale segnata e avrebbe una cognizione quidditativa del singolare in quanto tale, giacché conoscere la *quiddità* di una qualche cosa non è nient'altro che concepirla secondo il concetto che è proprio di quella cosa in quanto tale. Ma giustamente esperiamo di porre una differenza tra Socrate e la *quiddità* dell'uomo, tra *questo* e *l'universale*, e perciò è necessario che siano conosciuti entrambi. Ma per questo è sufficiente una cognizione deduttiva. Con il concepire in noi 'uomo' e 'singolarità', infatti, e che 'uomo' non sussiste di per sé ecc., l'intelletto deduce e conclude che esiste nella natura delle cose una qualche cosa singolare ecc., la quale differisce dall'universale che gli è presentato a motivo di una differenza che gli è quidditativamente inconoscibile, e cioè la *Socratità* – il che è esemplarmente manifesto nel caso della Deità.

Ergo. – Probatur minor: quia conceptus est similitudo expressa rei conceptae; repugnat autem intellectui nostro hic habere similitudinem materialis individui, ut patet, quia aliter non abstraheret ab hic et nunc. Et nihil prohiberet ponere species intelligibiles singularium in intellectu nostro[...].

Ad oppositum autem dicit demonstratio Aristotelis, in II *de Anima*, de sensu communi, quod oportet iudicem discernentem aliqua duo, cognoscere utrumque. Sed intellectus ponit differentiam inter universale et singulare. Ergo».

Il singolare è dunque concepito dal nostro intelletto non con un concetto proprio, ma in virtù di un concetto estraneo, che tuttavia, in un qualche modo, e cioè confusamente e deduttivamente, non rappresentativamente, appartiene a quel singolare. Allo stesso modo la Deità è concepita in un concetto estraneo, che tuttavia è il concetto della Deità, non rappresentativamente, bensì deduttivamente: e tanto basta per porre una differenza tra la Deità conosciuta in questo modo e ciò che concepiamo direttamente.⁵³

II.3.

⁵³ *Ibid.*, 348-349: «VII. In hac difficultate dicendum mihi videtur et quod intellectus cognoscit utrumque; et quod non format proprium conceptum singularis, sed intelligit ipsum in conceptu alterius, qui tamen est eius quodammodo.

Ad quorum evidentiam, sciendum est quod dupliciter experimur nos intelligere aliquid, scilicet in seipso, et in alio. In seipso quidem, cum cognoscendo formamus in nobis conceptum illius rei quam intelligimus: sicut, cum intelligimus grave, formamus in nobis conceptum propriae rationis formalis ipsius gravitatis; et cum percipimus bovem, formamus in nobis conceptum propriae differentiae, etc. In alio vero, cum unum concipimus, et aliud in illo conceptu arguimus inveniri, quod tamen quid sit non concipimus: sicut, cum concipimus sapientiam infinitam esse, rem quandam excellentissimam subesse arguimus, quid tamen sit res illa ignotum est. Sic enim res illa et nota quodammodo et ignota est: nota quidem in alio, scilicet in conceptu sapientiae infinitae, ignota secundum suam rationem formalem, et consequenter in proprio conceptu; nota arguitive, ignota directe; nota quantum ad quaestionem *quia est*, ignota quantum ad quaestionem *quid est*.

Et hoc modo singulare materiale notum est intellectui nostro. Nunquam enim concipere nos experimur, sive directe sive indirecte, *Socrateitatem*; quamvis concipiamus singularitatem in communi. Si enim conciperemus hoc album aut hunc hominem proprio conceptu, illo intellectus, ut intellectus est, esset hoc materiale signatum, et quidditativam cognitionem haberet singularis ut sic: cum nihil aliud sit nosse *quod quid erat esse* alicuius, quam concipere illud secundum proprium illius conceptum ut sic. Sed bene experimur quod ponimus differentiam inter Socratem et *quod quid erat esse* hominis, inter *hoc* et *universale*: et ideo oportet quod utrumque cognoscatur. Sed ad hoc sufficit cognitio arguitiva. Concipientes enim in nobis hominem et singularitatem, et quod homo non subsistit per se etc., arguitur et concluditur ab intellectu in rerum natura res quaedam singularis etc., differens ab universali sibi oblato per differentiam sibi incognoscibilem quidditative, scilicet *Socrateitatem*; ut de Deitate exemplariter manifestum est.

Concipitur ergo singulare ab intellectu nostro, non proprio, sed alieno conceptu, qui tamen est aliquo modo, scilicet confuse et arguitive, eius, non repraesentative. Quemadmodum Deitas concipitur in alieno conceptu, qui est tamen Deitatis conceptus non repraesentative, sed arguitive: et hoc sufficit ad ponendum differentiam inter Deitatem sic cognitam, et id quod directe concipimus».

Inquisitore di mestiere, Bartolomeo Spina è passato tra l'altro alla storia per essere stato – strano a dirsi – uno dei primi biografi di de Vio. Si sa infatti che, a motivo delle incombenze seguite alla nomina cardinalizia (1 luglio 1517), il Gaetano aveva chiesto proprio a frate Spina – a quell'epoca lettore presso il convento di san Domenico di Castello a Venezia – di sovrintendere alla pubblicazione del suo Commento alla *pars* II^a-II^{ae} della *Summa theologiae* (completato a Roma il 26 febbraio 1517), e che questi, oltre ad accettare l'incarico, si era anche premurato di redigere di propria spontanea volontà una prefazione celebrativa dell'autore nella quale si spingeva a identificare in de Vio «quasi l'immagine rediviva dell'Aquinate» (*quasi vivens Aquinatis imago*)⁵⁴.

Tutto questo accadeva pochissimi anni prima della pubblicazione degli *Opuscula*, ma evidentemente dopo l'uscita del *Tractatus pomponazziano*, e dunque a scandalo già esploso. I trattati spiniani, infatti, sarebbero stati stampati a Venezia il 10 settembre 1519, ma, stando all'*explicit* del *Flagellum*, il frate doveva averli ultimati già nel 1518, a 41 anni compiuti. È verosimile pertanto che egli approfittasse dell'assenza di de Vio – impegnato in quel momento a sedare il nascente conflitto protestante – per dare la stura alle proprie critiche sulla fuorviante e contagiosa interpretazione gaetaniana della psicologia aristotelica. O forse, complice l'esigenza di irrobustire la teoria dell'immortalità dell'anima quale presupposto dell'intensa attività anti-stregonesca che egli andava conducendo nel modenese proprio in quegli anni, Spina doveva aver ritenuto ad un certo punto che non fosse sconveniente attaccare frontalmente un confratello, anzi, un proprio superiore, a difesa della verità⁵⁵. «Appare altrettanto necessario» – precisava infatti nel *Propugnaculum* – «sbarrare la via di accesso da cui questo scandalo ha preso avvio: se risparmiassi i nostri – che tuttavia, da questo punto di vista, nostri non sono – non darei l'impressione di voler prendere le armi contro la falsità, ma piuttosto quella di voler vendicare le offese perpetrate dall'esterno ai nostri danni» (*Necessarium quoque visum est apertam unde scandalum hoc initium habuit viam intercludere: ne forte si nostris parcerem (qui*

⁵⁴ Questa prefazione è stata riprodotta in LAURENT 1934-35, 449-454.

⁵⁵ Di questo parere è ad esempio BERTOLOTTI 2010, 399.

tamen in hoc nostri non sunt) non in falsitatem arma sumpsisse videar, sed potius in nos factas ab alienis iniurias vindicasse)⁵⁶.

Nei passi della *Tutela* presentati qui di seguito a chiusura del dossier, Spina non menziona esplicitamente il Gaetano. Forse, in questo caso, egli preferì 'reggere il gioco' dell'anonimato – sia pure riferendosi all'obiettore di Pomponazzi sempre al singolare –, evitando così di associare espressamente il proprio biasimo al Gaetano commentatore della *Summa*, che tanto aveva elogiato solo pochi mesi prima. Oppure, più semplicemente, egli lasciò implicita un'associazione che, nel contesto degli *Opuscula*, doveva risultare inevitabile:

Né tu né quell'autorevolissimo interprete di san Tommaso – come lo definisci tu – che a tutt'oggi è ancora in vita, avete colto l'opinione del divino dottore su questo punto. Il dottore Angelico [...] non pretende infatti che l'intelletto conosca l'universale nel singolare in modo tale da apprendere ad un tempo necessariamente sia l'uno che l'altro per mezzo del suo atto [...], quasi che sia l'intelletto stesso, nel pensare la natura comune, a pensare contemporaneamente il fantasma in cui è colta la natura comune. L'argomento, infatti, milita evidentemente contro questa interpretazione, giacché né l'intuizione dell'intelletto può direttamente avere termine nel singolare o nell'individuo materiale, né la cognizione mediata è necessariamente pre-esigita o co-esigita ai fini della cognizione dell'universale, che è diretta [...]. Anche san Tommaso, se lo si consulta attentamente, non dice che è lo stesso intelletto, per pensare in generale, a dover necessariamente pensare i fantasmi, e neanche l'universale nel fantasma, né si ricava questo nella *prima pars* dal luogo accluso. E la cosa si può provare in questo modo: intanto, infatti, in quell'articolo pone la conclusione che «è impossibile che l'intelletto, nello stato della vita presente, in cui è congiunto a un corpo passibile, pensi qualcosa in atto se non rivolgendosi ai fantasmi»; che cosa intenda però con questo 'rivolgersi' [*conversionem*] è evidente dalla prima prova che egli adduce di quella conclusione, in base alla quale non conclude nient'altro se non che occorre che la fantasia sia in atto tanto nella prima acquisizione della conoscenza, quanto nel suo uso, di modo che risulti chiaro che quel 'rivolgersi' [*conversionem*] non implica l'azione dell'intelletto, ma esprime la presupposizione dell'azione della fantasia, e che essa non ha termine nell'universale se non nella misura in cui ciò che esiste realmente è appreso per mezzo della fantasia ed è anche modificato per mezzo del fantasma di tale cosa. Questo è quanto fa presente lo stesso san Tommaso – quasi a spiegare il predetto termine 'rivolgersi' [*conversionis*], apposto nella conclusione – quando, verso la fine di quell'articolo, conclude il proposito principale dicendo: «Perciò, affinché l'intelletto pensi il suo oggetto proprio, è necessario che si rivolga ai fantasmi, per pensare la natura universale che esiste nel particolare». Da ciò risulta che, secondo Tommaso, suddetto 'rivolgersi' [*conversio*] implica che la speculazione

⁵⁶ SPINA 1519, *prohemialis epistola*, Aivv.

dell'intelletto ha termine nella natura universale come nel suo oggetto proprio, e che la natura universale esiste nel particolare; tuttavia egli non dice né intende che l'esistenza della natura universale nel particolare – o anche il particolare stesso in cui la natura esiste – costituisce il termine della speculazione dell'intelletto, quando pensa la natura universale. Da che cosa invece deriva che il particolare o il suo fantasma sia allora necessariamente conosciuto – quella necessaria concomitanza cognitiva a motivo della quale si dice che l'intelletto si rivolge ai fantasmi, quando apprende l'universale – è dichiarato da lui poco prima, quando dice: «Noi però apprendiamo il particolare per mezzo del senso e dell'immaginazione». Da ciò risulta chiaro quale senso abbiano le altre parole che – poco prima di queste – sono addotte da ultimo, quando, quasi a concludere, Tommaso dice: «Per cui la natura della pietra o di qualunque altra cosa materiale non può essere completamente e veramente conosciuta se non nella misura in cui è conosciuta come esistente nel particolare». E vi aveva già attribuito una ragione, poiché dice che è proprio della ragione di questo genere di natura di esistere in un particolare: dalle cose dette precedentemente, infatti, è chiaro che Tommaso non si riferisce soltanto alla cognizione dell'universale e intellettuale, ma che è necessario che pensi a entrambe le cognizioni, e cioè a quella del senso e quella dell'intelletto, e tanto all'essere dell'universale in astratto, quanto all'essere di quest'ultimo nel singolare. Come se dicesse: per conoscere compiutamente e veramente la natura della cosa materiale, della cui ragione, in quanto tale, è proprio di trovarsi in un individuo materiale, è richiesta tanto la cognizione dell'universale per mezzo dell'intelletto, quanto la cognizione del singolare per mezzo del senso e dell'immaginazione, poiché in questo modo quella natura viene conosciuta sotto tutti gli aspetti che sono propri della sua ragione.⁵⁷

⁵⁷ *Ibid.*, *Giir-Giiv*: «Nec tu nec ille quem vocas gravissimum sancti Thome interpretem qui adhuc etiam superest, mentem Divi doctoris in hoc apprehendistis. Neque enim vult angelicus doctor [...] quod intellectus sic cognoscat universale in singulare quod simul utrunque necessario per actum suum apprehendat [...] quasi ipse intellectus speculando naturam communem, speculetur simul phantasma in quo intueatur ipsam naturam communem. Argumentum enim contra hunc sensum factum militat evidenter, quia nec directe potest intuitus intellectus ad singulare vel individuum materiale terminari, nec reflexa cognitio necessario praexigitur aut coexigitur ad universalis cognitionem qua directa est [...]. Sanctus Thomas quoque si bene inspiciatur non dicit ipsum intellectum ad hoc quod universaliter intelligat necessario debere speculari phantasmata, neque etiam universale in phantasmate, nec hoc habetur ex loco allegato in prima parte. Et hoc sic probatur: primo namque in illo articulo ponit conclusionem quod impossibile est intellectum secundum praesentis vite statum quo passibili corpori coniungitur aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata; quod autem per talem conversionem intendat patet per conclusionis illius primam probationem quam inducit, per quam nihil aliud concludit nisi quod oportet phantasiam esse in actu tam in prima acquisitione scientiae quam in usu illius, ut ex hoc pateat conversionem illam non importare actum intellectus, sed dicere praesuppositionem actus phantasie et terminari ad universale non nisi in eo quod per phantasiam apprehenditur realiter existens et etiam per talis rei phantasma immutari. Et hoc ipsum sanctus Thomas, quasi praedictum verbum

Spina prendeva così le distanze dall'esposizione dell'interprete tomista con cui dialogava Pomponazzi, mostrando in che modo le parole dell'Aquinate dovevano essere correttamente intese. Quanto perciò alla conoscenza intellettuale dell'individuo materiale, il religioso proseguiva in questi termini:

Non si deve certo negare che l'intelletto sappia che è proprio della ragione della stessa natura universale di trovarsi nel singolare. Ma non per questo l'intelletto conosce il singolare nel suo essere singolare, come se l'intuizione intellettuale avesse termine nello stesso singolare esterno o nel singolare che rappresenta la specie; esso invece apprende il modo della stessa singolarità in generale. È evidente pertanto che, sebbene l'oggetto proprio dell'intelletto sia la natura della cosa materiale e avente l'essere nell'individuo materiale, non per questo esso apprende lo stesso individuo singolare o il suo fantasma direttamente. Al contrario, lo apprende mediatamente e quasi per deduzione. Ora, se qualcuno dice che quell'espressione interposta da san Tommaso – che cioè il particolare è conosciuto per mezzo del senso e dell'immaginazione – è adottata da san Tommaso allo scopo di concludere che l'intelletto deve necessariamente rivolgersi al particolare che non si trova in un modo qualunque, ma in quanto è appreso per mezzo dell'immaginazione o fantasia – che è come dire che deve necessariamente rivolgersi al fantasma –, si replica che ciò è del tutto vero, ma che non ne consegue che san Tommaso intenda quel 'rivolgersi' [*conversionem*] se non nel modo che ho

conversionis in conclusione positum exponat, in eodem articulo circa finem, dum propositum principale concludit, ostendit dicens: et ideo necesse est quod ad hoc quod intellectus intelligat suum obiectum proprium quod convertat se ad phantasmata ut speculetur naturam universalem in particulari existentem. Unde patet quod secundum eum dicta conversio importat quod ad naturam universalem speculatio intellectus terminetur tanquam ad obiectum proprium, que natura universalis in particulari existat; non tamen dicit aut intendit quod existentia nature universalis in particulari vel etiam particolare ipsum in quo natura existat sit terminus speculationis intellectus dum naturam universalem intelligit. A quo autem tale particolare seu phantasma eius habeat necessario tunc cognosci, ex qua necessaria coexistentia cognitionis dicatur intellectus dum universale apprehendit ad phantasmata converti, declarat paulo ante dicens: particolare autem apprehendimus per sensum et imaginationem. Et ex his patet qualem sensum habeant alia verba que paulo ante hec ultimo inducta ponuntur, cum quasi concludens dicit sanctus Thomas: unde natura lapidis vel cuiuscunque materialis rei cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens. Et rationem preassignavit, quia inquit de ratione huiusmodi nature est quod in aliquo particulari existat: patet enim ex predictis quod non intendit de cognitione universalis et intellectiva tantum, sed oportet quod intelligat de utraque cognitione, scilicet sensus et intellectus, et tam de esse universali abstracto quam de esse eius in singulari. Quasi dicat: ad cognoscendum perfecte et vere naturam rei materialis de cuius ratione ut sic est quod sit in aliquo materiali individuo, requiritur tam cognitio universalis per intellectum quam cognitio singularis per sensum et imaginationem, quia sic natura illa cognoscitur quo ad omnia que de ratione eius sunt».

appena mostrato, dal momento che secondo san Tommaso e secondo verità l'intelletto in atto non pensa se non per astrazione dai fantasmi – astrazione alla quale sembra ripugnare palesemente la predetta modalità di rivolgersi ai fantasmi accolta da *quell'interprete*. C'è tuttavia un dubbio che si oppone alla nostra conclusione, sulla base di quanto detto da san Tommaso nell'articolo precedentemente accluso. L'oggetto proprio e proporzionato della potenza intellettiva può infatti essere compiutamente conosciuto dall'intelletto sotto tutti gli aspetti che sono propri della ragione di tale oggetto. La quiddità della cosa materiale, però, costituisce un oggetto di questo tipo per l'intelletto congiunto, e l'essere nei singolari è proprio della ragione di tale quiddità, dunque l'intelletto può conoscere entrambe le cose, e cioè, tanto la natura presa in se stessa, quanto quest'ultima nell'essere che ha nel singolare, il che non sarebbe possibile se l'intelletto non conoscesse anche il singolare. Ma quanto a questo dubbio, sebbene le cose dette lo soddisfino già pienamente, diciamo tuttavia ripetendoci, a beneficio di una dottrina ancor più chiara, che una potenza non conosce il suo oggetto, e qualunque cosa sia propria della ragione del suo oggetto, se non nella modalità conoscitiva che le è propria e connaturata. Ora, la modalità conoscitiva naturale dell'intelletto consiste nel conoscere in universale, e per questo si distingue dal senso, la cui modalità consiste nel conoscere nel singolare. E perciò, ai fini di una compiuta cognizione del suo oggetto, gli è sufficiente conoscere in universale tanto la natura stessa quanto il suo modo di essere nel singolare, ed è questo che di fatto si registra nell'operazione dell'intelletto, quando conosce compiutamente la natura della cosa materiale. Quanto invece alla cognizione singolare di tale natura, ovvero alla sua apprensione nel singolare e secondo le cognizioni della singolarità, l'anima ne è certo a conoscenza, ma in virtù di un'altra potenza, ed è per questo che essa si dimostra più imperfetta dell'Angelo, che è in grado di conoscere con la massima compiutezza, in virtù della sola potenza intellettiva, tanto l'universale quanto il singolare. Tutto ciò che negli enti inferiori è diviso e separato, infatti, negli enti superiori è unito. Ora, è chiaro da tutte queste cose che, poiché non conveniamo con *quell'interprete*, in base alla dottrina di san Tommaso, tutta la tua confutazione dell'esegesi addotta sulla scorta di *quell'interprete* non tange in alcun modo noi o san Tommaso, perciò *vada avanti con le sue forze e ti risponda in prima persona colui che tu contesti. È vivo e vegeto, infatti, ed è sano di corpo e di mente.*⁵⁸

⁵⁸ *Ibid.*, Giiiv: «Non est tamen negandum quod intellectus cognoscat naturam ipsam universalem in ratione sua habere quod sit in singulari. Sed propter hoc non cognoscit singulare in esse singularis, quasi intuitus intellectus ad ipsum singulare ad extra vel ad singulare repraesentans speciem terminetur; sed ipsius singularitatis modum apprehendit universaliter. Sic ergo patet quod licet proprium obiectum intellectus sit natura rei materialis et in materiali individuo esse habens, non tamen ipsum singulare individuum propter hoc apprehendit aut phantasma eius directe. Secus reflexe et quasi arguitive. Si quis autem forte dicat quod verbum illud quod sanctus Thomas interponit quod videlicet particolare cognoscitur per sensum et imaginationem, ad hoc a sancto Thoma inductum est ut ex hoc concludat intellectum necessario debere converti ad particolare non quocumque modo se habens, sed ut est per imaginationem vel phantasiam apprehensum, quod est dicere quod necessario debet converti ad phantasma. Dicitur quod hoc utique

D'altra parte, agli occhi di Spina, neppure la replica di Pomponazzi al dubbio posto nel cap. XI del *Tractatus* risultava soddisfacente, in quanto anche il mantovano sembrava ammettere, all'interno del processo conoscitivo, la necessità di un atto dell'intelletto finalizzato a cogliere il singolare:

Ma neanche la tua risposta soddisfa il dubbio, la cui forza consiste in questo, che la cognizione diretta è cronologicamente anteriore alla cognizione mediata; dunque la cognizione dell'universale, che è diretta, precede cronologicamente la cognizione del singolare, la quale non può che essere mediata; dunque la cognizione dell'universale non dipende dalla cognizione del singolare prodotta mediatamente dall'intelletto: ciò che è anteriore, infatti, non dipende da ciò che è posteriore, ma piuttosto il contrario, anche se ciò che è anteriore non lo è che per natura. Se c'è ciò che è anteriore, infatti, non segue che ci sia necessariamente anche ciò che è posteriore, mentre è vero il contrario, come risulta nei *Post-predicamenti* [*Cat.*, 14a26-14b23]. Ti sbagli anche [...] quando credi che per san Tommaso quel rivolgersi [*conversionem*] dell'intelletto ai fantasmi - senza il quale esso non è in grado di pensare qualcosa - sia una conoscenza mediata. [...] Ora, sebbene san

verum est, sed propter hoc non habetur quod sanctus Thomas intendat illam conversionem nisi ut predeclaratum nunc per me est, cum secundum sanctum Thomam et veritatem intellectus actu non intelligat nisi per abstractionem a phantasmatibus, cui abstractioni videtur directe repugnare predicta conversio ad phantasmata illo modo accepta ab interprete illo. Contra nostram tamen hanc determinationem occurrit dubium ex dictis scilicet sancto Thoma in praeallegato articulo. Nam obiectum proprium et proportionatum intellective potentie potest perfecte cognosci ab intellectu quantum ad omnia quae sunt de ratione talis obiecti. Quidditas autem rei materialis est obiectum tale respectu intellectus coniuncti, et esse in singularibus est de ratione talis quidditatis, ergo intellectus potest utrunque scilicet tam naturam ipsam secundum se quam secundum esse quod habet in singulari cognoscere, quod non posset nisi ipsum singulare cognosceret. Sed ad hoc licet iam per dicta plene satisfactum sit, tamen ad clariorem doctrinam repetendo dicimus quod potentia non cognoscit obiectum suum et quicquid est de ratione obiecti sui nisi modo cognoscendi sibi proprio et connaturali. Modus autem cognoscendi naturalis ipsius intellectus est ut cognoscat universaliter et per hoc distinguitur a sensu, cuius modus est ut cognoscat singulariter. Et ideo sufficit ad perfectam cognitionem sui obiecti quod et ipsam naturam et ipsum modum essendi scilicet in singulari cognoscat universaliter, et hoc de facto invenitur in operatione intellectus cum perfecte cognoscit naturam rei materialis. Singularem autem cognitionem talis nature seu eius apprehensionem in singulari et secundum conditiones singularitatis cognoscit quidem anima, sed per aliam potentiam, et ob hoc arguitur imperfectior angelo qui unica potentia intellectiva tam universale quam singulare perfectissime cognoscit. Que enim divisa et sparsa sunt in inferiori uniuntur in superiori; patet autem ex his omnibus quod cum non conveniamus cum interprete illo secundum sancti Thomae doctrinam omnis hec tua reprobatio sensus adducti per illum interpretem nullatenus nos tangit aut sanctum Thomam, et ideo transeat Marte suo illeque tibi respondeat quem tu impugnas. Vivit enim et sanus est corpore atque sensu».

Tommaso chiami 'rivolgersi dell'intelletto' [*conversionem intellectus*] il fatto stesso che l'intelletto sia modificato per effetto della specie astratta dai fantasmi, quando è in atto la stessa fantasia, egli non si riferisce tuttavia a quella cognizione mediata, né intende che quel rivolgersi [*conversio*] si realizzi per mezzo di un'altra operazione, ma chiama 'rivolgersi' [*conversionem*] la ricezione di quella specie con il concorso del fantasma, poiché questo ricevere è in qualche modo un intuire intellettuale, ragione per cui, nel ricevere, è intuito in qualche modo ciò in cui la specie riluceva come in uno specchio. E questo rivolgersi [*conversio*] si dice intuito a differenza della cognizione che l'intelletto ha o può avere per sua elevazione agli enti superiori, cioè alle sostanze astratte, dalle quali, quando sarà il momento, l'intelletto riceverà le specie separate con le quali conoscere tanto quelle sostanze quanto qualunque ente naturale. Quell'intuito dell'altissima potenza che consiste nell'elevazione, infatti, si dice quasi diretto e, conseguentemente, quell'altro suo intuito si dice quasi 'conversivo', fintanto che, a motivo della ricezione dalle cose inferiori, è costretto in qualche modo a mendicare la sua conoscenza - che è quel che generalmente accade in questo stato, in cui l'anima intellettuale è congiunta al corpo. Questa tua risposta, dunque, non regge in alcun modo.⁵⁹

⁵⁹ *Ibid.*, Giiiir-Giiiv: «Sed neque tua hec responsio dubitationi satisfacit cuius vis in hoc consistit quod cognitio directa est prior tempore cognitione reflexa, ergo cognitio universalis quae directa est praecedit tempore cognitionem singularis quae non nisi reflexa est, ergo cognitio universalis non dependet a cognitione singularis facta reflexe per intellectum: prius enim non dependet a posteriori, sed econverso potius, etiam si non sit nisi natura prius. Non enim sequitur quod si id quod est prius sit quod et posterius quoque necessario sit, sed econverso, ut patet in Post Praedicamentis. Decipis etiam [...] dum apud sanctum Thomam illam intellectus conversionem ad phantasmata sine qua non potest aliquid intelligere tu credis esse reflexionem. [...] Licet autem sanctus Thomas ipsam etiam immutationem intellectus per speciem abstractam a phantasmatis in actu existente ipsa phantasia vocet conversionem intellectus, non tamen intendit de illa reflexa, nec intendit quod talis conversio fiat per aliam operationem, sed receptionem illam speciei ministrante phantasmate vocat conversionem, quia hoc tale recipere est quoddam intueri intellectivum, unde recipiendo intuetur quodammodo id in quo species relucebat sicut in speculo. Et dicitur conversio intuitus iste ad distinctionem cognitionis quam habet vel habere potest intellectus per elevationem sui ad superiora scilicet ad substantias separatas a quibus suscipiet separata dum fuerit species quibus et illas substantias et quaeque naturalia cognoscat. Ille enim intuitus altissime potentie qui in elevatione consistit quasi directus dicitur et consequenter alius intuitus eius dicitur quasi conversivus dum per acceptionem ab inferioribus suam cognitionem quodammodo mendicat, quod accidit communiter in hoc statu quo corpori coniungitur intellectiva anima. Nullo ergo modo stat hec tua responsio».

III. Bilancio conclusivo

Per quel che attiene strettamente al confronto testuale tra gli autori, dunque, ciò che emerge dal dossier sono tre risposte differenti all'interrogativo del *Tractatus*, se cioè sia possibile accedere intellettivamente alla conoscenza del singolare. La risposta del Gaetano sembra essere negativa: per un verso – in quanto il modo della singolarità è aristotelicamente concepito come proprio della ragione sostanziale di una natura sensibile – de Vio ammette la conoscenza intellettuale del singolare vago («se c'è 'uomo', c'è 'qualche uomo', sebbene non questo, e viceversa»); per l'altro verso, egli fa presente che l'intelletto non è in grado di accedere al singolare segnato se non deduttivamente, e cioè in virtù di un ragionamento, il cui solo guadagno, però, è un concetto non del tutto improprio ma confuso dello scarto tra la natura e il modo della sua esistenza. Nell'ottica di Pomponazzi, risulta invece essenziale ribadire la materialità dell'anima e ridimensionare l'emergenza sul corpo dell'intelletto umano, tenendo ferma con ciò stesso – anche a livello gnoseologico – la corretta *medietas* di quest'ultimo tra le Intelligenze e le potenze sensitive. Egli pertanto concede la possibilità di un accesso indiretto dell'intelletto al singolare, ma a patto che esso non risulti essere frutto di ragionamento, bensì della naturale concatenazione delle facoltà («l'anima umana comprende anzitutto il singolare attraverso le facoltà cogitative, poi attraverso l'intelletto comprende l'universale, ma lo contempla nel medesimo singolare che è conosciuto attraverso l'immaginazione»). Quanto infine a Spina, che cerca anzitutto di smarcarsi, in quanto seguace dell'Aquinate, dai rilievi che il filosofo mantovano muove all'interpretazione di de Vio, il suo proposito principale sembra essere quello di negare l'equivalenza tra conoscenza mediata – nella misura in cui implica una partecipazione attiva dell'intelletto all'apprensione del singolare – e *conversio* tomista, la quale viceversa non alluderebbe ad altro che all'imprescindibile concorso della fantasia nel processo conoscitivo umano in stato di congiunzione.

Assumendo però una prospettiva più ampia, ci si potrebbe anche

domandare che senso abbia, nell'economia del *Tractatus*, questa circostanziale presa di distanza di Pomponazzi dal Gaetano. Si trattava di un tentativo di attenuazione delle affinità con de Vio? O era piuttosto una fine e cortese manovra di coinvolgimento? Da un certo punto di vista, la figura di de Vio sembra subire, all'interno del testo pomponazziano, un destino simile a quella di Scoto. Ora, è innegabile il debito contratto dal mantovano nei confronti di quest'ultimo, sia per quel che concerne le critiche alla psicologia di Tommaso, sia soprattutto per quel che riguarda la derubricazione del problema dell'immortalità da dottrina filosofica ad articolo di fede⁶⁰. Ciononostante, nel *Tractatus* non si rintraccia che una sola espressa menzione di Scoto, per di più circoscritta ad un contesto del tutto marginale rispetto al piano di fondo dell'opera⁶¹. Qualcosa di analogo accade per de Vio: nel trattato non si registra alcun esplicito richiamo al teologo a sostegno dell'opzione della mortalità dell'anima, bensì, come si è visto, un solo larvato riferimento al commento gaetano alla *Summa theologiae* – peraltro a fini polemici. Quanto a Scoto, Tiziana Suarez Nani ritiene che il silenzio di Pomponazzi sia di per sé indice della grande familiarità del mantovano con la presenza concettuale del dottor Sottile⁶². È possibile ipotizzare che Pomponazzi avesse altrettanta confidenza con gli scritti di de Vio? Il dossier che si è prodotto sembra fornire in effetti una conferma in tal senso. Ma i motivi per cui il mantovano ha taciuto il nome del teologo tomista potrebbero essere stati più di uno.

ANNALISA CAPPIELLO
annalisacappiello19@gmail.com

⁶⁰ Cfr. SUAREZ-NANI 2009, 29-46; POPPI 2010, 3-39.

⁶¹ Scoto viene infatti citato soltanto in chiusura, a proposito della questione della divinità di Cristo, POMPONAZZI 1999, cap. XV, 115 (POMPONAZZI 2013, 1100); SUAREZ-NANI 2009, 30.

⁶² *Ibid.*, 46.

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELE 2008 = ARISTOTELE, *L'anima*, Milano, Bompiani 2008, testo greco a fronte, trad. it a cura di GIANCARLO MOVIA

BERTOLOTI 2010 = MAURIZIO BERTOLOTI, «Pomponazzi tra streghe e inquisitori. Il *De incantationibus* e il dibattito sulla stregoneria intorno al 1520», in MARCO SGARBI (a cura di), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso* (Atti del Congresso internazionale di Studi su Pietro Pomponazzi. Mantova 23-24 ottobre 2008), Firenze, Olschki 2010 («Biblioteca mantovana»), 385-405

CAIETANUS 1749 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Commentaria in omnes libros Aristotelis De anima*, Venetiis, ex officina Valuasensiana 1749

CAIETANUS 1889 = in THOMAS DE AQUINO, *Pars prima Summae theologiae (cum commentariis Caietani)*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, V), cura et studio Fratrum Praedicatorum

CAIETANUS 1938 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. Commentaria in De anima Aristotelis*, vol. I, Romae, Angelicum 1938, ed. JEAN COQUELLE, introd. MARIE-HYACINTHE LAURENT

CAIETANUS 1965 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Commentaria in libros Aristotelis De anima. Liber 3*, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer 1965 («Studia. Travaux de recherche», 19), ed. GUY PICARD-GILLES PELLAND

CAPPIELLO 2015 = ANNALISA CAPPIELLO, «Una verità senza stonature. Le *Solutiones* di Crisostomo Javelli al *Defensorium* di Pietro Pomponazzi», *Medioevo e Rinascimento* 29 / n.s. 26 (2015), 151-180

CAPPIELLO 2016 = ANNALISA CAPPIELLO, «Le *Solutiones* di Crisostomo Javelli al *Defensorium* di Pietro Pomponazzi. Edizione critica del testo latino», *Noctua* III, 1 (2016), 74-149

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

CONGAR 1934-35 = YVES MARIE-JOSEPH CONGAR, «Bio-bibliographie de Cajétan», *Revue Thomiste* XVII, 86-87 (1934-35), 3-49

COSSIO 1902 = ALUIGI COSSIO, *Il Cardinale Gaetano e la Riforma*, vol. I, Cividale, Tipografia Giovanni Fulvio 1902

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

DI NAPOLI 1973 = GIOVANNI DI NAPOLI, *Studi sul Rinascimento*, Napoli, Giannini 1973

FIorentino 1868 = FRANCESCO FIorentino, *Pietro Pomponazzi. Studi storici su la scuola bolognese e padovana del secolo XVI*, Firenze, Successori Le Monnier 1868

GIACON 2001 = CARLO GIACON, *La seconda Scolastica*, t. I, Torino, Aragno 2001

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

GORCE 1933 = MATTHIEU-MAXIME GORCE, *L'essor de la pensée au Moyen age*, Paris, Letouzey et Ané 1933

JAVELLUS 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

LAURENT 1934-35 = MARIE-HYACINTHE LAURENT, «Les premières biographies de Cajétan», *Revue Thomiste* XVII, 86-87 (1934-35), 444-503

LAURENT 1938 = THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. Commentaria in De anima Aristotelis*, vol. I, Romae, Angelicum 1938, ed. JEAN COQUELLE, introd. MARIE-HYACINTHE LAURENT

LEMAY 1957 = PETRUS POMPONATIUS MANTUANUS, *Libri quinque de fato, de libero arbitrio et de predestinatione*, Lucani, in *Aedibus Thesauri Mundi* 1957, ed. RICHARD LEMAY

NARDI 1965 = BRUNO NARDI, *Studi su Pietro Pomponazzi*, Firenze, Le Monnier 1965

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

PERRONE COMPAGNI 2011 = PIETRO POMPONAZZI, *Trattato sull'immortalità dell'anima*, Firenze, Olschki 1999, a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI

PERRONE COMPAGNI 2015 = VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «Pomponazzi, Pietro», *Dizionario biografico degli Italiani* 84 (2015), http://www.treccani.it/enciclopedia/pietro-pomponazzi_%28Dizionario-Biografico%29/ [consultato nel dicembre 2017]

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

POMPONAZZI 2011 = PIETRO POMPONAZZI, *Apologia*, Firenze, Olschki 2011, a cura di VITTORIA PERRONE COMPAGNI

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

POPPI 2010 = ANTONINO POPPI, «Consenso e dissenso del Pomponazzi con il “subtilissimus et religiosissimus Ioannes Scotus”», in MARCO SGARBI (a cura di), *Pietro Pomponazzi. Tradizione e dissenso* (Atti del Congresso internazionale di Studi su Pietro Pomponazzi. Mantova 23-24 ottobre 2008), Firenze, Olschki 2010 («Biblioteca mantovana»), 3-39

PRIERIAS 1575 = FRANCISCUS SILVESTER PRIERIAS *De strigimagarum daemonumque mirandis libri tres, una cum praxi exactissima, et ratione formandi processus contra ipsas, a mendis innumeris, quibus scatebant, in hac ultima impressione purgati, & indice locupletissimo illustrati*, Romae, in aedibus Populi Romani 1575

PROSPERI 2003 = ADRIANO PROSPERI, *L'inquisizione romana. Letture e ricerche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura 2003

ROTONDÒ 1961 = ANTONIO ROTONDÒ, «Recensione» a C. Ginzburg [«Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa* II, XXX (1961), fasc. II-IV, 269-287], *Rivista Storica Italiana* LXXIV (1962), 840-842

SPINA 1519 = BARTHOLOMEUS DE SPINA, *Opuscula <sic!> edita*, Venetiis, per Gregorium de Gregoriis 1519

STÖVE 1991 = ECKHART STÖVE, «De Vio, Tommaso», *Dizionario biografico degli italiani* 39 (1991), http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-de-vio_%28Dizionario-Biografico%29/ [consultato nel dicembre 2017]

SUAREZ-NANI 2009 = TIZIANA SUAREZ-NANI, «Pietro Pomponazzi et Jean Duns Scot critiques de Thomas D'Aquin», in JOËL BIARD, THIERRY GONTIER

(sous la direction de), *Pietro Pomponazzi entre traditions et innovations*, Amsterdam/Philadelphia, B.R. Grüner 2009 (Bochumer Studien zur Philosophie), 29-46

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

TAVUZZI 1997 = MICHAEL TAVUZZI, *Prierias. The Life and Works of Silvestro Mazzolini da Prierio (1456-1527)*, Durham, Duke University Press 1997 («Duke Monographs in Medieval and Renaissance Studies», 16)

THOMAS DE AQUINO 1888 = THOMAS DE AQUINO, *Pars prima Summae theologiae (cum commentariis Caietani)*, Romae, Ex Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide 1889 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, IV), cura et studio Fratrum Praedicatorum

THOMAS DE AQUINO 1918 = THOMAS DE AQUINO, *Summa contra Gentiles (cum commentariis Ferrariensis)*, Romae, Typis Riccardi Garroni 1918 (Sancti Thomae de Aquino Opera omnia, XIII)), cura et studio Fratrum Praedicatorum

VERGA 1935 = EMILIA VERGA, «L'immortalità dell'anima nel pensiero del card. Gaetano», *Rivista di Filosofia neoscolastica* 27 (1935), suppl., 3-28

LA FORTUNA DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA NELLE *DISPUTATIONES ARISTOTELICAE* DI TOMMASO GIANNINI (1556-1638)

SIMONE FELLINA

Una disamina attenta della letteratura della seconda metà del '500 che a vario titolo possa definirsi d'ispirazione platonica mostrerà, nelle pieghe di una compilazione tacitamente volta ad appropriarsi delle proprie fonti, il ricorso anche massiccio ad autori di cui poche sono in realtà le occorrenze esplicite. La fortuna di Giovanni Pico della Mirandola andrà certamente vagliata alla luce di questo scrupolo metodologico e alcune indicazioni interessanti sono già emerse in una precedente ricerca su Pompeo della Barba, Gabriele Buratelli e Tommaso Giannini.¹

La figura di Tommaso Giannini merita certamente un supplemento d'indagine che si estenda oltre il suo unico *opus* dichiaratamente platonico, il *De providentia ad sententiam Platonis et Platoniorum liber unus*, stampato a Ferrara nel 1587 e ristampato l'anno successivo a Padova. Ho già segnalato la natura dell'opera e lo specifico *modus operandi* del suo autore: il *De providentia* è in definitiva un abile lavoro di intarsio, attinto a più fonti, recuperate tacitamente e per buona parte *verbatim* o con qualche rimaneggiamento lessicale e interpolazione, che ha tuttavia il pregio di sviluppare un discorso

¹ Si veda il mio *La fortuna di Giovanni Pico della Mirandola nella letteratura platonica italiana della seconda metà del '500: Pompeo della Barba, Gabriele Buratelli, Tommaso Giannini*, in *La filosofia di Giovanni Pico tra fonti e fortuna. Nuove prospettive storiografiche*, Atti del convegno tenutosi a Firenze presso l'Istituto nazionale di studi sul Rinascimento (2 marzo 2018). La pubblicazione è prevista a breve sulla rivista *Rinascimento*.

sistematico e coerente. Quale che sia il giudizio che se ne voglia dare – l’impiego di *auctoritates* ben riconosciute al limite del plagio, seppur forse non in questa misura, non è eccezionale nel panorama editoriale dell’epoca –, il lavoro restituisce le frequentazioni, le preferenze di Giannini, in ultima analisi la sua biblioteca platonica: tra gli autori grossomodo coevi più “sfruttati”, in ordine di importanza, sono Marsilio Ficino, Jacques Charpentier, Giulio Serina, Stefano Tiepolo, Teofilo Zimara, Bessarione, Agostino Steuco, tra gli antichi Plotino, Plutarco, Siriano, Proclo (letto in Teofilo Zimara e Leonico Tomeo), Giamblico, Apuleio, Calcidio, Ammonio, Psello.

Nell’insieme delle fonti il posto occupato da Giovanni Pico della Mirandola appare decisamente limitato e piuttosto connotato: non c’è traccia dell’audace platonismo picchiano e dei suoi smarcamenti rispetto a Ficino, o in altri termini non c’è traccia del *Commento sopra una canzone de amore*, delle *Conclusiones Nongentae*, dell’*Heptaplus* e del più tardo *De ente et uno*; il Pico di Giannini è esclusivamente l’autore delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*.

La totalità dei prestiti – ad eccezione di uno soltanto ² è localizzata nel capitolo XV dal titolo *Singulis sphaeris singulae animae sunt tributae, ad quas pertinet providentia minus generalis*.³ La trattazione di carattere cosmologico

² «Isti praeterea non considerant quam sit sacrilega illius hominis temeritas qui de consiliis divinissimae Mentis audeat iudicare, quae non unius hominis, sed totius orbis, non ad instans tempus, sed ad omnia pariter secula sibi proponit utilitatem», GIANNINI 1587, XX, 109. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, IV, 4, 444. Il passo, relativo all’impossibilità dell’uomo di comprendere il progetto divino, non sarebbe di grande interesse, se non costituisse uno dei tanti casi di interpolazione delle proprie fonti attuati da Giannini; nella fattispecie il Ferrarese adatta al proprio discorso platonico su come il mondo – con la sua intrinseca difformità – abbia potuto emanare dall’ipostasi della Mente quanto il Mirandolano aveva cristianamente attribuito all’imperscrutabilità divina.

³ Cfr. GIANNINI 1587, XV, 69-82.

offre a Giannini la possibilità di discutere dell'influenza celeste sul mondo sublunare e della possibilità di prevederne gli esiti, una trattazione che seppur si rifà principalmente alle *Enneadi* di Plotino con il *Commento* di Marsilio Ficino, accoglie diversi stralci polemici che il Mirandolano aveva scritto contro le predizioni astrologiche.

Gli scritti successivi al *De providentia*, editi tutti nel secolo seguente, fanno sfoggio di una larga dossografia platonica, ma, come il Ferrarese tiene a precisare già nei rispettivi frontespizi, si tratta di *Disputationes Aristotelicae*;⁴ del resto anche da una disamina superficiale non si avrà difficoltà a rilevare la preminenza accordata al pensiero dello Stagirita, verso il quale anzi non mancano esplicite professioni di fede.⁵ Pur se il *De providentia* rimane costante punto di partenza nella stesura delle *opiniones* platoniche,⁶ è altresì vero che il ventaglio delle letture è andato sensibilmente allargandosi e Giovanni Pico non fa eccezione: vengono infatti citati l'*Apologia*, l'*Heptaplus* e il *De ente et uno*.

⁴ THOMAE GIANINII ferrariensis [...] *De mentis humanae statu post hominis obitum Disputatio aristotelica*, Patavii, apud Nicolaum Albanensem 1614; THOMAE GIANNINII ferrariensis [...] *de lumine et speciebus spiritalibus, de mente effectrice et speciebus intelligibilibus, de daemonibus et mentibus materia separatis Disputationes aristotelicae*, Ferrariae, apud Victorium Baldinum 1615; THOMAE GIANNINII ferrariensis [...] *De substantia Caeli et stellarum efficientia Disputationes aristotelicae*, Venetiis, apud Robertum Meietum 1618; *Commentariorum et disputationum aristotelicarum de iis quae primum in scientia de natura considerantur libri septem, authore THOMA GIANNINIO ferrariensi Venetiis*, apud Santum et Mathaeum Grillum fratres 1622.

⁵ Si vedano ad esempio i *Commentariorum et disputationum libri*, cfr. GIANNINI 1622, II, 1, 101 e VII, 8, 11.

⁶ Stralci dal *De providentia* ricorrono nel *De mentis humanae statu post hominis obitum*, cfr. GIANNINI 1614, I, 5-6 (l'esegesi di *Timeo* 35a1 sgg. sull'anima composta di sostanza indivisibile e divisibile), L, 251-252 (alcuni sviluppi sulla metempsicosi); nel *De daemonibus et mentibus a materia separatis*, cfr. GIANNINI 1615, XI, 337 (spunto sulla natura dell'Uno), XXVIII, 441 (discorso sulla provvidenza di Dio, che per sua natura è *sine ratiocinatione et consilio*); nei *Commentariorum et disputationum libri*, cfr. GIANNINI 1622, II, 35, 186 sgg. (l'ampia trattazione sulle idee), V, 50, 477 (opinioni sul fato); nel *De substantia caeli*, cfr. GIANNINI 1618, XXXIII, 144 (i tre tipi di provvidenza secondo i platonici).

Un discorso a parte merita l'*Oratio de hominis dignitate*. La famosa allocuzione, infatti, sembra ricorrere tacitamente in due contesti. Dapprima nel *De mentis humanae statu post hominis obitum* (1614), opera scritta a seguito di un richiamo da parte dell'Inquisizione, dovuto a una certa inquietudine provocata dall'insegnamento del Ferrarese sulla natura dell'anima.⁷ Il passo, che riprende il celebre *incipit* pichiano, è all'interno del capitolo XV *Aliis argumentis ex Aristotelis doctrina erutis ostenditur animam hominis esse immortalem*, dove con tono elogiativo vengono esaltate le capacità conoscitive dell'uomo, assunte in definitiva a riprova dell'immaterialità e quindi dell'immortalità della *mens*:

Qui enim posset, ut inquit Philo in libro Quod deterius potiori insidiari soleat, mortalis et in materia defixa natura in terris nubibus ac veluti caeco carcere clausa suo acumine totum mare, universum aerem et terram usque ad extremos fines perlustrare atque in coelum penetrare et cum Deo immortalis sese commiscere? Iure ac merito exclamavit Zoroastres "O homo, naturae audacissimae opus!"; nec barbare Abdalas barbarus et saracenus interrogatus, quid in mundi theatro sibi maxime admirandum videretur, respondit hominem unum esse qui omnem excedat admirationem; prudenter quoque chaldaei sapientes multos non tam accusabant quam admirabantur qui vel magno videndi studio tenerentur, quemadmodum chameleon aut polypus illius rei, cui adhaerescit, colorem assumat, vel lapidem herculeum admirarentur, qui Helicem et Cynosuram spectat, vel alia huiusce generis investigarent, cum ipsi homines nati in homine contemplando suam omnem operam ponerent, qui non in colores, ut animal illud terrestre, aut alterum aquatile, sed in omnia pariter sentiendo et intelligendo convertitur; qui non paucas stellas circa mundi cardinem assidue se convertentes, ut lapis ille intuetur, sed quaecunque coeli terminatione concluduntur sibi ante oculos ponit hisque non contentus mentis aciem adiicit iis quae a corpore et a materia sunt segregata.⁸

Del tutto simile l'occorrenza contenuta nei più tardi *Commentariorum et disputationum aristotelicarum de iis quae primum in scientia de natura considerantur libri septem* (1622), nell'ambito di un discorso inteso a

⁷ Cfr. Tommaso Giannini, in *DBI*, LIV, 2000, a cura di Cesare Preti [http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-giannini_\(Dizionario-Biografico\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-giannini_(Dizionario-Biografico)/)

⁸ GIANNINI 1614, XV, 93.

promuovere l'eccellenza della filosofia, vista come dono divino e come il solo mezzo attraverso cui l'uomo può conseguire la *Dei similitudo*:

Cum natura intelligens fiat id quod intelligitur atque homo qui in rebus contemplandis versatur, omnem suam operam ponat, ut omnia comprehendat intelligentia, hinc sequitur ut homo contemplando fiat omnia atque hoc pacto similis efficiatur Deo, qui est omnia. Id arbitror sibi voluisse Mercurium et Abdalam Saracenum, cum hic interrogatus quod in hac mundi scena maxime admirandum spectaretur respondit nihil esse homine admirabilius et ille exclamavit "O asclepi, homo magnum est miraculum!". Intelligebant enim omnem plane admirationis captum superare hominem in terra tenebris circumfusum et veluti caeco carcere clausum in omnia sentiendo intelligendoque converti et cum Deus sit omnia et ipsum quoque omnia evadere. [...] Non igitur ab re Zoroaster in *Magia* naturam magnopere audacem appellavit, quod hominem condiderit, cuius est illud mentis acumen ut terrae depressitatem penetret, in maris profunda descendat, aeris vastitatem pervadat, caelum altissimum quasi e proximo intueatur et denique immortalis Deo admisceatur atque sanctissimo beatissimoque numine perfruatur.⁹

Verrebbe fatto di pensare a una lettura diretta dell'*Oratio* di Giovanni Pico,¹⁰ ma è pur vero che all'epoca in cui scrive Giannini i nomi di Abdalla e di Ermete Trismegisto, insieme alle loro sentenze sulla natura umana, sono di fatto una presenza costante e consolidata nel repertorio delle *auctoritates* impiegate nella celebrazione della *dignitas hominis*.¹¹

⁹ GIANNINI 1622, I, 2, 6-7. A commento dell'oracolo zoroastriano Giannini utilizza uno stralcio dall'*Asclepius* (Ascl. VI), stralcio presente anche nel *Catalogus gloriae mundi* di Barthélemy de Chasseneux, dove a poca distanza ricorre anche espressamente la citazione dell'*Oratio* picchiana, cfr. DE CHASSENEUX 1529, vol. II, 3. Si vedano anche i *Consilia*, cfr. DE CHASSENEUX 1581, 15. Tuttavia, la collazione tra i testi non sembra suggerire una dipendenza dall'opera del giurista francese: in particolare, il *Catalogus* presenta *densitas terrae* al posto di *depressitas terrae*, una variante significativa che autorizza a ritenere la lettura dell'*Asclepius* nella versione pubblicata da Francesco Patrizi insieme alla sua *Nova de universis philosophia*, cfr. PATRIZI 1591, *Asclepius Hermetis Trismegisti dialogus ab Apuleio madaurensis platonicus in latinum conversus*, 1v.

¹⁰ «Legi, patres colendissimi, in Arabum monumentis, interrogatum Abdalam Sarracenum quid in hac quasi mundana scena admirandum maxime spectaretur, nihil spectari homine admirabilius respondisse. Cui sententiae illud Mercurii adstipulatur: "Magnum, o Asclepi, miraculum est homo"», GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2003, 2.

¹¹ Oltre al già citato Barthélemy de Chasseneux si vedano ADEODATO 1552, 4 [num. mod.], MARESCALCHI 1573, 14; ZARA 1615, 13; CHALVET 1656, V, l. XVIII, q. I, 1, 76. In ambito

Tuttavia, se si prendono in esame i due passi si può supporre che il Ferrarese avesse presente più fonti,¹² tra le quali anche l'*Oratio* di Giovanni Pico. Lo farebbe pensare, inoltre, il riferimento ai caldei contenuto nel *De mentis humanae statu post hominis obitum* e che probabilmente trae spunto dal noto passaggio:

Idcirco scribit Evantes Persa, ubi Chaldaicam theologiam enarrat, non esse homini suam ullam et nativam imaginem, extrarias multas et adventitias. Hinc illud Chaldaeorum [...], idest "homo variae ac multiformis et desultoriae naturae animal".¹³

Nelle parole di Giannini i sapienti caldei si sarebbero contraddistinti per l'ammirazione tributata agli amanti del sapere e anzi avrebbero posto ogni dedizione nella contemplazione dell'uomo, che attraverso la conoscenza,

medico si veda DU LAURENS 1600, I, 1, 1, e BAUHIN 1614, 38. Sulla citazione di Abdala in Chasseneux e Adeodato si veda TOUSSAINT 2013, 157-159.

¹² Ci sono analogie con DU LAURENS 1600, I, 1, 1, «Mercurius ille ter maximus hominem miraculum magnum [...]. Vetustissimum Zoroaster singulare hominis artificium diu contemplatus tandem exclamavit: "Ω Ἀνθρωπε, τολμηροτάτης τῆς φύσεως ἄγαλμα" "O homo, audacissimae et omnia confidenter molientis naturae decus!". Barbarus ille Abdalas, interrogatus aliquando quid in rerum natura maxime putaret admirabile, non barbare sed scienter respondisse fertur. "Hominem esse qui admirationem omnem superet", quippe qui, cum magni istius mundi simulacrum sit, possit Protei cuiusdam aut chamaeleontis more sese in quidvis subito transformare». La fonte di Du Laurens parrebbe essere i *Lectioinum antiquarum libri XXX* di Celio Rodigino (Ludovico Ricchièri), che Giannini conosceva bene già ai tempi del *De providentia* e forse leggeva direttamente cfr. CELIO RODIGINO 1542, II, 18, 56, «Iam arbitror liquido patet eam esse hominis praestantiam, immo vero naturae maiestatem, ut merito dici miraculum valeat. Quod barbarus quidam vero non barbare pronuntiasse sed scienter fertur, qui, quum interrogaretur quid in hac quasi mundana scena maxime putaret, admirabile hominem respondit omnem plane admirationis captum excedere, ut qui non animalium modo princeps et rationis ac mentis splendore divino sit veluti naturae totius interpres, sed tanquam Proteus aut chamaeleon desultoria quadam potestate sese in quidvis subinde transformet». Si veda anche ibid., XV, 25, 176 «Abdalam Sarracenum scribunt nonnulli interrogatum quid in hac quasi mundana scena admirandum maxime spectaretur nil videri homine praecellentius respondisse». Nonostante le analogie è innegabile che in alcuni punti Giannini – soprattutto nei *Commentariorum et disputationum libri* – sia più vicino alla formulazione picchiana dell'*Oratio*, cfr. *supra* nota 10.

¹³ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2003, 20.

sensibile e intelligibile, è in grado di divenire ogni cosa, ben al di là quindi della strabiliante capacità mimetica del polipo e del camaleonte; non solo, a differenza del *lapis herculeum*, è anche capace di abbracciare con gli occhi non *paucae stellae* (l'Orsa Maggiore e l'Orsa Minore), ma qualsiasi cosa sia contenuta nei limiti del cielo e, non sazio, potrà infine rivolgere lo sguardo della mente alle sostanze separate.

Nei suoi riferimenti alla mutevolezza della natura umana e ai caldei l'aneddoto esposto da Giannini sembra essere di ascendenza pichiana, magari attinto e riletto tramite una fonte intermedia e comunque verosimilmente rielaborato *ad hoc*: sia il Ferrarese che il Mirandolano hanno in vista la celebrazione della *dignitas hominis*, ma la *varietas* dell'uomo è fatta giocare in un caso sul versante gnoseologico, insistendo sull'assunto aristotelico per il quale conoscere è trasformarsi nell'oggetto conosciuto, nell'altro su di un versante più propriamente parenetico e morale, dove l'indeterminazione ontologica apre la strada alla scelta di diversi generi di vita (vegetale, animale, razionale, angelico, divino) per nulla equivalenti.

La convinzione che l'uomo attraverso la conoscenza divenga ogni cosa, arrivando in ultimo grado a identificarsi con Dio *qui est omnia*, suggerirebbe che Giannini avesse presente la *Teologia Platonica* di Marsilio Ficino, ampiamente utilizzata già ai tempi del *De providentia*; il rilievo contenuto nei *Commentariorum et disputationum libri*

Cum natura intelligens fiat id quod intelligitur atque homo qui in rebus contemplandis versatur, omnem suam operam ponat, ut omnia comprehendat intelligentia, hinc sequitur ut homo contemplando fiat omnia atque hoc pacto similis efficiatur Deo qui est omnia

trova infatti ampio riscontro nell'*Opus maius* ficiniano, precisamente all'altezza del libro XIV, cap. 3:

Multo autem magis, ut placet Platonibus et Averrois, usum quiddam fieri oportet ex potentia intellectus formaque rei intelligendae, tum quia saepe stabilior ex iis provenit compositio (saepe enim diutius manent una quam materia corporalis eiusque forma), tum etiam quia intellectus ipse forma quaedam est. [...] Denique mens quanto est praestantior quam materia, tanto efficacius formam quam exoptat sibi asciscit et unit. [...] Itaque rationes rerum intellectarum magis in substantiam transeunt intellectus, ut vult Plotinus, quam in substantiam corporis alimenta. Per haec patet ex mente nostra et forma rei intelligendae unum aliquid fieri. Quod autem ita subit alicuius formam, ut ex ea et seipso reddat unum, illud ipsum ferme evadit, cuius subivit formam. [...] Ideo intellectus pene res illa fit, quam intelligit. Fit, inquam, actu res illa. [...] Sufficit autem nobis in praesentia, quod cum intellectus quaerat res omnes intelligere et intelligendo formis earum penitus vestiatur, consequens est ut quaerat res omnes effici, unde nititur deus fieri, in quo sunt omnia, dum nititur omnia fieri.¹⁴

All'interno del *De mentis humanae statu post hominis obitum* due sono poi le occasioni di un confronto critico con il Mirandolano, nella fattispecie con la sua *Apologia*. In un caso nel capitolo XXIX *Quo pacto Aristoteles sit interpretandus, cum statuit mentem esse intelligibilem quemadmodum intelligibilia et nunquid nostra mens sit ponenda in numero mentium a materia separatarum, quia separet ea quae cum materia sunt copulata*, nel quale l'anima è detta non intendere altro all'infuori di se stessa, poiché nell'atto intellettuale diviene lo stesso intelligibile, una spiegazione con la quale, secondo Giannini, Pico avrebbe potuto difendere meglio la sua *conclusio paradoxa* affermando *animam nihil actu nisi se ipsam intelligere*, senza ricorrere sulla scorta di Agostino ed Enrico di Gand all'*intelligere abditum*.¹⁵ In un secondo caso nel capitolo XLIX

¹⁴ FICINO 2011, XIV, 3, 1300-1302.

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 358-361 e GIANNINI 1614, XXIX, 149, «Quapropter scite scripsit Averroes in digressionem commentum 5 libri 3 de anima fieri magis unum ex mente et re intelligibili quam ex materia et forma. Unum enim magis sunt ea quae sic se habent ut eorum unum sit et fiat alterum, quam ea ex quibus fit quoddam tertium. Ex his perspicitur inter mentem et materiam multum interesse in formis suscipiendis. Nam materia, cum suscipit formam, non fit forma, sed ex hac et ex illa oritur quiddam tertium, quod est substantia composita; at mens, cum suscipit ipsum intelligibile, fit idem intelligibile, neque ex ea et intelligibili aliquod tertium efficitur. Ex his praeterea intelligitur mentem nostram et non solum divinam se ipsam tantum intelligere et extra se

Excutiuntur aristotelicae argumentationes quibus conficitur quod movetur id esse dividuum et nullum individuum posse moveri, dove viene ricordata la posizione di Pico sulla discesa di Cristo agli inferi *non veraciter sed solum ad effectum*, insieme alla giusta *reprobatio* del vescovo Pietro Garsia.¹⁶

Se si prendono in rassegna i *Commentariorum et Disputationum libri*, si può rilevare come le occorrenze rivelino un interesse per così dire aneddottico, una *curiositas* dossografica cui si accompagna spesso un'esplicita stroncatura. L'obiettivo di Giannini è infatti quello di illustrare e difendere la storiografia filosofica aristotelica. L'*Heptaplus* è chiamato in causa ora poiché vi si sostiene la derivazione egizia della dottrina di Talete circa l'acqua come principio delle cose,¹⁷ ora come portatore di una bizzarra e inconsistente interpretazione del detto anassagoreo "Tutto è in tutto", detto che secondo Pico alluderebbe all'esistenza di tre mondi angelico/intelligibile, celeste e

nihil apprehendere, quod forsitan multis nostrae aetatis philosophis est inauditum. Nam, cum mens fiat id quod intelligitur nec possit intelligere quippiam nisi convertatur in ipsum, efficitur ut mens nostra se ipsam semper intelligat et extra se nihil percipiat. Atque ad hoc si Picus animum retulisset, non illi fuisset opus intelligere abdito, cuius facta fuit mentio a Divo Augustino in libro De trinitate et ab Henrico in quolibetis, ad tuendam suam conclusionem paradoxam, quae statuit animam nihil actu nisi se ipsam intelligere».

¹⁶ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 34-105 e GIANNINI 1614, XLIX, 245-246, «Sed quicquid sit de hoc negotio, plane non est ut haec Aristotelis argumenta fiant tanti quanti Durandus videtur illa fecisse, qui in libro 3 Sententiarum Distinctione 22 quaestione 3 sensit animam a corpore separatam, quia non est corpus nec virtus in corpore, non posse moveri motu ad locum accommodato; ex quo factum est ut voluerit animam Christi non vere ac suae substantiae praesentia ad inferos descendisse, sed per effectum Sanctorum Patrum animas visione divina et scientia eorum quae cadunt sub revelationem complendo, qua quidem in re et doctrina sectatorem habuit Ioannem Picum in suis conclusionibus et in disput. 1 Apologiae, adversus quem acriter invehitur Petrus Garsias episcopus uxellensis in disputationibus adversus Pici conclusiones apologeticas, nec iniuria, quod haec interpretatio nimis abhorret a vero ac legitimo articuli sensu».

¹⁷ Si tratta però di un errore, poiché Giovanni Pico ne parla nelle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, XII, 2, 494-496 e GIANNINI 1622, II, 17, 140, «Picus in Heptaplo arbitratur Thaletem hanc opinionem ab Aegyptiis accepisse, qui, cum aspicerent terrae faecunditatem ex Nili aqua prodeuntem, aquam esse rerum omnium principium existimarunt».

sublunare;¹⁸ dello stesso tenore sono poi l'unica citazione del *De ente et uno*, a proposito dell'identificazione con Dio della *quaternitas* su cui giuravano i pitagorici¹⁹ e dell'*Apologia*, dove Pico, in difesa della magia naturale e della cabala, sostiene l'esistenza di una *vis* efficiente propria dei numeri.²⁰ La menzione del *De ente et uno* e dell'*Apologia* sono al servizio di una discussione sulla dottrina pitagorica dell'arché numero, alla fine della quale viene nuovamente ribadita la correttezza dell'interpretazione aristotelica.²¹

Pur nell'esiguità dei rimandi, i *Commentariorum et disputationum libri* sembrano suggerire che l'*Heptaplus* abbia esercitato un qualche fascino su

¹⁸ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 1942, 188 e GIANNINI 1622, II, 21, 148, «Haec est Anaxagorae opinio ab Aristotele literis credita, quam Picus, ut tueatur, scribit in praefatione in Heptaplum Anaxagoram statuentem omnia in omnibus esse in animo propositos habuisse tres mundo<s> ab antiquitate figuratos, ac Pythagoricis Platonicisque probatos, quorum summus est ultra supraque mundum corporeum, quem theologi angelicum, philosophi intellectualem appellant, proximus huic caelestis et postremus sublunaris, quem nos incolimus. Nam quicquid hisce omnibus mundis simul fuit datum id in singulis est positum, neque horum alicui quippiam est concessum quod singulis non sit impertitum, quamquam illud intersit quod quae cernuntur in mundo inferiori, ea in superioribus eminentiori modo continentur et quae in superiore intelliguntur, ea in inferioribus habent degenerem adulteratamque naturam. Etenim quod apud nos est ignis elementum, in caelo est sol et in mundo ultramundano mens seraphica, quorum elementare urit, caeleste vitam tribuit et ultramundanum flagrat amore. Atqui hoc modo Anaxagorae opinionem interpretari est sua somnia tribuere Anaxagorae [...]».

¹⁹ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010(2), IX, 264-266 e GIANNINI 1622, II, 28, 171, «Quidem Picus in libro De ente et uno capitulo 9 arbitratur quaternitatem per quam Pythagoras iurabat fuisse Deum qui est entitas plenissima, unitas simplicissima, veritas solidissima et bonitas beatissima. Nam iusiurandum per ea fit quae sancta, quae firma, quae divina sunt hisque nihil aut sanctius, aut firmitus, aut divinius potest cogitari».

²⁰ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 172-174 e GIANNINI 1622, II, 28, 170-171, «Numeros magna vi agendi praeditos esse conantur ii persuadere non solum sacrarum literarum testimonio, in quibus cum multa tum illud omnium ore celebratum habetur, Deum scilicet omnia in numero fecisse, hoc est in virtute numeri, quo testimonio sese tuetur Picus in defensione conclusionis de magia [...]». Dalla *Apologia* Giannini recupera anche tacitamente argomenti numerologici.

²¹ «Quapropter non possum non vehementer de quibusdam admirari, qui his impostoribus et veterum opinionum perversoribus fidem habentes Aristotelem calumniantur quod non syncere attulerit priscorum placita atque legitime fuerit interpretatus, quem decentius summis laudibus cumulare deberent, tanquam summum philosophiae magistrum et singularem veritatis amatorem», GIANNINI 1622, II, 28, 173.

Giannini e non nei termini di un semplice *divertissement*: nel capitolo 39 del libro III dal titolo *Materia de nihilo vere fuit facta a Deo praepotenti* il Ferrarese recupera l'esegesi biblica pichiana, che identifica la terra, di cui si fa parola all'inizio della *Genesi*, con la materia, e parte della disquisizione che ne segue.²² Ancora nel capitolo 31 del libro II viene detto che l'ermeneutica pichiana non è da disprezzare, nemmeno da un uomo privo di fede, quando pretende di ravvisare nel dettato mosaico i tre principi aristotelici, forma, materia, privazione.²³ Ma l'approvazione di Giannini sembra essere del tutto *sub conditione*: essa è garantita fino a quando il discorso pichiano reperisce dottrine aristoteliche nel racconto della creazione, non quando invece altera quelle stesse dottrine; è il caso del capitolo 39 del libro IV, in cui viene denunciata l'insussistenza della posizione pichiana che pone la piena equivalenza tra privazione, *rationes seminales* e *inchoationes formarum*.²⁴

Dato l'oggetto dei *Commentariorum et disputationum libri*, ossia la *scientia de natura*, non stupisce che l'interesse di Giannini per l'*Heptaplus* vada esclusivamente alla *Expositio prima*, quella relativa al mondo sublunare. Colpisce poi l'assenza del *De ente et uno*, quando non sarebbero mancate occasioni per un suo impiego; segnatamente nella discussione promossa all'interno del capitolo 15 del libro II circa l'esatto significato delle parole di Parmenide "ciò che è è uno e immobile", e di conseguenza circa la giustezza dell'attribuzione dell'essere a Dio, vengono citati Simplicio, Cusano,

²² Cfr. GIANNINI 1622, III, 39, 275 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 1942, 206-208.

²³ Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 1942, 208-212 e GIANNINI 1622, II, 31, 179, «Haec docte subtiliterque cogitata non essent contemnenda – nisi nos a proprio verborum sensu avocarent – cui qui non habeat fidem. Is maxima dignus est vituperatione».

²⁴ L'opinione pichiana è citata in GIANNINI 1622, IV, 37, 352, e confutata *ibid.*, 39, 356. Cfr. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 1942, 208. In altro luogo Giannini critica Giovanni Pico in quanto sostenitore del pieno accordo tra Aristotele e Platone in materia di idee, cfr. GIANNINI 1622, II, 38, 193.

Bessarione, Zorzi, Steuco, Gianfrancesco Pico, ma non Giovanni Pico, il quale tuttavia nel capitolo III del suo trattato aveva affrontato la questione.²⁵

Alla luce di questi rilievi non è forse azzardato sostenere che la predilezione di Giannini andasse alle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. Che tra i testi pichiani le *Disputationes* siano le più meditate dal professore ferrarese sembra essere confermato da uno scritto di poco precedente i *Commentariorum et disputationum libri*, ossia il *De substantia caeli et stellarum efficientia*, uscito a stampa nel 1618 e molto probabilmente un riadattamento di corsi tenuti allo *Studium*.²⁶

Al netto delle questioni affrontate, che facilmente potevano indurre a consultare il noto scritto pichiano – ma si ricordi che le *Disputationes* erano già note a Giannini e rappresentano l'unico testo di Giovanni Pico utilizzato nel *De providentia* –, è il tipo di lettura e di impiego a suggerire una frequentazione più assidua e attenta, non circoscritta al reperimento di qualche notizia dossografica.

Le *Disputationes* sono espressamente citate in più occasioni, ma molti sono i casi in cui il Ferrarese se ne serve passando sotto silenzio il nome del loro autore. In generale il testo pichiano è occasione per trarre argomenti a proprio favore, ma anche obiezioni, attribuite frequentemente a non precisati *nonnulli, alii*, etc.; a volte vengono estrapolate dal loro contesto originario frasi o stringhe a significare le opinioni di Giannini, spesso divergenti da quelle pichiane. Il punto di maggior attrito tra i due è rappresentato dalla convinzione che la luce celeste produca naturalmente calore, un calore diverso da quello elementare e che sostiene e vivifica l'intero universo, una

²⁵ Cfr. GIANNINI 1622, II, 15, 135 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010(2), III, 216-220.

²⁶ Lo farebbe pensare l'appello iniziale agli *adolescentes optimi (assidui auditores)*, cfr. GIANNINI 1618, 2. Il proemio doveva essere in origine la prolusione al corso. Si veda anche *ibid.* II, 4, 194.

concezione per molti rispetti simile allo *spiritus ficiniano* del *De vita* e di grande importanza nell'economia delle *Disputationes*.

Uno degli esempi più significativi del *modus operandi* di Giannini si trova all'altezza della *pars altera* del *De substantia caeli et stellarum efficientia* nel capitolo 4 dal titolo *Adversus stellarum influxus virtutesque arcanas disputatio*. In questo contesto viene espressamente riportato un argomento di Giovanni Pico²⁷ contro gli astrologi, secondo i quali le stelle genererebbero calore in virtù di una comune proprietà generale, mentre attraverso le proprie forze produrrebbero l'una la siccità, l'altra il freddo o l'umidità e così via; la replica del Mirandolano si appunta sull'impossibilità che in qualsiasi ente le proprietà conferite dalla peculiare natura specifica siano in contrasto con quelle conferite dalla natura comune.²⁸ Subito dopo Giannini fa seguire una possibile obiezione e nella relativa risposta si serve ancora di alcuni rilievi picchiani a dimostrazione di come la luce produca sempre e soltanto calore: nella fattispecie si tratta di due citazioni aristoteliche relative alla luna e al potere vivificante del suo *lumen*.²⁹ Di grande interesse è che, dopo aver mostrato come *Vires contrariorum effectrices non possunt in uno eodemque subiecto inesse*, il Ferrarese predisponga la *Tertia responsio* degli astrologi mutuandola fedelmente dalle *Disputationes*: sono le pagine del libro III capitolo 4 in cui il Mirandolano descrive la natura del calore celeste, differente da quello elementare, in quanto il primo contiene in sé in modo eminente tutte le qualità elementari, tanto che senza di esso «né il freddo

²⁷ Giannini cita erroneamente il capitolo. Il luogo corretto delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* è III, 5 e non III, 4.

²⁸ Cfr. GIANNINI 1618, II, 4, 194 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 5, 210-212.

²⁹ Cfr. GIANNINI 1618, II, 4, 195 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 6, 220, 224. Si tratta di un argomento controversistico, che vuole far emergere la contraddizione in cui *de facto* cadrebbero gli astrologi sulla base dei loro assunti. Come già accennato la posizione di Giannini è un'altra. Si veda *infra* nel testo e nota 32.

potrà più raffreddare né il caldo riscaldare».³⁰ Evidentemente agli occhi di Giannini ciò rappresentava un cedimento alla superstizione astrologica, al punto da ricavarne materiale da opporre all'argomento iniziale dello stesso Giovanni Pico. Come si vede però la concezione del calore celeste è fatta giocare all'interno della posizione degli astrologi, secondo i quali si danno nelle stelle una proprietà comune, generatrice del caldo, e una proprietà specifica generatrice delle altre qualità. Il Ferrarese afferma infatti che, se anche venisse concessa questa *vis admirabilis*, la *responsio* degli astrologi «non carebit reprehensione». In questo quadro la replica può essere attinta nuovamente a Giovanni Pico: nessun ente per propria natura specifica consegue una qualità meno perfetta rispetto a quella che ottiene in virtù della sua natura generica; in altri termini, il calore celeste, che contiene in sé tutte le qualità ed è generativo di tutte, è proprietà comune delle stelle e risulterebbe di fatto superiore a ogni proprietà specifica, in quanto circoscritta alla produzione del solo freddo, della sola siccità e così via.³¹

La frammentazione del testo originario e la sua ricomposizione all'interno di un discorso personale è senz'altro indice di una lettura approfondita, cosa che Giannini non sembra aver tributato – certamente non in questa misura – alle altre opere di Giovanni Pico della Mirandola.³²

³⁰ Cfr. GIANNINI 1618, II, 4, 195-196 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 4, 196-198.

³¹ Cfr. GIANNINI 1618, II, 4, 196 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 5, 212.

³² Il *De substantia caeli et stellarum efficientia* annovera già l'impiego del *De ente et uno* e dell'*Apologia* segnalato sopra a proposito dei *Commentariorum et disputationum libri*, cfr. GIANNINI 1618, II, 31, 414, 417. Riporto sinteticamente di seguito le citazioni e gli usi taciti delle *Disputationes*: pur se inserita in un differente contesto, la citazione di Aristotele e Avenroda ricorre identicamente anche nel testo pichiano, cfr. GIANNINI 1618, II, 4, 196 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 10, 246; Giannini utilizza tacitamente un argomento pichiano, quello del cielo come unità dei corpi, ascrivendolo a non meglio identificati *veteres illi*, cfr. GIANNINI 1618, II, 5, 202 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 15, 392-394; la spiegazione di Giannini sulla genesi dei metalli conviene con

Tommaso Giannini non fu una personalità di second'ordine nella cultura del tempo: già Eugenio Garin nella sua *Storia della filosofia italiana* ricordava la sua larga reputazione di professore, al punto che Fortunio Liceti, docente di

quella di Pico nel non ascrivere un ruolo alle virtù occulte delle stelle, ma se ne discosta in quanto sottolinea come il calore non derivi dalla luce (direi che ha presente il testo pichiano, ma lo rettifica *ad hoc*), cfr. GIANNINI 1618, II, 5, 202-203 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 4, 194-209; citazione delle *Disputationes* e della posizione pichiana che vuole il cielo produrre di per sé soltanto calore, mentre per accidente anche le altre qualità; segue la critica di Giannini, il quale tuttavia finisce con il recuperare tacitamente una frase del Mirandolano («Cum enim generet ac tueatur elementa, generet quoque ac tueatur qualitates quae horum substantias complent aut comitantur»), al servizio della sua concezione, secondo la quale la luce è causa comune e genera insieme alle cause seconde tutte le qualità (in definitiva, la luce di Giannini è l'*analogon* del calore celeste di Giovanni Pico), cfr. GIANNINI 1618, II, 5, 203-204 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 4, 200; nella trattazione delle maree e dei giorni critici Giannini sembra avere presente l'analogia trattazione pichiana, cfr. GIANNINI 1618, II, 9, 219 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 15-16, 304-348; citazioni dalle *Disputationes* circa la spiegazione pichiana del moto marino (la parte tende sempre a tornare nella totalità; in alternativa il moto sarebbe causato dai venti al di sopra e al di sotto del mare), cui segue confutazione di Giannini, per il quale l'origine è da attribuirsi ai soli venti sottomarini, cfr. GIANNINI 1618, II, 10, 225-226 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 15, 306, 308; la spiegazione di come le qualità elementari vengano distribuite ai segni dagli astrologi è recuperata tacitamente da Giovanni Pico, cfr. GIANNINI 1618, II, 13, 236 sgg. [erroneamente indicata come 238] e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, VI, 15, 110-112; analogie tra Giannini e Giovanni Pico in merito alla trattazione sull'esito infausto del parto di otto mesi, cfr. GIANNINI 1618, II, 14, 241 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 18, 352-354; la citazione dei pitagorici relativa alla regione sublunare come unica stella è con ogni probabilità tratta da Giovanni Pico, cfr. GIANNINI 1618, II, 15, 245 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 25, 394; l'argomento che vuole il cielo causa comune e in associazione alle cause seconde generare le diverse specie e i diversi individui è preso tacitamente da Giovanni Pico, cfr. GIANNINI 1618, II, 15, 245 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, III, 3, 190; una citazione di Favorino è forse attinta a Giovanni Pico, cfr. GIANNINI 1618, II, 16, 248 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, VIII, 1, 226; in merito alle stelle come segni delle cose future Giannini recupera tacitamente alcuni argomenti da Giovanni Pico, cfr. GIANNINI 1618, II, 17, 254 e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, IV, 12, 496; l'argomento relativo alle stelle come cause della propensione al vizio e la relativa confutazione sembrano d'ispirazione pichiana, cfr. GIANNINI 1618, II, 22, 376 [la numerazione delle pagine salta da 275 a 376 e prosegue in modo continuo fino alla fine] e GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004, IV, 9, 480. Giovanni Pico e il nipote Gianfrancesco vengono ricordati come autori di libri contro gli astrologi, cfr. GIANNINI 1618, II, 22, 380.

logica, filosofia, medicina a Pisa, accorreva a seguirne le lezioni «mescolato alla turba dei discepoli».³³

La presenza ad ampio spettro del Mirandolano – almeno dal punto di vista dei testi utilizzati: *Oratio de hominis dignitate*, *Apologia*, *Heptaplus*, *De ente et uno*, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem* -, attesta il persistere di un certo interesse per la sua figura nei primi decenni del XVII secolo. L'uso dossografico e controversistico fattone da Giannini, quasi sempre a contraltare della *vera opinio* aristotelica, mostra un'immagine di Giovanni Pico legata al platonismo e all'esoterismo, anche nel caso delle *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, come testimoniano le critiche al calore vivificante che sarebbe prodotto dalla luce celeste. È in questa veste che il Conte ha trovato spazio nelle *Disputationes Aristotelicae*, nelle "opere di scuola" di Tommaso Giannini.

SIMONE FELLINA

DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE UMANISTICHE, SOCIALI E DELLE

IMPRESE CULTURALI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

³³ GARIN 1966, vol. II, 608-609.

BIBLIOGRAFIA

ADEODATO 1552 = ADEODATI senensis theologi Augustiniani *Oratio in die Cinerum ad patres habita in Concilio Tridentino*, Venezia, [eredi di Aldo Manuzio il vecchio] 1552

BAUHIN 1614 = CASPARI BAUHINI *De homine oratio*, Basilea, apud Ioannem Iacobum Genathium 1614

CELIO RODIGINO 1542 = LODOVICI CAELII RHODIGINI *Lectionum antiquarum libri XXX*, Basilea, per Hieronimum Frobenium et Nicolaum Episcopium 1542

CHALVET 1656 = HYACINTHI CHALVET *Cosmopoeia sive physiologia sacra, in qua divina sex dierum opera cunctaque quae ad perfectam physicae notitiam spectant elucidantur*, Lione, apud Ioannem Radisson 1656, 11 voll.

DE CHASSENEUX 1529 = BARTHÉLEMY DE CHASSENEUX, *Catalogus gloriae mundi*, Lione, Dionysius de Harsi 1529, 2 voll.

DE CHASSENEUX 1581 = BARTHÉLEMY DE CHASSENEUX, *Consilia*, Venezia, apud Damianum Zenarum 1581

DU LAURENS 1600 = ANDREA LAURENTIUS, *Historia anatomica humani corporis [...]*, Parigi, apud Marcum Orry 1600

FICINO 2011 = MARSILIO FICINO, *Teologia Platonica*, saggio introduttivo, traduzione, note e apparati di ERRICO VITALE, Milano, Bompiani, 2011 (Il Pensiero Occidentale)

GARIN 1966 = EUGENIO GARIN, *Storia della filosofia italiana*, Torino, Einaudi, 1966, 3 voll. (Piccola Biblioteca Einaudi, 80)

GIANNINI 1587 = THOMAE GIANINII ferrariensis *De providentia ad sententiam Platonis et Platoniorum liber unus*, Ferrara, excudebant Iulius Caesar Cagnacinius et Frater 1587

GIANNINI 1614 = THOMAE GIANNINII *ferrariensis* [...] *De mentis humanae statu post hominis obitum Disputatio aristotelica*, Padova, apud Nicolaum Albanensem 1614

GIANNINI 1615 = THOMAE GIANNINII *ferrariensis* [...] *de lumine et speciebus spiritalibus, de mente effectrice et speciebus intelligibilibus, de daemonibus et mentibus materia separatis Disputationes aristotelicae*, Ferrara, apud Victorium Baldinum 1615

GIANNINI 1618 = THOMAE GIANNINII *ferrariensis* [...] *De substantia Caeli et stellarum efficientia Disputationes aristotelicae*, Venezia, apud Robertum Meietum 1618

GIANNINI 1622 = THOMAS GIANNINIUS, *Commentariorum et disputationum aristotelicarum de iis quae primum in scientia de natura considerantur libri septem*, Venezia, apud Santum et Mathaeum Grillum fratres 1622

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 1942 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di EUGENIO GARIN, Firenze, Vallecchi 1942

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2003 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di FRANCESCO BAUSI, Parma, Fondazione Pietro Bembo / Ugo Guanda 2003

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2004 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*, a cura di EUGENIO GARIN, con una presentazione a cura di MARCO BERTOZZI, Torino, Nino Aragno Editore 2004¹, 2 voll. (1^a ed. 1946)

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di PAOLO E. FORNACIARI, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo 2010 (Per Verba, 26)

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010(2) = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Dell'Ente e dell'Uno. Con le obiezioni di Antonio Cittadini e le risposte di Giovanni Pico della Mirandola*, a cura di RAPHAEL EBGI con la

collaborazione di FRANCO BACCHELLI, prefazione di MARCO BERTOZZI, postfazione di MASSIMO CACCIARI, Milano, Bompiani 2010 (Testi a fronte, 133)

MARESCALCHI 1573 = MARCI ANTONII MARESCALCHI *Humanae perfectionis secundum naturam libri duo*, Bologna, apud Ioannem Rossium 1573

PATRIZI 1591 = FRANCISCI PATRICII *Nova de universis philosophia*, Ferrara, apud Benedictum Mammarellum 1591

TOUSSAINT 2013 = STÉPHANE TOUSSAINT , «Chasseneux e Adeodato. Briciole pichiane», *Accademia XV* (2013), 157-159

ZARA 1615 = ANTONIO ZARA, *Anatomia ingeniorum et scientiarum sectionibus quatuor comprehensa*, Venezia, ex typographia Ambrosii Dei et fratrum 1615

UN EFFETTO INDESIDERATO DELLE *CONCLUSIONES* DI GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA: LA DISPUTA NON VOLUTA CON PEDRO GARSIA

STEFANO CAROTI*

La sospensione dell'auspicata - da Pico, s'intende - disputa tra dotti a seguito della condanna di alcune delle tesi ci ha privato di tutto il corredo argomentativo che avrebbe dato un senso compiuto all'impresa del *Princeps Concordiae*, anche a suo dire temeraria (lo si evince facilmente dall'*Oratio* e in questo caso non credo sia possibile pensare ad un artificio retorico vista la pesantezza, non solo dal punto di vista finanziario, dell'impresa stessa) e forse non priva di una eccessiva dose di presunzione. L'interruzione della kermesse romana ci ha privato dunque dei fondamenti e dell'esplicitazione del grande progetto picchiano, maturato forse nel breve soggiorno parigino in mezzo ad una gioventù agguerrita alle dispute, diversamente da quello che doveva essere la Roma dei papi, dove le dispute non avevano certo la forma della *quaestio* universitaria. Non solo: la condanna delle tredici *conclusiones* ha innestato un processo che della disputa mantiene solo il formato letterario, ma che costringe Pico sulla difensiva non sul piano dei contenuti delle proprie proposte, bensì sulla loro liceità sul piano teologico e della dottrina cristiana. L'ulteriore intervento di Pedro Garsia¹ blocca su questo piano i

* Pubblico qui il testo integrato dai rimandi bibliografici e dalle citazioni in nota del mio intervento al «Convegno di Studi 1463-2013: 550° anniversario nascita Giovanni Pico della

motivi del contendere, dando il colpo mortale alle illusioni del giovane conte, che comunque non riterrà opportuno replicare.

Non sarà possibile, ovviamente, tenere conto delle tredici *conclusiones* oggetto di disputa tra Garsia e Pico, né tanto meno della grande quantità di temi affrontati, di argomenti utilizzati e di autorità esibite. Mi limiterò dunque all'aspetto logico-semantico, che comunque riveste un grande ruolo all'interno delle due opere, facilmente spiegabile sulla base dell'oggetto del dibattere, e cioè la liceità o meno delle *conclusiones* condannate. E' del resto lo stesso Pico a impostare la propria difesa sulla base di un rigoroso esame del significato delle conclusioni condannate. In apertura della difesa della prima *conclusio* condannata («Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam descendit ad inferos, ut ponit Thomas et communis via, sed solum quoad effectum»)² Pico espone l'articolazione delle sue controdeduzioni, che culminano nella pretesa che la commissione papale e il papa stesso non avrebbero potuto non ritenere offensiva³:

Primo volo declarare sensum meum et quae sit mens et opinio mea de modo descensus Christi, quam fuit meae intentionis explicare in proposita conclusione et ostendere illam non solum esse Catholicam et a multis Catholicis

Mirandola. A cinquant'anni dal convegno su Giovanni Pico per il 500° anniversario della nascita», svoltosi a Firenze e a Mirandola nei giorni 15 e 16 novembre 2013, organizzato dal Centro Internazionale di Cultura "Giovanni Pico della Mirandola", dal Comune di Mirandola, Assessorato alla Cultura, dalla Fondazione Cassa di Risparmio di Mirandola e dall'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento di Firenze.

¹ PETRUS GARSIA 1489. Le *Determinationes* sono scritte a Roma nel 1488 «in edibus Reverendi domini mei Domini Roderici de Boria Episcopi Portuensis sace Romane Ecclesie Vicecancellarii Cardinalis Valentini». Asceso al solio pontificio con il nome di Alessandro VI, papa Borgia si affretterà a togliere ogni sospetto sulla ortodossia di Pico, indirizzandogli il breve «Omnium catholicorum», siglato nel giugno 1493. Su Pedro Garsia v. ROUSSE LACORDAIRE 2010 e la bibliografia citata. Per il problema qui affrontato v. soprattutto BIANCHI 2007 ; ALBAREDA 1956; CROUZEL 1977.

² GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 34 (nelle citazioni ho cambiato talvolta la punteggiatura). «Virtus sermonis» è tradotto con «a rigor di termini».

³ «Quarto et ultimo, ex superabundanti ostendam quod nullo modo possunt se excusare quod inconsulte non fuerit facta damnatio eorum», *Ibidem*.

doctoribus creditam et approbatam, sed etiam sua opposita longe probabiliorem. Secundo declarabo quomodo etiam ipsa propositio de virtute sermonis et secundum vim verborum a doctis viris nullo modo est haeretica vel haeresim sapiens simpliciter iudicanda. Tertio declarabo quod ipsi errant in fide si persistunt in hac sententia quod ego non possim conclusionem meam etiam in sensu quem permittit vis verborum ab haeresi defendere⁴.

Non è improbabile che Pico segua nella sua difesa una strategia che fa tesoro anche dell'atteggiamento dei membri della commissione incaricata di analizzare il contenuto delle *Conclusiones*, alle cui convocazioni in un primo tempo il conte rispose positivamente⁵. Come si vede il primo passo è dedicato ad una spiegazione di quella che possiamo chiamare *l'intentio auctoris*, al fine di dimostrare l'errore della commissione, così pesantemente ribadito nei due ultimi paragrafi. Il primo dei quali è comunque preceduto da alcuni rilievi introduttivi di sicuro effetto, relativi rispettivamente alla difficoltà di definire ciò che è eretico⁶ e alla mancanza di un riferimento testuale preciso nelle scritture sulle modalità della presenza di Cristo agli inferi⁷. Il rifiuto picchiano

⁴ *Ibidem*.

⁵ Nella discussione relativa alla seconda *conclusio* condannata abbiamo una testimonianza precisa di Pico delle sedute di 'audizione', *ivi*, 108 e 114-116. Dal passo di p. 108 risulta chiaro che *l'Apologia* costituisce una risposta molto decisa alle affermazioni della commissione: «Et quia isti magistri iudicaverunt et conclusionem ipsam et responsiones etiam quas eis super hac conclusione me interrogantibus dedi esse falsas, erroneas et haereticas, volo prius declarare ipsam conclusionem esse catholicam et consonam dictis fere omnium doctorum»

⁶ Corroborato da una citazione da Agostino: «ut et illud Augustini dictum in libro *De haeresibus* verificari videamus: "nihil esse difficilius quam definire hoc est haeticum aut non haeticum. Unde et propter hoc dicit ipse contigisse quod cum duo scriptores ambo celeberrimi, Epiphanius et Philistrius, de haeresibus scripsissent, in numerandis illis multum discordant, non ob aliam causam quam propterea quod illud quod uni videbatur haeticum, alteri non videbatur"», *ivi*, 38.

⁷ Il richiamo a questo silenzio testuale («Volo haec praemittere quod, licet teneamur explicite et in particolari credere Christum descendisse ad inferos tanquam articulum fidei a Philippo nobis traditum et promulgatum, non sic quod etiam protestatio mea aut ei similis non salvaret illum qui poneret oppositum istius articuli, non videtur tamen quod determinatum modum illius descensus teneatur quilibet fidelis explicite et in particolari credere. Sed sufficere videtur homini christiano quod credat Christum descendisse ad

di una presenza *localiter* di Cristo agli inferi si basa su un presupposto filosofico abbastanza condiviso secondo il quale «*substantias separatas non esse in loco*», se non appunto «*per operationem transeuntem*» come recitato nella *conclusio* condannata. Già all'interno della distinzione delle due posizioni in cui si articola questa teoria - a) l'attribuzione alle espressioni in cui si menziona una presenza locale al linguaggio figurato, posizione attribuita a Scoto e agli Scotisti⁸, b) distinzione tra essere in un luogo *definitive* o *circumscriptive*, e la presenza *in loco* limitata alla presenza di un attributo estrinseco della sostanza separata, la sua operazione, a causa della limitatezza della sostanza incorporea stessa⁹ - si incontrano alcuni elementi di un certo interesse per quanto riguarda le tematiche affrontate in questo lavoro. Nella

inferos non secundum corpus nec secundum corpus et animam, sed secundum animam tantum, et hunc descensum secundum animam credat fuisse modo possibili, decenti, expedienti et opportuno. Et hoc quia determinatus modus illius descensus non habetur expresse nec videtur convinci ex Scriptura sacra nec ex aliqua determinatione universalis Ecclesiae aut speciali Dei revelatione vel apostolorum fidei relatione», *ivi*, 35-36) è suffragato dall'autorità di Scoto, citato attraverso il commento alle *Sentenze* di Francesco da Mayronnes, cui sono affiancati in generale «Theologi» (dei quali è menzionato esplicitamente solo Tommaso d'Aquino) nel commento al terzo libro sempre delle *Sentenze*, *ibidem*.

⁸ «Quidam enim dicunt quod substantiae incorporeae ratione suae substantiae nullo modo debetur locus, sicut et ipsa vere nunquam est alba vel nigra et ita quod de ipsa secundum eos non irrationabiliter potest dici quod non est in loco...Auctoritates autem Scripturae quae videntur angelis dare locum, dum dicunt ipsos esse in coelo...esse intelligendas sic: non quod ipsi hic vel ibi sint, cum ipsi proprie non sint in loco, sed quod hic operentur vel ibi, vel incipiant operari ubi prius non operabantur...Adduntque quod iste modus loquendi transumptus est a rebus corporalibus», *ivi*, 38-40. Per l'attribuzione a Scoto v. nota seguente, cfr. anche *ivi*, 42.

⁹ Tale soluzione si basa sull'analogia con la sostanza corporea, che è presente *in loco* «*commensurative*» (forse da correggere con il più tecnico *circumscriptive*?): «Et in hoc convenit ista via cum communi, quae est Scoti et omnium scotistarum, sed in hoc discrepant quod Scotistae dicunt quod finitio et limitatio essentiae et finaliter intrinseca determinatio suae substantiae est ratio substantiae separatae essendi in loco. Ista autem opinio, quam ego sum secutus in conclusione, dicit quod sicut, licet substantia corporea sit commensurative in loco, tamen ratio ei essendi taliter in loco non est sua substantialitas sed quantitas quae est extrinseca et extranea a ratione suae substantiae. Ita etiam, licet substantia incorporea vere sit definitiva in loco et praesens localiter, tamen ratio ei essendi in loco non est sua substantia, sed operatio eius ab ea transiens ad extra», *ivi*, 140-142.

prima soluzione, quella più rigida per quanto riguarda la possibilità di una presenza *in loco* delle sostanze separate, la presenza viene interpretata *negative*, come «indistantia»¹⁰. La conseguenza secondo la quale dove c'è *operatio* ci deve essere un corpo responsabile di tale azione, movimento che prevede la presenza di un paziente e quindi non può non essere *in loco*, è attribuita dai sostenitori di questa soluzione alla «ruditas ingenii et defectus imaginationis»¹¹, che stravolge uno degli assiomi della filosofia: «operatio sequitur esse»

Concludunt finaliter quod ruditas est ingenii et defectus imaginationis non posse intelligere quod aliquid sit ens et non sit in loco; et quod frivolum est argumentum illorum qui dicunt quod esse praesupponit operari, quia vera est illa propositio ad hunc sensum: quod non ens non potest operari. Oportet enim agens esse in actu...sed non est vera ad hunc sensum: quod operari in loco praesupponit esse in loco, cum stet operantem esse talis naturae quod ei non plus debetur praesentia aut distantia localis quam debeatur albedo vel nigredo¹².

Pico comunque afferma esplicitamente che questa non è la soluzione cui è ispirata la *conclusio* condannata, che non nega affatto la presenza di Cristo agli inferi, cercando solo di stabilirne il modo. E sulla base della seconda soluzione, il principe si sente in grado di poter ribadire che la *conclusio* non può essere considerata eretica «de virtute sermonis et secundum vim verborum»¹³. Anche nelle risposte agli argomenti che Pico porta contro la propria conclusione – e che probabilmente riprendono obiezioni veramente avanzate dalla commissione – viene fatto ampio ricorso alla correttezza

¹⁰ «Et ita vult ista opinio quod substantia angeli vel animae separatae nunquam potest dici praesens potius huic loco vel illi, nisi praesens negative, id est indistans, sed si quando dicitur alicubi esse vel fuisse, idem est ac si diceretur alicubi operari vel operatam fuisse», *Ivi*, 40.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ *Ivi*, 44.

semantica e logica. Oltre alla risposta all' articolo 204 del sillabo di Etienne Tempier¹⁴, che comunque invoca la mancanza di coerenza tra le proposizioni condannate (in particolare sono ricordati gli articoli 77, 204 e 218), Pico evoca tre *inconvenientia* conseguenti all'ammissione di una sostanza separata «sine operatione transeunte ad extra»¹⁵, due dei quali sono risolti ricorrendo all'analisi linguistica e alla correttezza del ragionamento; nel primo caso si tratta del fatto che pur essendo una parte dell'universo, l'angelo non ne farebbe parte proprio per la mancanza di un riferimento locale: la soluzione richiama l'*aequivocatio* del termine 'pars', che può comportare una connotazione ad una posizione precisa - nel qual caso non è da accogliere - oppure indicare solo una componente ontologica, e in questo caso non è necessario alcun rimando topico¹⁶. Nel secondo caso si tratta della tradizionale distinzione della presenza locale *definitive* o *circumscriptive*, che aveva caratterizzato la differenza di *esse in loco* delle sostanze immateriali e materiali, ritenuta da Pico del tutto inadeguata, basata com'è su un ragionamento fallace, e cioè su un differente significato del termine 'finis'¹⁷.

¹⁴ Ampia è la bibliografia sulla condanna del 1277, si veda BIANCHI 1999.

¹⁵ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 50.

¹⁶ «Primum est quod, cum sit pars universi, inconueniens est quod non sit in universo. Ad quod illi dicerent quod arguens aequivocat de parte. Si enim per partem universi intelligit id quod habet situm determinatum in universo, sic dicent quod angelus nec cum operatur nec cum non operatur potest dici esse pars universi. Si autem intelligit esse partem entium, id est unum ex entibus et naturis universi, sic concedent quod tunc est una pars universi», *ibidem*. Anche il terzo *inconueniens* si risolve chiarendo il significato da attribuire al termine 'operatio': «Tertium inconueniens est quod nisi concedatur quod sit alicubi, concedendum quod nusquam sit...Ad tertium dico quod argumentatio illa procedit ex non pleno intellectu nostrae positionis. Non enim positio per operationem per quam dicit locari rem incorpoream intelligit solum operationem quae est exterior motio localis vel alteratio realis...sed capit operationem large, pro omni motu vel influxu vel habitudine significata per modum operationis transeuntis in corpus et exeuntis ab angelo vel e contra», *ivi*, 50-52.

¹⁷ Citando un passo da S. Tommaso: «Dicunt quidam quod angelus non est in loco circumscriptive sed definitive, quia determinatur ad locum aliquem, sic quod est in hoc

Sempre sulla stessa distinzione tradizionale tra *definitive* e *circumscriptive*, ma soprattutto per ribadire la non equiparazione tra ente e presenza in un luogo, Pico si affida ad una lunga citazione dal commento di Alberto Magno al quarto libro della *Physica*, nel quale l'autore richiama alla correttezza dell'argomentare logico¹⁸.

Se fin qui il ricorso alla semantica e alla logica è stato indiretto, sia pure affidato ad autorità di tutto rispetto come Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, al momento di proporre l'*intentio auctoris* relativamente alla conclusione condannata Pico non può che attingere alle proprie conoscenze in materia. Mi sembra degna di particolare interesse la distinzione operata da Pico tra analisi secondo la *virtus sermonis* e secondo la *vis verborum*. Secondo la prima l'analisi tiene conto del complesso armamentario linguistico e logico della *logica modernorum*:

Nunc ultimo restat ut ostendam qualiter sunt intelligenda verba conclusionis meae et declarem etiam de virtute sermonis ipsam esse catholicam. Dicit ergo conclusio: Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam, ut ponit Thomas et communis via, descendit ad inferos, sed solum quoad effectum. Ubi est notandum quod li 'et' ubi dicitur "et quantum ad realem praesentiam"

loco, ita quod non est in alio, cum essentia eius finita est. Eo enim quod creata est, dicunt quod oportet intelligere quod sit determinata ad locum aliquem. Sed ista est valde rudis probatio, quia procedit ex aequivocatione finis. Cum enim dicitur essentia angeli finita, accipitur 'finis' pro fine essentiae et virtutis, secundum quod de finito terminus dicitur, et non pro fine dimensionis. Locus autem dicitur finitus secundum tres quantitatis dimensiones; finis autem secundum utramque acceptionem nullam commensurationem seu proportionem habet, unde non patet ut quod finitum est in essentiam ad terminos loci finiatur. Haec Thomas ad litteram», *ivi*, 54.

¹⁸ «Volo et afferre verba Alberti nostri non minus profecto doctrina quam cognomento Magni, quae memini me legisse apud eum de ista materia in libro *Physicorum* tractatu enim primo quarti libri capitulo primo postquam illud exposuit Aristotelis quod antiqui decipiebantur credentes quod sicut quod non est non est in loco, ita nihil sit ens nisi in loco. Digrediens, deinde super isto passu sic inquit: "sunt autem etiam multi modernorum qui concedunt consequens huius consequentiae, licet sciant non valere consequentiam. Ex logicis enim scimus non valere consequentiam in qua proceditur a destructione antecedentis ad destructionem consequentis. Et ideo, licet verum sit quod illud quod non est nusquam est, tamen non propter hoc sequitur: id quod est alicubi est", *ivi*, 56-58.

tenetur copulative. Et li 'ut' cum dicitur "ut ponit Thomas" tenetur specificative et determinative, ut mox declarabo.

Ex quibus patet quod praedicta conclusio est una propositio copulativa negativa vel de copulato extremo negatione praeposita coniunctioni copulative, cuius sensus est: non est ita quod Christus veraciter et quantum ad realem praesentiam eo modo quo ponit Thomas descenderit ad inferos etc. Et illa copulativa aequivalet uni disiunctivae affirmativae de partibus contradicentibus, scilicet isti: Christus non descendit veraciter ad inferos vel non descendit ad inferos secundum realem praesentiam etc. Ex quo sequitur quod ex dicta conclusione inferendo quod Christus non veraciter descendit ad inferos est arguere a tota disiunctiva affirmativa ad alteram eius partem determinate. Talis autem argumentatio peccat secundum consequens: disiunctiva enim affirmativa est consequens ad alteram eius partem; sequitur ulterius quod ratione falsitatis praedictae partis non debet falsificari tota disiunctiva praedicta. Unde a simili: ista propositio est vera Socrates est homo et illa est falsa Socrates est homo et Deus non est Deus, ex qua arguere : ergo Socrates non est homo, profecto puerile est. A simili ex ista copulativa negativa: Christus non veraciter et quantum ad realem praesentiam, ut ponit Thomas descendit etc, arguere : ergo Christus non veraciter descendit etc. puerile est et hominis penitus nescientis logicam nec philosophiam nedum theologiam¹⁹.

Si potrebbe veramente citare il titolo di una delle commedie di Shakespeare: *Much ado about nothing*. In primo luogo non è certo la precisazione relativa all'accezione della "et", in pratica del tutto inutile, a rendere la conclusione una proposizione copulativa. Si deve rilevare tuttavia che Pico ha ben presente le regole delle *consequentiae* per cui gli è abbastanza agevole dimostrare come la sua *conclusio* non può essere assolutamente interpretata come una negazione *tout-court* della discesa di Cristo agli inferi, come evidentemente rimproveratogli dalla commissione, che non accetava la sua modalità, equiparandola ad una semplice negazione. E di questo Pico è ben cosciente dal momento che tiene a sottolineare la *virtus* del termine 'ut':

Ideo dixi quod li 'ut' tenetur specificative et determinative de li 'realis praesentia'. Ideo non valet: non fuit ibi realiter praesens eo modo quo talis doctor dicit, ergo non fuit ibi realiter praesens²⁰.

¹⁹ *Ivi*, 58-60.

²⁰ *Ivi*, 60.

E non si deve sottovalutare la competenza del conte nel muoversi nel complicato e vasto campo della *logica modernorum*: il termine ‘specificative’ infatti, contrariamente a quello che pensavo ad una prima lettura, è termine tecnico, utilizzato per distinguere due diversi ambiti della semantica delle proposizioni, le reduplicative e appunto le specificative. Ciò è particolarmente chiaro nella *Summa logicae* di William Ockham:

Notandum est etiam quod istae dictiones ‘secundum quod’, ‘ut’, ‘sub ratione’ et huiusmodi sunt aequivalentes isti dictioni ‘in quantum’, et ideo faciunt propositiones reduplicativas. Et idem est dicendum de talibus propositionibus quod iam dictum est de talibus ubi ponitur haec dictio ‘in quantum’. Si autem dictio talis non teneatur reduplicative sed specificative, tunc non requiritur quod illud cui additur talis dictio subiciatur universaliter praedicato principali, sed requiritur quod illud super quod cadit reduplicatio importet illud ratione cuius competit praedicatum principale subiecto primo. Verbi gratia si in ista propositione ‘ignis in quantum calidus calefacit, li in quantum non tenetur reduplicative sed specificative, non oportet quod haec sit vera ‘omne calidum calefacit’, sed requiritur quod hoc nomen ‘calidum’ importet calorem per quem ignis calefacit, immo cui prius et magis per se competit calefacere quam igni, vel saltem quod est principium calefaciendi²¹.

Pico utilizza la *virtus* del termine ‘ut’ per limitare la natura della presenza di Cristo agli inferi e in modo particolare per escludere la modalità che implichi *l’esse in loco*. Quindi in realtà la precisazione «ut ponit Thomas» ha la funzione di una vera e propria *restrictio*, funzione che blocca la validità della *consequentia*: “Cristo non è presente in quel modo, dunque non è presente”. Il fatto che Pico non abbia fatto ricorso alla nozione di *restrictio* credo che possa permettere di attribuirgli una non trascurabile competenza in materia, proprio per aver usato una nozione, quella della funzione *specificative*, che non è certo quella più usata nella letteratura di interesse logico, ma che permette comunque, e con un avallo prestigioso come quello

²¹ GUILLELMUS DE OCKHAM 1974, II, 16, 294-295.

di Ockham²², di limitare la *suppositio* del termine 'praesentia', che nella *Conclusio* condannata è sotto negazione, consentendo sul piano logico una contromossa vincente nei confronti della censura. E il Mirandolano tiene molto a precisare che un tal modo di procedere è di uso comune nella capitale della cultura filosofica e teologica, e cioè Parigi, cui egli riserva esplicitamente un atteggiamento reverenziale²³.

Avremo modo tra breve di esaminare la posizione di Pedro Garsia relativamente a nozioni che appartengono al bagaglio tecnico della *logica modernorum* e alla semantica della distinzione tra *vis sermonis* e *virtus sermonis*, su cui è basata la difesa di Pico, nel rivendicare *l'intentio auctoris* contro un uso troppo rigido del significato dei termini²⁴. Senza entrare troppo

²² Pico non cita esplicitamente Ockham e non è improbabile che potesse attingere la nozione di *specificative* a qualche manuale e non direttamente alla *Summa logicae*, anche se non ho trovato elementi in Pietro Hispano e in Burley. Il suggerimento di Ockham come probabile fonte di Pico non vuole essere una del tutto improbabile e improponibile sua ascrizione ad un nominalismo occamistico, che mi sembra peraltro più una generalizzazione storiografica che una realtà storica; cf. GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2003, XXVIII.

²³ «Communem viam theologorum appellans quae communiter nunc tenetur Parisius, ubi praecipue viget studium theologiae. Ibi autem fere omnes incedunt in ista materia de praesentialitate animae ad locum cum Scotistis et Nominalibus. Et ego propter hoc solum, id est propter reverentiam universitatis Parisiensis, nolui ponere hanc meam conclusionem nisi tamquam probabilem, etiam quod viderem ipsam secundum viam multorum probatissimorum doctorum posse etiam assertive poni quod autem li 'ut' possit teneri in communi modo loquendi determinative potest. Nam si quis dicat attributa non distinguuntur, ut dicit Scotus apud omnes propositio haberet duplicem sensum proprium. Unum esset capiendo li 'ut' relative, et aequipolleret huic dictioni quod ac si diceretur attributa non distinguuntur. Quod scilicet attributa non distingui dicit Scotus et propositio esset falsa, etiam secundum Thomistas, quia etiam ipsi concedunt attributa aliquo modo distingui. Alius sensus esset capiendo li 'ut' determinative et specificative, aequipolleret huic dictioni eo modo quo ac si diceretur attributa non distinguuntur eo modo distinctionis quo dicit ea distingui Scotus, et tunc apud Thomistas propositio esset vera. Et ita est in qualibet propositione ubi post recitatam opinionem ponitur autoritas coniuncta per hanc dictionem 'ut'. Si ergo iste modus loquendi, et proprius et usitatissimus apud omnes theologos concedatur, oportet etiam concedant in propositione nostra», GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 60-62.

²⁴ V. su questo GOUBIER, POUSSCOULOUS 2011, per la bibliografia, 215, n. 2.

nel dettaglio, non si può comunque non rilevare come l'utilizzazione pichiana di questi concetti sia corretta. Pico infatti distingue chiaramente nella sua *Apologia* – come risulta anche dai passi qui citati –, tra intenzione dell'autore, uso del linguaggio (*vis verborum*, l'aspetto semantico) e verità delle proposizioni²⁵, dopo che si è verificato il corretto rapporto tra le *suppositiones* dei termini anche in seguito alla presenza di avverbi o aggettivi che possono determinarne modificazioni, o addirittura rendere composita una proposizione apparentemente semplice, rendendone necessaria l'*expositio*. Pico ricorre a questo tipo di analisi per cogliere in fallo i giudici che hanno condannato alcune delle sue *conclusiones* contravvenendo alle più elementari regole della logica (come nel caso della prima proposizione censurata, relativamente alla discesa di Cristo agli inferi). Lo stesso non si può dire, come vedremo dell'uso del vescovo di Ales nelle sue *Determinationes*.

Una ulteriore obiezione avanzata dagli *opponentes* di Pico, e quindi a sostegno della condanna, è piuttosto debole e non sfoggia particolari abilità logiche, a tal punto che è sufficiente il ricorso ad una nozione piuttosto grammaticale sul potere avversativo di 'sed', per poter vanificare il tentativo di attribuire al Mirandolano una negazione *tout-court* della presenza di Cristo agli inferi²⁶. Infine, il ricorso ad alcune nozioni generali della logica per

²⁵ Un atteggiamento che ricorre nella *Summa logicae* di Ockham («Verumtamen sciendum est quod quandoque Sancti talem propositionem concedunt, non accipiendo eam proprie et de virtute sermonis, sed secundum verum intellectum quem ipsi habebant», ²⁵ GUILLELMUS DE OCKHAM 1974, II, 2, 315), ma che è abbastanza diffuso da poter ritenerlo un elemento che possa indicare l'autore inglese come sicura fonte di Pico.

²⁶ «Sed diceret forte quispiam: adhuc non effugis, quia deinde addis: sed solum quoad effectum; ergo non solum excludis realem praesentiam eo modo quo ponit eam communis via, sed simpliciter omnem realem praesentiam, ex quo dicis quod solum quoad effectum. Ita quod dicent isti: propositio non tamen est negativa copulative aut dicis negando scilicet praesentialitatem ad modum Thomae etc., sed etiam affirmativa dicens scilicet affirmative quod Christus solum quoad effectum fuit in inferno. Sed rudis est haec obiectio. Nam haec dictio 'sed' est dictio adversativa et vigore eius importatur per

mostrare come la critica ad una posizione filosofica discussa nelle aule universitarie non può essere considerata materia di fede, se non permette di ribadire quanto affermato sopra sulle competenze dialettiche di Pico, conferma comunque il suo entusiasmo per le dispute dell'Università di Parigi²⁷.

Per quanto riguarda la *vis verborum*, Pico introduce alcune osservazioni di un certo interesse dopo aver fornito un lungo elenco di posizioni contrastanti all'interno degli scritti di alcuni dottori della Chiesa. In primo luogo è da segnalare una difesa della disputa universitaria, che permette proprio attraverso la discussione – negata a Pico dall'intervento della Curia – di stabilire anche il significato adeguato di termini ed espressioni ambigue²⁸; e quindi il rimando a William Ockham sulla necessità di disambiguare i

sequentia ad ipsam veritas affirmativa opposita dicto, quod negat pars superior conclusionis, cui ista adversatur», GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 62-64.

²⁷ «Si quis posita aliqua assertionem negativa vel affirmativa addat auctoritatem alicuius doctoris cum prepositione 'ut', li 'ut', potest teneri ita bene determinative sicut relative, quia ita bene potest aequivalere huic dictioni 'eo modo quo' sicut huic dictioni 'quod similiter' non est de fide. Et contradictorium huius dicti: per communem viam in rebus theologis congruenter possumus intelligere viam quae communiter tenetur in ea universitate in qua tempore sic dicentis magis viget studium theologiae, non est de fide. Et contradictorium huius dicti: hoc tempore in universitate Parisiensi nunc communiter tenetur, quod finitatio naturae sit ratio locabilitatis substantiae separatae, non est de fide. Et contradictorium huius dicti: Scotus et maior pars nominalium tenet supradictam opinionem et Thomas eam videtur tenere in tertia parte Summae, ubi ait de descensu Christi, non est de fide», *ivi*, 70-72.

²⁸ «Cum enim quid disputandum proponitur, brevis et concisa et inexplicita proponitur propositio, in se et verborum et sensuum multiplices implicans difficultates, in ipso disputandi congressu dissolvendas. Alioquin, si omnia ibi explicarentur, disputationi locus non relinqueretur. Propterea ambiguum, obscurum vel aequivocam propositionem ponens disputandam, ideo excusatur quia futurum est ut inter disputandum ipsam distinguat et declaret. Qui vero doctrinaliter aliquid literis mandant, id faciunt scribendo quod hic sit disputando, quare ibi omnia clara, dilucida et expedita esse debent», *ivi*, 98-100.

termini, citazione che non si riferisce agli scritti logici, ma al *Dialogus de potestate papae*²⁹.

Le controdeduzioni di Pedro Garsia non sembrano accettare il confronto sulla *virtus sermonis* e la *vis verborum*. Il Vescovo di Ales (in Sardegna, e quindi di Barcellona), infatti, esordisce includendo subito Pico nel novero dei *Nominales* per i quali vale il di là a poco luterano *sola Scriptura*; la prima mossa è proprio dedicata a confutare questa posizione, come eccessivamente limitata. Nella definizione di 'assertio catholica' l'autore sottolinea l'irriducibilità di tale proposizione alle regole del discorso razionale³⁰; sulla base di questa definizione il *sola Scriptura* ottiene il massimo dei gradi e quindi perde di fatto il suo crisma di unicità³¹. L'analisi della

²⁹ «Non in verbis Scripturarum esse Evangelium, sed in sensu, non in superficie sed in medulla, non in sermonum foliis, sed in radice rationis. Propterea Ocham in *Dyalogo* falsificat hanc communem propositionem: verba non ex opinionibus singulorum, sed ex communi usu accipienda sunt, maxime in secunda parte. Dicit enim quod in verbis ambiguis et multiplicibus non est recurrendum ad communem intelligentiam, sed potius ad intentionem loquentium, et ita dum est ambiguitas in doctrina alicuius dicentis vel scribentis, similiter recurrendum est ad intentionem dicentis ut ipse se exponat et exprimat verum sensum quem permittat vis verborum. Nec est reprobandus nisi posset convinci quod talis sensus verus aliis dictis suis esset contrarius vel esset impertinens proposito suo. Et ita etiam in simplici loquela ad intentionem loquentis recurrendum esse dicit idem doctor, et standum esse interpretationi eius nisi constet aut probabiliter vel violenter presumatur quod tali modo loquendi ambiguo usus est ad decipiendum vel ad alium malum finem», *ivi*, 102.

³⁰ «Altero vero opinio communior et verior est quod assertio catholica est illa cui quilibet adultus tenetur explicite vel implicite firmiter adherere per solam fidem et non per experientiam aut rationem demonstrativam, quamvis de facto habeat aliqua motiva. Vel, ut alii dicunt, assertio catholica est veritas ex lumine divine revelationis immediate vel mediate habita explicite et in propria verborum forma vel implicite bona et necessaria consequentia deducta. Dicitur notanter ex lumine divine revelationis habita, ad differentiam veritatum per rationis inquisitionem sub lumine naturali cognoscibilium, que non merentur dici catholice», PETRUS GARSIA 1489, a4v (in mancanza di cartulazione nell'originale si rinvia alla fascicolazione).

³¹ Garsia enumera ben otto gradi all'interno dei quali si mantiene comunque la cattolicità di una proposizione: 1) le asserzioni contenute nei testi sacri; 2) le verità che conseguono a quanto scritto nei medesimi (da notare che, con una mossa non certo leale, l'autore annovera tra le verità cattoliche anche la reale presenza di Cristo agli inferi nella modalità

conclusione picchiana è preceduta da una puntuale caratterizzazione dei diversi tipi di proposizioni non cattoliche (*temeraria, erronea, iniuriosa, scandalosa, seditiosa*) nonché da una esplicita condanna prima di ogni esame, in quanto si afferma che secondo i «recte sentientes» in materia di fede l'anima di Cristo «veraciter id est vero motu locali qui competit substantiis separatis descendit ad inferos» e che la presenza fu reale e quindi *in loco* e non solo «quoad effectum»³². E anche se Garsia sembra distinguere come Pico la propria analisi della conclusione «secundum virtutem sermonis» e «ex vi terminorum», dopo una banale divisione della *conclusio* stessa nelle sue componenti proposizionali, rifiuta categoricamente le premesse sulle quali dovrebbe fondarsi l'analisi «secundum virtutem sermonis»:

sensus cuiuslibet propositionis secundum quem propositio est iudicanda vera vel falsa, possibilis vel impossibilis, necessaria vel contingens, catholica vel heretica attenditur penes primarium et adequatum eius significatum quod ex grammaticali et literali suorum terminorum significatione consurgit, ut patet per omnes logicos³³.

messa in dubbio da Pico, *ivi*, a5r; 3) «earum quae citra canonem sacre Scripture continentur, que tamen per revelationem et approbationem tantum mediantibus apostolis ad fideles devenerunt», *ibid.*; 4) «earum quae ab ecclesia universalis in plenariis conciliis tanquam ad fidem christianae religionis pertinentium diffinite sunt, licet expresse in canone sacre Scripture non inveniantur», *ivi*, a5v; 5) «earum quae in materia fidei apostolice sedis iudicio diffinite sunt, que, licet in canone sacre scripture non reperiantur, inter catholicas tamen veritates computantur», *ibid.*; 6) «earum que de tenenda fide et confutatione hereticorum a doctoribus ab ecclesia universalis approbatis assertive tradite sunt, licet in canone scripture sacre expresse non contineantur», *ibid.*; 7) quelle che seguono *formali consequentia* dalle due ultime; 8) il grado infimo ha solo il sapore («sapiens») della verità cattolica e riguarda «quae adiuncta sibi aliqua alia veritate ad fidem inpertinente, que tamen rationabiliter negari non potest sequitur veritas catholica», *ivi*, a6r; l'esempio riguarda la canonicità dell'elezione del pontefice in carica. Luca Bianchi ha dimostrato con un esame comparativo la dipendenza di Garsia dalla *Summa de ecclesia* di Giovanni da Torquemada, v. BIANCHI 2007, 93-95 e 104-108.

³² PETRUS GARSIA 1489, a7r.

³³ *Ibidem*.

L'ultima clausola può suonare veramente ridicola, ma evidentemente Garsia non ha presente l'approfondita discussione della *logica modernorum*, che il Mirandolano invece fa sfoggio di conoscere, e le sue abilità ermeneutiche sembrano limitate ai sensi delle Scritture, come risulta dalla precisazione che segue al passo appena citato³⁴. Anche per quanto riguarda le ragioni che stanno alla base della *disputatio* universitaria Garsia è di molto facile contentatura, limitandosi ad esigere che la terminologia usata non sia ambigua:

Omnis conclusio probleumatica rationabiliter est intelligenda et recipienda in sensu de quo scholastici doctores dubitant et sibi invicem contradicunt. In significationibus enim terminorum et propositionum oportet sequi usum communem, aliter tolleretur omnis via scholastica disputationis et contradictionis. Nam quod unus acciperet in una significatione et uno sensu, alter referret ad aliam significationem et sensum, quod est inconveniens³⁵.

Dicevo di facile contentatura, perché viene definito semplicemente come «inconveniens» quello che in realtà rende vano ogni confronto, anche meno impegnativo di una disputa universitaria. E che Garsia non abbia ben presenti i termini della disputa è confermato dalle strategie che egli adotta per dimostrare la natura eretica della conclusione pichiana. Prima dell'analisi della conclusione, infatti, egli stabilisce che si tratta di verità inoppugnabile di fede la presenza «in loco localiter» dell'anima di Cristo nell'inferno³⁶. Garsia

³⁴ «Unde omnis alius sensus sive sit mysticus sive literalis impertinens censetur quoad veritatem vel falsitatem propositionis», *ibid.*

³⁵ *Ivi*, b1r.

³⁶ «Priusquam propositum ostendatur (quod predicta conclusio in preexplicato sensu est falsa et heretica) premittende sunt tres conclusiones: prima quod angelus et anima intellectiva a corpore separata possunt esse et de facto sunt in loco localiter, indivisibiliter tamen et non circumscriptive», *ibid.*. Nella seconda è confermata l'ossessione nei confronti del termine 'localiter': «Secunda conclusio quod angelus et anima intellectiva separata veraciter et vero motu locali moventur localiter», *ivi*, b1v. La terza riguarda la semantica dei termini e, nonostante il diverso avviso dell'autore, non si capisce bene cosa c'entri con le prime due: «Ex istis duabus conclusionibus sequitur tertia conclusio: quod

ha comunque la compiacenza di precisare che questo tipo di affermazione non può «per rationem evidentem et demonstrativam ostendi», con la precisazione tuttavia che «rationibus tamen et auctoritatibus potest efficaciter probari»³⁷, il che rende veramente arduo comprendere la nozione di dimostrazione o di prova dell'autore. Nel procedere alquanto confuso, inoltre, il Vescovo di Ales ricorre a veri e propri fondamenti della fisica aristotelica, che difficilmente potrebbero essere ritenuti non dimostrabili «per rationem evidentem et demonstrativam» (come nel caso «quia movens et motum secundum philosophos sunt simul simultate locali, ut patet VII Physicorum»³⁸). Non solo: nella serie di proposizioni che dovrebbero costituire una dimostrazione corretta e formale circa la natura eretica della *conclusio* pichiana – contro quanto ci si poteva aspettare dalle prime battute – si trova di tutto, da nozioni relative alla fisica alle asserzioni *secundum fidem*; vale la pena ascoltare direttamente l'autore:

moveri localiter vero et proprio motu non repugnat angelo nec anime separate, ut patet ex supradictis; descendere vero ad inferos simpliciter dicitur de Christo secundum articulum fidei et oppositum non potest concludi per rationem aliquam evidentem nec per auctoritatem sacre Scripture; ergo articulus fidei intelligendus est simpliciter de proprio et vero motu locali descensus ad inferos et per consequens Christus veraciter et secundum realem presentiam descendit ad inferos, non solum quoad effectum³⁹.

L'ostilità di Garsia nei confronti delle sottigliezze tipiche della *logica modernorum* risulta evidente dall'argomento che ad essa in qualche modo si richiama: l'espressione «secundum effectum» ha la funzione di modificare il significato dei termini cui si riferisce (e in questo caso Garsia usa una

nomina et verba importantia locum, motum et tempus differentias quoque locorum, motuum et temporum dicta de animabus separatis et angelis intelligenda sunt secundum veram et propriam nominis significationem et non metaphorice et similitudinarie», *ibid.*

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ivi*, b2v.

terminologia tecnica: «determinatio distrahens et alienans verbum 'descendere' a sua propria et vera significatione»⁴⁰). Né la conclusione in cui si reclama la veracità della proposizione con la quale si afferma che Cristo veramente scese all'inferno può costituire una obiezione alla posizione di Pico, se non si attribuisce surrettiziamente al termine «descendere» un significato che può descrivere il movimento verso il basso di una qualsiasi sostanza materiale, casomai con la sola aggiunta dell'avverbio «indivisibilter». Ma Pedro Garsia sembra non capire che il problema da discutere è appunto la modalità del *descensus* che non è affatto negato dal Mirandolano. Anzi ritiene evidentemente che il ricorso alla *virtus sermonis* non sia affatto uno strumento di analisi, sofisticato, ma comunque efficace per l'analisi del valore di verità delle proposizioni o il corretto uso dei termini, ma piuttosto un escamotage per modificare surrettiziamente il significato 'vero e proprio' dei termini. Lo stesso concetto è ribadito nella seconda conclusione, dove leggiamo:

predicta conclusio de rigore sermonis rationabiliter est intelligenda de peccato mortali proprie dicto, quia in significationibus vocabulorum sequi debemus usum communem, nec aliter possumus probare significata nominum⁴¹.

Del resto la differenza nel procedere correttamente nell'analisi della verità o della liceità delle *conclusiones* condannate mostra eloquentemente la distanza nella preparazione dei due contendenti, che evidente hanno un'idea molto diversa della nozione di prova o dimostrazione. Abbiamo infatti visto come Pedro Garsia premette alla discussione relativa alla conclusione pichiana riguardante la discesa di Cristo agli inferi delle proposizioni, quasi degli assiomi, in cui si sostiene il contrario di quanto affermato da Pico, per

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ivi*, b6v.

cui risulta un gioco da ragazzi “concludere” (le virgolette sono d’obbligo) la natura eretica di quanto riportato nella conclusione censurata.

Ben diverso è l’atteggiamento di Pico, che, nel discutere sulla seconda *conclusio* censurata, premette una discussione sulla natura del peccato, senza, ovviamente, affermare in modo diretto la liceità della proposizione sostenuta nella sua conclusione, ma derivandola attraverso l’analisi della *vis verborum*⁴². Nella difesa della terza conclusione Pico non cela l’amarezza per la mancata disputa romana, che secondo lui avrebbe chiarito anche molti degli aspetti che la commissione aveva ritenuto sufficientemente gravi da impedirne l’esecuzione. Anche in questo caso Pico si appella alla funzione euristica del contraddittorio:

sicut enim terminus analogicus per se positus stat pro famosiori significato, ita oratio habens sensum proprium et improprium, si sine specificatione dicitur, magis est accipienda secundum sensum proprium quam improprium, et ideo eam ut dixi etiam indistincte potuit posuisse, sensum in quo eam intelligo declaraturus inter disputandum. Ex quo infero quod, licet in propositione multiplici forte melius sit facere sicut feci in ista, determinare scilicet sensum in quo ponitur quam ipsam indistincte ponere, maior tamen est defectus in damnando indistincte et simpliciter propositionem veram in sensu proprio propter falsitatem sensus improprii quam ponendo indistincte illam propositionem propter veritatem sui sensus proprii⁴³.

Nel controbattere a questa difesa Garsia non ha niente di meglio che evocare l’effetto di una proposizione in un ascoltatore che non abbia l’accortezza – e forse la capacità – di un’analisi semantica per stabilirne il

⁴² «Ex praedictis patet quod ipsa conclusio mea habet sensum catholicum etiam secundum usitatum modum loquendi catholicorum doctorum, nec fuit damnanda pro haeretica, falsa et erronea cum oppositum eius potius falsum sit et erroneum. Ruditis autem maximae erat credere quod ex praedicta conclusione ego intendebam negare poenam aeternam damnatorum», GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 112.

⁴³ *Ivi*, 128.

senso proprio⁴⁴, utilizzando anche una tipologia della pericolosità delle proposizioni che porta dallo scandalo all'eresia.

Il passo della *determinatio* relativa alla nona conclusione, citato da Luca Bianchi come un esempio di principio di carità, nonostante l'utilizzazione di termini tecnici (come *exponenda*) non permette di correggere l'impressione di una sostanziale estraneità del vescovo spagnolo alle sottigliezze della logica moderna⁴⁵. E questa è anche la conclusione cui perviene Luca Bianchi, che dopo aver rilevato come il ricorso alla *potentia Dei absoluta* non è un sintagma nominalista, rileva che «Garsias n'a presque rien d'un nominaliste»⁴⁶.

Per evitare ogni equivoco sulla formazione di Pedro Garsia si deve rilevare che anch'egli frequentò - e per un tempo molto superiore al breve soggiorno di Pico - il Quartiere Latino: nelle parole che chiudono le *Determinationes magistrales* contro la difesa pichiana leggiamo: «Petrus Garsias de civitate Xativa Valentine diocesis et Episcopus Usellensis in artibus et sacra theologia magister Parisiensis». Forse, tuttavia, Parigi era stata per i due personaggi una tappa verso Roma, ma con prospettive e ambizioni molto diverse.

⁴⁴ «Ex predictis est manifestum quod negare a cruce et imagine Christi adorationem latrie, ut prefata conclusio negat, est impium et scandalosum, Propositio namque scandalosa ut in prima determinatione habetur, est propositio auditoribus prebens occasionem ruine, ut sunt omnes propositiones que, licet cum modificatione adiuncta sint vere, per se tamen et absolute sine modificatione prolata, videntur favere propositionibus hereticalibus vel heresim sapientibus», PETRUS GARSIA 1489, c. c3r.

⁴⁵ «Respondeo et dico primo quod verba Dionisii et sanctorum doctorum que de virtute sermonis falsum et improprium videntur habere sensum, non sunt extendenda, sed exponenda et in sensu quo fiunt accipienda et intelligenda. Sancti enim doctores propter loquendi ornatum quem in eorum scriptis et dictis servarunt, multa quidem improprie et enigmatice de rebus divinis scripserunt», *ivi*, h1r, v. BIANCHI 2007, 99. Anche in questo caso più che problemi di verità o falsità delle proposizioni a seguito della *suppositio* dei termini, casomai tenendo conto del potere di intervenire sul significato da parte di avverbi o aggettivi, siamo di fronte al linguaggio figurato e simbolico, che certo non doveva essere sottoposto ad *expositio*, ma casomai a *explicatio*.

⁴⁶ *Ibid.*

Insomma a mo' di conclusione si potrebbe rilevare che l'ingenuità del conte si può misurare dal rapporto tra le aspettative dai risultati della disputa e il contesto romano, che certo non affidava a questo genere di competizioni il proprio impegno e il proprio compiacimento. E forse una delle conseguenze meno auspicabili di questa disillusione è l'ironia pesante, attraverso ancora il ricorso alla logica, che Pico riserva ai propri oppositori, attraverso una improbabile attribuzione di una caduta in contraddizione sulla base esclusiva del rapporto tra le proposizioni:

nam opposita huius: 'nulla scientia non revelata etc. magis certificat etc.' est ista: 'aliqua scientia non revelata magis certificat de deitate Christi quam magia et cabala, ad quam sequitur de virtute sermonis quod magia et cabala certificant de divinitate Christi, quod ab eis reputatur pro haeretico. Et ita patet quod, dum volunt damnare de virtute sermonis istam negativam: 'nulla scientia magis certificat de divinitate Christi quam magia et cabala', coguntur per suum iudicium ipsimet habere pro catholica istam affirmativam: 'magia et cabala certificat nos de divinitate Christi'⁴⁷.

Meno auspicabili perché costringe Pico a scendere sul piano degli avversari, con un uso della logica meramente strumentale e *ad hominem*, come spesso troviamo nelle *Determinationes* di Pedro Garsia.

STEFANO CAROTI

DIPARTIMENTO DI DISCIPLINE UMANISTICHE, SOCIALI E DELLE IMPRESE
CULTURALI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA

⁴⁷ GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010, 156.

BIBLIOGRAFIA

ALBAREDA 1956 = ANSELMO M. ALBAREDA, «Il vescovo di Barcellona Pietro di Garsias, bibliotecario della Vaticana sotto Alessandro VI», *La bibliofilia* LX (1958), 1-18

BIANCHI 1999 = LUCA BIANCHI, *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIII^e-XIV^e siècles)*, Paris, Les Belles Lettres 1999 (L'âne d'or)

BIANCHI 2007 = LUCA BIANCHI, «Pierre Garsias, adversaire de Jean Pic de la Mirandole, entre nominalisme et via communis», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* LXXIV (2007), 85-108

CROUZEL 1977 = HENRI CROUZEL, *Une controverse sur Origène à la Renaissance. Jean Pic de la Mirandole et Pierre Garcia*, Paris, Vrin 1977 (De Pétrarque à Descartes. Centre d'Études Supérieures de la Renaissance, XXXVI)

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2003 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Discorso sulla dignità dell'uomo*, a cura di Francesco Bausi, Milano, Fondazione Pietro Bembo/Ugo Guanda Editore in Parma 2003

GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA 2010 = GIOVANNI PICO DELLA MIRANDOLA, *Apologia. L'autodifesa di Pico di fronte al Tribunale dell'Inquisizione*, a cura di PAOLO E. FORNACIARI, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo 2010 (Fondazione Ezio Franceschini. PER VERBA. Testi mediolatini con traduzione, 26)

GOUBIER, PUSCOULOUS 2011 = FRÉDÉRIC GOUBIER, NAUSICAA PUSCOULOUS, «*Virtus sermonis* and the semantic-pragmatic distinction», *Vivarium* 49 (2011), 214-239

GUILELMUS DE OCKHAM 1974 = GUILELMUS DE OCKHAM, *Summa logicae*, ed. PHILOTHEUS BOENHER, GEDEON GÁL, STEPHANUS BROWN, St. Bonaventure N.Y., Franciscan Institute of St. Bonaventure University 1974 (Opera Philosophica, 1)

PETRUS GARSIA 1489 = PETRUS GARSIA EPISCOPUS USELLENSIS, *Determinationes magistrales contra Conclusiones apologales Joannis Pici Mirandulani Concordie Comitum*, Rome, per Eucharium Silber alias Frank 1489

ROUSSE LACORDAIRE 2010 = JÉRÔME ROUSSE-LACORDAIRE, *Une controverse sur la magie et la kabbale à la Renaissance*, Genève, Droz 2010 (Travaux d'Humanisme et Renaissance, CDLXV)

ABSTRACTS

Roberto Pinzani, Elements of Boethian ontology, pp. 1-31

In the commentaries on Porphyry Boethius on the one hand explains the properties of predication relation at abstract level, from another hand he supplies some ontological options about what can instantiate the terms of the relation, at the end he seems to prefer the similarities as objects of abstract thought. Other options are anyway present, in the commentary on *Categories* and in the *Theological Treatises*. One cannot say that the catalogues are complementary or that the same things are catalogued once only, under the same label. On the contrary, objects such as forms, essences and material components can be considered from points of view that are different and not easily comparable. In the present article I will deal with Boethius' ontological approach not strictly concerned with the Porphyrian text and riddle.

Annalisa Cappiello, Tommaso de Vio Gaetano, Pietro Pomponazzi e la polemica sull'immortalità dell'anima. *Status quaestionis* e nuove scoperte, pp. 32-71

A long historiographical tradition has claimed that the famous Pietro Pomponazzi's *Tractatus de immortalitate animae* (1516) had been inspired by Tommaso de Vio's (also called 'Caietanus') Commentary on *De anima* (1510) – whose basic thesis was that, according to the principles of Aristotelian philosophy, the human soul was mortal – even though Pomponazzi in his entire work never mentioned Caietanus as a model.

Firstly, this article frames the *status quaestionis* focusing on affinities and divergences between the two books and on the possible relationship and exchange between the two authors, especially on the topic of the Aristotelian psychology.

Secondly, the present study shows what emerges from a cross-reading of the sources which includes the collection of the *Opuscula* published in 1519 by the Dominican friar Bartolomeo Spina, who explicitly accused Caietanus of

having paved the way for the scandalous and anti-Christian Pomponazzi's position. The important gain of this collation of texts is the discovery of an unseen moment of debate with Caietanus inside Pomponazzi's *Tractatus*.

Simone Fellina, La fortuna di Giovanni Pico della Mirandola nelle *Disputationes Aristotelicae* di Tommaso Giannini (1556-1638), pp. 72-90

Tommaso Giannini (1556-1638) was a prominent professor at the ferrarese *Studium* between XVIth-XVIIth century. Probably influenced by platonic sympathies nurtured by the Court and partly by the University *milieu*, in 1587 he published his first work titled *De providentia ad sententiam Platonis et Platoniorum liber unus*, which was a catalyst for his academic career. A compilative work in essence, the *De providentia* displays a large amount of sources always tacitly used: Marsilio Ficino, Jacques Charpentier, Giulio Serina, Stefano Tiepolo, Teofilo Zimara, Bessarion, Agostino Steuco and amid the ancients Plotinus, Plutarcus, Sirianus, Proclus (read in Teofilo Zimara and Leonico Tomeo), Giamblicus, Apuleius, Calcidius, Ammonius, Psellus. A small place is reserved to Giovanni Pico della Mirandola and precisely to his *Disputationes adversus astrologiam divinatricem*. The aim of the paper is to provide a supplement of analysis of Giannini's interest in Pico's works considering his later writings, each one commonly identified as *Disputationes Aristotelicae*.

Stefano Caroti, Un effetto indesiderato delle *Conclusiones* di Giovanni Pico della Mirandola: la disputa non voluta con Pedro Garsia, pp. 91-112

The discussion on the 900 *Conclusiones* projected and sponsored by Giovanni Pico della Mirandola in Rome was cut short by the condemnation of 13 of them by the papal commission in 1487. *Princeps Concordiae's* counter-arguments in his *Apologia*, published in the same year, can not be certainly considered a *disputatio* as Pico had called for; the papal intervention removed in this way the possibility to have a better acquaintance with a work which is still a very difficult one, just for its "unfinished" form. Pedro Garsia's *Determinationes magistrales* against Pico's *Apologia* are a very poor reply to

Pico. In this paper Pico's arguments against some of the condemned *conclusiones* are considered as well as Pedro Garsia's counterarguments. Giovanni Pico della Mirandola display a deep familiarity with medieval logical and semantical doctrines, while Pedro Garsia's arguments betray a solid ignorance.

