

IL DOLORE DELL'ANIMA SEPARATA.
GIOVANNI DI NAPOLI E IL CONSOLIDAMENTO
DELL'ESCATOLOGIA TOMISTA

MARIA EVELINA MALGIERI*

Abstract: q. 16 of John of Naples' *Quodlibet* III – *Utrum dolor vel passio damnatae animae separatae sit, sicut in subiecto immediato, in eius essentia vel potentia* – evokes one of the most delicate debates, both from a theological and philosophical point of view, of scholastic eschatology between the end of the 13th century and the first decades of the 14th: that relating to the action of hellfire (considered, due to the *auctoritas* of Gregory the Great, corporeal and identical in essence to sublunar fire) on an immaterial reality such as the soul in its state of separation (i.e. in the period between the individual death and the final judgement). The article retraces the way in which (in the well-known q. 2 of *Quodlibet* VI) John of Naples defends Thomas Aquinas from the suspicion of incurring, with his position, the condemnations of Tempier in 1270 and 1277, and how Aquinas himself tries to explain (especially in q. 26 of his *Quaestiones disputatae de veritate*) the *passio* or pain of the soul (both in the state of separation and in that of conjunction), through the double distinction between *passio corporalis* and *passio animalis*, and, within the former, between *laesio* and *experimentalis perceptio laesionis*. It then analyses q. 16 of *Quodlibet* III, in which John of Naples identifies the rational appetite – i.e. the will – as the immediate subject of the separate soul's pain. In the appendix, an edition of John's question is provided on the basis of the manuscripts Napoli, Biblioteca Nazionale, VII.B. 28 (= N) and Tortosa, Biblioteca de la Catedral, 244 (= T).

Keywords: John of Naples; Thomas Aquinas; eschatology; pain; hellfire; condemnations of 1270 and 1277.

English title: *The Pain of the Separate Soul. John of Naples and the Establishment of Thomist Eschatology*

* Questo contributo è stato realizzato nell'ambito del progetto PRIN 2017 «Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition» (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR).

1. In difesa di Tommaso: la questione della localizzazione delle sostanze separate

La q. 16 del III *Quodlibet* di Giovanni di Napoli – *Utrum dolor vel passio damnatae animae separatae sit, sicut in subiecto immediato, in eius essentia vel potentia* – incrocia due degli interessi particolarmente cari al *lector* e poi maestro domenicano: quello per le questioni mediche o etico-mediche, e quello per l'escatologia, in particolare per ciò che riguarda la pena delle anime. Se il primo ambito è stato già messo molto bene in evidenza da alcuni studi recenti, soprattutto di Aurélien Robert¹, il secondo sembra legato al clima di sospetto che si era creato – dopo l'offensiva francescana e le condanne di Tempier del 1270 e soprattutto del 1277 – intorno alla posizione peculiare che Tommaso d'Aquino aveva assunto a proposito dell'azione del fuoco infernale sull'anima separata. Una riprova di ciò è offerta dalla celebre q. 2 del *Quodlibet* VI – ovvero del primo *Quodlibet* disputato da Giovanni di Napoli a Parigi in qualità di *magister* – relativa alla possibilità di insegnare a Parigi la dottrina di Tommaso «quanto a tutte le sue conclusioni» (*Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius*), e cioè anche per quel che riguarda quelle tesi che sembravano ricadere tra quelle condannate da Tempier il 7 marzo 1277². Tra gli articoli imputati a Tommaso figura da ultimo – stando appunto a quel che attesta Giovanni – anche uno relativo alla localizzazione delle sostanze separate, e cioè il 218 secondo la numerazione del *Chartularium Universitatis Parisiensis*:

1 Cf. SCHUT 2019, 151-219; ROBERT 2015, in part. 304-306, 316, 319-324, 326-327, 333-335.

2 La q. 2 del *Quodl.* VI di Giovanni di Napoli è stata edita una prima volta in JELLOUSCHEK 1925 (in part. 88-101), e successivamente in modo più accurato (tenendo conto di tutti i testimoni disponibili, e con la proposta di un possibile stemma) in STELLA 1975. Per un'interpretazione della *quaestio* in rapporto alla genesi del tomismo cf. PORRO 2021. Ci siamo soffermati sul rapporto di Giovanni di Napoli con la condanna del 1277 (in riferimento all'art. 156 del *Sillabo* di Tempier) in MALGIERI 2022 (con edizione della q. 10 del *Quodl.* III).

Quod intelligentia, angelus, uel anima separata nusquam est³.

A questo articolo Giovanni giustamente ne ricollega altri due contenuti nello stesso elenco, e cioè il 204 e il 219:

Quod substantie separate sunt alicubi per operationem; et quod non possunt moueri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt uelle operari aut in medio, aut in extremis. – Error, si intelligatur sine operatione substantiam non esse in loco, nec transire de loco ad locum.

[...]

Quod substantie separate nusquam sunt secundum substantiam. – Error, si intelligatur ita quod substantia non sit in loco. Si autem intelligatur ita quod substantia sit ratio essendi in loco, uerum est quod nusquam sunt secundum substantiam⁴.

Ora, fin dagli anni immediatamente successivi alla condanna, l'insieme di questi tre articoli è stato percepito come paradossale o contraddittorio: da una parte, il vescovo impone senza mezzi termini di mantenere che le intelligenze o angeli e le anime separate possiedono una forma di localizzazione (art. 218), in quanto non godono della stessa prerogativa divina di essere del tutto al di fuori dallo spazio; dall'altra, esclude come principio o *ratio* della localizzazione tanto la sostanza (art. 219) quanto le operazioni (art. 204), cioè la capacità – da parte delle sostanze separate – di applicarsi a un luogo attraverso i propri atti di intellesione e/o volizione (più precisamente, viene escluso che le operazioni siano il *solo* principio di localizzazione, ovvero che le sostanze non siano in un luogo quando non operano in esso o su di esso). Non essendo specificata – in positivo – quale possa essere un'ulteriore modalità diversa da queste due, resta incomprensibile il modo in cui le sostanze separate siano nel luogo, pur essendo chiaramente stabilito che devono neces-

3 PICHÉ, LAFLEUR 1999, 144.

4 PICHÉ, LAFLEUR 1999, 140, 146.

sariamente essere localizzate. Come è stato già rilevato⁵, la testimonianza di Enrico di Gand è a questo proposito particolarmente significativa, dal momento che Enrico aveva fatto parte della commissione di teologi istituita da Tempier per la ricognizione delle tesi erronee insegnate presso la Facoltà parigina delle Arti. Nella q. 9 del proprio *Quodlibet* II (*Utrum angelus secundum substantiam suam sine operatione est in loco*), Enrico confessa di ignorare quale possa essere l'effettiva modalità di localizzazione delle sostanze separate imposta dalla *determinatio pontificalis* (cioè dalla condanna promulgata da Tempier insieme al legato pontificio Simone di Brion, poi destinato a diventare papa con il nome di Martino IV) e di essere costretto alla cautela per non incorrere nella medesima condanna, limitandosi a ripetere – secondo il dettato di Tempier – che le sostanze separate possono essere in un luogo anche quando non operano in esso, anche se certamente non in ragione della loro stessa sostanza⁶. Circa un decennio più tardi, presumibilmente nel 1296-1297, in una questione che evocava direttamente la revisione della condanna di Tempier

5 Cf. PORRO 2014.

6 HENRICUS DE GANDAVO 1983 [*Quodlibet* II, q. 9], 66-67, ll. 6-30: «Cum ergo error est substantiam sine operatione non esse in loco, ut dicit unus articulus ex damnatis, talis: “Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem, et quod non possunt moveri ab extremo in extremum, nec in medium, nisi quia possunt velle operari aut in medio aut in extremis: error, si intelligitur sine operatione substantiam non esse in loco nec transire de loco ad locum”, et “ne incauta locutio simplices protrahat in errorem”, pontificalis sententia “districte talia fieri prohibet, et tales articulos totaliter condemnat, excommunicans omnes illos, qui dictos errores vel aliquem de eisdem dogmatizaverint aut sustinere seu defendere praesumpserint quoquo modo”, dico igitur, secundum iam propositam determinationem pontificalem, angelum sine operatione esse in loco. Sed, ut dictum est, eadem sententia pontificalis dicit quod “verum est quia substantiae separatae nusquam sunt, si intelligatur quod substantia sit ratio existendi in loco”. Et hoc ideo, quia substantia ipsa non est ratio essendi substantiam angeli in loco, etsi sit in loco. In hoc enim concordabant omnes magistri theologiae congregati super hoc, quorum ego eram unus, unanimiter concedentes quod substantia angeli non est ratio angelum esse in loco secundum substantiam. Et consimili ratione verum est indubitanter quod, si angelus per potentiam suam, intellectum scilicet vel voluntatem, virtutem suam non applicat ad locum operando circa ipsum, quod similiter potentia eius, intellectus scilicet vel voluntas, non est ratio essendi ipsum in loco, ut dictum est. Nisi forte potentia eius sit minoris abstractionis, quam sit eius substantia. Quod si verum sit, in hoc intelligendo deficio, sicut et in pluribus aliis».

(*Quodl. XII, q. 5: Utrum Episcopus parisiensis peccet in hoc quod omittit corrigere quosdam articulos a praedecessore suo condemnatos*), Goffredo di Fontaines non ha esitazioni nel denunciare come apertamente contraddittori gli articoli sulla localizzazione degli angeli e delle anime separate:

Item in eisdem dicitur quod error est dicere quod substantiae separate sunt alibi et moventur de loco ad locum per operationem, si intelligatur sine operatione substantiam angeli non esse in loco nec transire de loco ad locum.

Item in illis dicitur quod dicere quod substantiae separatae nusquam sunt secundum substantiam est error, si intelligatur ita quod substantia angeli non sit in loco; si autem intelligatur ita quod substantia sit ratio essendi in loco, verum est. Hic etiam apparet contradictio quia non bene potest assignari medium inter ista duo, scilicet quod nec substantia angeli sit angelo ratio essendi in loco nec etiam eius operatio, quia si substantia angeli non sit ratio essendi in loco, eadem ratione nec potentia angeli vel quaecumque proprietas eius in ipso formaliter existens poterit esse ratio essendi in loco. Consimiliter etiam de pluribus aliis articulis praedictis potest dici quod in ipsis et inter ipsos videntur impossibilia implicari⁷.

È in effetti a questo dibattito e a queste reazioni che Giovanni di Napoli sembra far riferimento quando, nella questione prima ricordata dedicata alla liceità di insegnare a Parigi le dottrine di Tommaso in tutti i loro aspetti, richiama la perplessità dei maestri circa gli articoli condannati da Tempier intorno alla localizzazione delle sostanze separate:

Quidam Magistri dicunt quod isti articuli contradicunt sibi, maxime articulus ultimus [*scil.* art. 219] et articulus 204. Quod si verum est, non est mirum si aliquis eorum contradicit aliquibus dictis fratris Thomae⁸.

La questione di Giovanni permette tuttavia di svelare qual è l'effettiva preoccupazione di Tempier: per il vescovo, si tratta di garantire la possibilità che

7 GODEFRIDUS DE FONTIBUS 1932 [*Quodlibet XII, q. 5*], 101-102.

8 STELLA 1975 [*IOANNES DE NEAPOLI, Quodlibet VI, q. 2*], 56, ll. 9-11.

anche nello stato di separazione – cioè nel periodo compreso tra la morte individuale e il giudizio finale, con la resurrezione della carne – l’anima possiede un principio di localizzazione che le permetta di essere all’inferno per poter già essere sottoposta (come sancito dal II Concilio di Lione, che aveva rigettato l’antica ipotesi patristica della *dilatio inferni*) alla retribuzione delle proprie colpe. Se riletto in questa prospettiva, il gruppo di articoli intorno alla localizzazione delle sostanze separate perde in qualche modo il suo alone di contraddittorietà, nonostante quanto dichiarato inizialmente dallo stesso Giovanni di Napoli: nel loro stato di separazione, le anime non sono certamente localizzate in ragione della loro sostanza o delle loro operazioni, ma in ragione del fatto di ‘subire’ qualcosa, in quanto già sottoposte alla giustizia divina. La terza possibilità che i tre articoli condannati da Tempier sembrano a prima vista escludere consiste nel fatto di ammettere che le anime siano nel luogo non (o *non solo*) perché *agiscono* in esso, ma perché *patiscono* in esso: la modalità che la condanna degli articoli citati intende lasciare aperta, e anzi in qualche modo imporre, coincide insomma con la *passio* e non con l’*actio*. Che è quanto Giovanni sembra appunto lasciar emergere sempre nella propria q. 2 del *Quodl. VI* attraverso la distinzione tra una modalità naturale di localizzazione e una soprannaturale:

Vel potest dici et melius quod substantiae separatae debetur duplex locus, scilicet naturaliter et supernaturaliter seu miraculose. Primo modo non debetur ei locus nisi ratione operationis, quam facit in loco. Unde et Boethius dicit quod communis conceptio apud sapientes est incorporalia in loco non esse, scilicet secundum essentiam. Et sic loquitur de loco earum frater Thomas Prima parte, q. 52, a. 1 et 37 d., I Sententiarum, et in multis aliis locis, in quibus omnibus veritatem quaerit de loco qui potest convenire eis secundum naturam. Sermones enim requirendi sunt secundum materiam, et sic sunt exponendi vel intelligendi. – Secundo autem modo, scilicet miraculose vel supernaturaliter, angelus et etiam anima separata potest esse ubi non operatur, scilicet in inferno vel in igne infernali, ita quod nihil operatur; immo e contrario ignis in quantum est instrumentum divinae iustitiae agit in angelum et in animam separatam, ipsam deti-

nendo et affligendo; unde etiam distinguntur diversa receptacula animarum in inferno post mortem⁹.

2. Tommaso d'Aquino e l'interpretazione 'detentiva' del fuoco infernale

La breve ricostruzione della posizione tommasiana da parte di Giovanni di Napoli è sostanzialmente fedele. In effetti, per Tommaso le sostanze separate sono di norma (ovvero *naturaliter*) localizzate in virtù delle loro operazioni, mentre il caso della localizzazione infernale delle anime separate (sempre nel periodo compreso tra la morte individuale e la resurrezione della carne) rappresenta una condizione eccezionale: in questo caso l'anima è localizzata – contro la sua volontà, e indipendentemente da qualsiasi operazione – in modo innaturale o soprannaturale dal fuoco infernale stesso. Per comprendere questa posizione occorre far riferimento ad altri due articoli condannati da Tempier, uno già nel dicembre del 1270 e l'altro ancora nel marzo 1277: si tratta dell'art. 8 incluso nella lista di 13 articoli condannati nel 1270 – «Quod anima post mortem separata nullo modo patitur ab igne corporeo» – e dell'art. 19 dell'elenco del 1277 – «Quod anima separata nullo modo patitur ab igne»¹⁰. La tesi di fondo colpita in entrambi i casi è l'idea (aristotelica, ma in realtà – in questa circostanza specifica – anche agostiniana) che un agente corporeo come il fuoco non possa agire in alcun modo su una realtà immateriale. Per aggirare questo inconveniente, Tommaso d'Aquino aveva elaborato una dottrina peculiare: il fuoco agisce sull'anima separata – come impone la tradizione escatologica cristiana – non in ragione della sua qualità sensibile (il calore) o della sua essenza (dal momento che nessun ente creato agisce diretta-

9 STELLA 1975 [IOANNES DE NEAPOLI, *Quodlibet* VI, q. 2], 56, ll. 12-23.

10 Un ulteriore articolo (113) recita: «Quod anima separata non est alterabilis secundum philosophiam, licet secundum fidem alteretur» (PICHÉ, LAFLEUR 1999, 112). Sulla questione dell'azione del fuoco infernale cf. FIORAVANTI 1993; FLASCH 1995; PUTALLAZ 2001; PORRO 2002; PORRO 2013(1); PORRO 2013(2); MASOLINI 2010; CAPPELLETTI 2011, in part. 207-229; ERCULEI 2015; JESCHKE 2021.

mente in virtù della sua essenza), ma come principio di localizzazione forzata. Questa soluzione permette a Tommaso di mantenere la materialità del fuoco infernale, che era stata postulata da Gregorio Magno in opposizione a qualsiasi interpretazione puramente metaforica¹¹, senza cadere nell'inconveniente di dover ammettere che il fuoco bruci direttamente ed effettivamente l'anima – cosa che risulta per l'appunto inconcepibile in termini filosofici. Il fuoco può agire da «strumento della giustizia divina» (*instrumentum divinae iustitiae*) – per riprendere una formula albertina largamente adoperata da tutti gli scolastici – solo in quanto è già in grado di esercitare comunque un'azione *naturale* sull'anima stessa; ora, l'azione naturale (o connaturata) che il fuoco può esercitare nei confronti dell'anima può essere ricavata dai modi in cui quest'ultima si congiunge naturalmente a un corpo, e cioè o al modo in cui la forma si unisce alla materia (come in tutti i composti ilemorfici), o al modo in cui il motore si unisce al mobile o ciò che è localizzato si unisce al luogo stesso (come accade nel caso delle operazioni delle creature spirituali nel mondo sublunare). Poiché il fuoco non può costituire né la materia di cui l'anima sarebbe la forma sostanziale, né il mobile di cui l'anima sarebbe il motore, è solo l'ultima modalità che può essere chiamata in causa per spiegare la possibile interazione tra esso e l'anima: il fuoco agisce in quanto luogo, vale a dire in quanto principio di localizzazione. Questo è quanto Tommaso propone già nel proprio giovanile *Commento alle Sentenze* (ca. 1252-1256, tenendo conto sia della *lectura* che della redazione):

[...] omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis [*scil.* divinae iustitiae]; immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et sera secundo lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connatu-

11 GREGORIUS MAGNUS 2006 [*Dialogi* IV, 30], 252-255.

ralis ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis¹².

L'azione del fuoco non consiste dunque nella *calefactio*, o in una qualunque operazione dipendente dall'essenza o dalle qualità sensibili del fuoco, ma nel fatto di 'definire' l'anima, cioè di costituire un luogo del suo operare: ogni sostanza separata non è in effetti fisicamente 'circostritta' dal luogo, ma 'definita' da esso, nel senso che una sostanza separata non può operare simultaneamente in due luoghi diversi senza contraddizione¹³. In quanto poi strumento della giustizia divina, il fuoco infernale, per Tommaso, non si limita a collocare o 'definire' l'anima in un luogo, ma la trattiene contro la sua volontà, impedendo che essa possa operare liberamente dove *vuole*¹⁴. L'anima patisce il fuoco *in quanto luogo*, o meglio in quanto *impedimento*, e non *in quanto fuoco*. Questo modello viene riproposto da Tommaso, senza modifiche veramente sostanziali, in molte opere successive al *Commento alle Sentenze*. Nelle *Quaestiones disputatae de veritate* (prima reggenza parigina 1256-1259), e in particolare nell'art. 1 della q. 26 (*Qualiter anima separata a corpore patiatur*), per esempio, Tommaso torna sull'argomento distinguendo innanzi tutto le accezioni prin-

12 THOMAS DE AQUINO 1858 [*In Sent.* IV, dist. 44, q. 3, art. 3], 1109b.

13 Cf. PORRO 2014.

14 Cf. THOMAS DE AQUINO 1858 [*In Sent.* IV, dist. 44, q. 3, art. 3], 1109b: «Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur [...]. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliquo modo aggravatur; sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturalitert quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult [...].».

cipali di *passio*:

(i) in senso generale (*communiter*) e non tecnico, *passio* sta ad indicare qualunque tipo di ricezione di qualcosa in un soggetto;

(ii) in senso proprio (*proprie*), *passio* è invece la ricezione di qualcosa nel paziente attraverso il movimento (*per viam motus*), e in questa accezione i processi di alterazione rappresentano una forma di 'passione' in cui una forma (accidentale) viene ricevuta e un'altra perduta ed espulsa (i processi di mutamento sostanziale, ovvero i processi di generazione e corruzione – in quanto non implicano movimento e tempo, ma accadono nell'istante –, non possono essere considerati in senso proprio *passiones*);

(iii) infine, per estensione (ma sempre a partire da questo secondo significato), *passio* indica nel linguaggio corrente (*secundum usum loquentium*) la contrarietà derivante dal fatto che qualcosa viene ostacolato o impedito in ciò che dovrebbe competergli o appartenergli, come nel caso dei moti innaturali o violenti nell'ambito della natura, o di ciò che si oppone alla realizzazione di ciò che ci si propone nell'ambito delle azioni volontarie.

È in questo terzo modo che va intesa la *passio* che il fuoco infernale (corporeo) esercita sull'anima o infligge ad essa:

Substantiam enim incorpoream corpori uniri contingit dupliciter: uno modo ut formam, in quantum vivificat corpus; alio modo ut motorem mobili vel locatum loco, per aliquam operationem sive per aliquam habitudinem. Quia vero formae et eius cuius est forma est unum esse, unio substantiae spiritualis ad corporalem per modum formae est unio quantum ad esse. Nullius autem rei esse est suae potestati subiectum, et ideo non est in potestate substantiae spiritualis uniri corpori vel ab eo separari per modum formae, sed hoc lege naturae agitur vel virtute divina. Sed quia operatio rei est in potestate operantis voluntarie, ideo in potestate naturae spiritualis est uniri corpori per modum motoris aut locati et separari ab eo secundum ordinem naturae; sed quod substantia spiritualis hoc modo corporali unita ab ea detineatur et impediatur et quasi ligetur est supra naturam. Ignis ergo ille corporeus agens ut instrumentum divinae iustitiae facit

aliquid supra virtutem naturae, scilicet animam detinere vel ligare; sed ipsa unio per modum praedictum est naturalis. Et sic patitur anima ab igne corporeo illo tertio modo supradicto, prout dicimus pati omne id quod impeditur a propria actione vel ab alio sibi competenti¹⁵.

Una impostazione ancora sostanzialmente simile è poi sviluppata estesamente da Tommaso anche nella q. 21 delle *Quaestiones disputatae de anima* (periodo di Roma, 1265-1268, in parallelo alla stesura della I^a pars della *Summa theologiae*)¹⁶. Senza soffermarci ulteriormente sui testi tommasiani, possiamo ora tornare al passo della q. 2 del *Quodl. VI* di Giovanni di Napoli: secondo Giovanni, Tommaso sfugge agli articoli sulla localizzazione delle sostanze separate condannati da Tempier nel 1277 proprio perché concede che l'anima possa essere localizzata anche in modo puramente passivo, in quanto cioè il fuoco la trattiene/detiene e la tormenta in tal modo (*ipsam detinendo et affligendo*). Anzi, Giovanni aggiunge che Tommaso riconosce la possibilità che l'anima

15 THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, art. 1], 749, ll. 312-338.

Seguono due citazioni tratte dal XXI libro del *De civitate Dei* di Agostino e dal IV libro dei *Dialogi* di Gregorio Magno, che coincidono con quelle a cui fa riferimento Giovanni di Napoli nella q. 16 del *Quodl. III* (cf. edizione in appendice, apparato, note 40 e 41).

16 Cf. THOMAS DE AQUINO 1996 [*Quaestiones disputatae de anima*, q. 21], 180-181, ll. 286-330:

«Secundum igitur primum modum passionis anima non potest pati penam ab igne corporeo: non enim possibile est quod ab eo alteretur et corrumpatur; et ideo non eo modo ab igne affligitur ut ex eo dolorem sensibilem patiat. Potest autem pati anima ab igne corporeo secundo modo passionis, in quantum per huiusmodi ignem impeditur a sua inclinatione uel uoluntate; quod sic patet. Anima enim, et quelibet incorporalis substantia, quantum est de sui natura, non est obligata alicui loco, set transcendit totum ordinem corporalium. Quod ergo alligetur alicui, et determinetur ad aliquem locum per quamdam necessitatem, est contra eius naturam, et contrarium appetitui naturali; et hoc dico nisi in quantum coniungitur corpori cuius est forma naturalis, in quo aliquam perfectionem consequitur. Quod autem aliqua spiritualis substantia alicui corpori obligetur non est ex uirtute corporis potentis substantiam incorpoream detinere, set est ex uirtute alicuius superioris substantie alligantis spiritualem substantiam tali corpori: sicut etiam per artes magicas, permissione diuina, uirtute superiorum demonum, aliqui spiritus rebus aliquibus alligantur, uel anulis, uel ymaginibus, uel huiusmodi rebus. [...] Et sic uerum est quod ignis ille, in quantum uirtute diuina detinet animam alligatam, agit in animam ut instrumentum diuine iustitiae; et in quantum anima apprehendit illum ignem ut sibi nocuum, interiori tristitia affligitur; que quidem maxima est cum considerat se infimis rebus subdi, que nata fuit Deo per fruitionem uniri».

possa essere localizzata, all'inferno, senza agire e anche senza essere effettivamente tormentata dal fuoco, come sembra inevitabile precisare per distinguere il caso di coloro che sono sottoposti o sono stati sottoposti alla sola *poena damni* (bambini non battezzati, patriarchi prima della liberazione) da quello di coloro che subiscono anche la *poena sensus*:

Et hoc non intendit negare frater Thomas; immo hoc expresse dicit in IV Sententiarum, d. 45, a. 1, ubi etiam dicit quod angelus et anima separata potest esse in loco etiam si nihil ibi operatur vel etiam ab igne patiat. Et hoc necessarium est dicere secundum fidem propter animas puerorum non baptizatorum et patrum antiquorum, quae dicuntur esse et fuisse in inferno, ubi nec patiebantur poenam ab aliquo, nec etiam agunt in aliquod corpus, et tamen vere ibi esse dicuntur [...]¹⁷.

3. *Passio corporalis e passio animalis*

C'è tuttavia ancora un altro aspetto legato a questo dibattito, che è poi quello su cui verte più nello specifico la q. 16 del *Quodlibet* III di Giovanni di Napoli: anche ammettendo che un agente corporeo possa in qualche modo esercitare un'azione sull'anima separata (per esempio – secondo quanto suggerito appunto da Tommaso – attraverso una forma di localizzazione forzata), come può l'anima, sprovvista di organi di senso, sentire il dolore procurato da tale azione? Al di là insomma dei problemi legati all'azione 'oggettiva' del fuoco infernale, resta da chiedersi come possa 'soggettivamente' (usando qui i termini nella loro accezione postcartesiana e moderna, più che scolastica) l'anima avvertire il dolore¹⁸.

Anche in questo caso il quadro di riferimento può essere ricostruito a partire dalle tesi di Tommaso, e in particolare dalla già richiamata q. 26 delle

17 STELLA 1975 [IOANNES DE NEAPOLI, *Quodlibet* VI, q. 2], 56-57, ll. 23-6.

18 Sull'interpretazione del dolore da parte dei maestri scolastici si vedano soprattutto CASAGRANDE, VECCHIO 2009; MOWBRAY 2009; PERLER 2011, in part. 129-143; BOON 2019.

Quaestiones disputatae de veritate, che è forse il testo principale a cui Giovanni fa riferimento. Nell'art. 2 – dedicato in realtà al modo in cui l'anima prova dolore nello stato di congiunzione, e non di separazione –, Tommaso ribadisce dapprima che ogni *passio corporis* riguarda l'anima solo *per accidens*, ovvero in quanto appunto congiunta, e introduce poi un'ulteriore distinzione tra la *passio corporalis*, che ha il suo principio nel corpo e termina nell'anima, e la *passio animalis*, che in modo simmetrico e opposto ha il suo principio nell'anima e termina nel corpo (come nel caso dell'ira o del timore, che si originano appunto nell'anima):

Dupliciter ergo passio corporis attribuitur animae per accidens: uno modo ita quod passio incipiat a corpore et terminetur in anima secundum quod unitur corpori ut forma, et haec est quaedam passio corporalis; sicut cum laeditur corpus, debilitatur unio corporis cum anima, et sic per accidens ipsa anima patitur, quae secundum suum esse corpori unitur. Alio modo ita quod incipiat ab anima in quantum est corporis motor, et terminetur in corpus, et haec dicitur passio animalis; sicut patet in ira et timore et aliis huiusmodi, nam huiusmodi peraguntur per apprehensionem et appetitum animae, ad quae sequitur corporis transmutatio; sicut transmutatio mobilis sequitur ex operatione motoris secundum omnem modum quo mobile disponitur ad oboediendum motioni motoris. Et sic corpore transmutato per aliquam alterationem, etiam ipsa anima pati dicitur per accidens¹⁹.

La linea di demarcazione tra *passiones corporales* e *passiones animales* sta tuttavia non solo nell'opposta direzione in cui si sviluppano (corpo → anima; anima → corpo), ma anche nel fatto che le *passiones animales* implicano o presuppongono una forma di consapevolezza o comunque un atto di apprensione da parte dell'anima, da cui consegue una modificazione corporea. Nel successivo art. 9 (*Utrum passio doloris fuerit in anima Christi quantum ad superiorem rationem*), Tommaso ritorna sulla stessa distinzione, ribadendo ancora più esplicitamente che ogni *passio animalis* deriva dal fatto che l'anima apprende qual-

¹⁹ THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate* q. 26 art. 2], 752, ll. 88-107.

cosa, e da questo atto cognitivo viene messo in moto un appetito:

Dicendum quod, sicut ex praedictis patet, duplex est passio qua anima per accidens patitur: una corporalis quae incipit a corpore et terminatur ad animam secundum quod est corpori unita; alia vero est passio animalis quae causatur ex hoc quod anima aliquid apprehendit ex quo appetitus movetur, cuius motum sequitur quaedam transmutatio corporalis²⁰.

In sé, il dolore è evidentemente una forma di *passio corporalis*; tuttavia, nel dolore si possono distinguere ulteriormente altri due aspetti: (i) la lesione (*laesio*) propriamente detta, e (ii) la percezione sensibile della lesione (*laesionis experimentalis perceptio*). La lesione riguarda ovviamente in prima istanza il corpo, e solo secondariamente l'anima in quanto congiunta al corpo; la percezione sensibile della lesione riguarda invece esclusivamente il senso del tatto. Tuttavia, se si considera il primo elemento – la lesione in sé –, bisogna anche tener conto del fatto che l'anima è unita al corpo in modo essenziale (*per essentiam*), e che l'essenza è a sua volta la radice di tutte le potenze o facoltà dell'anima. In questo senso, anche la *laesio* – pur appartenendo come detto alla sfera delle *passiones corporales* – si ripercuote sulle facoltà superiori dell'anima (inclusa la *ratio superior*), nella misura in cui esse si radicano appunto nell'essenza dell'anima. In questo senso, per Tommaso, la *ratio superior* di Cristo fu afflitta dal dolore solo per quanto riguarda la *passio corporalis*, in quanto la ragione stessa si radica nell'essenza dell'anima, mentre ne fu immune per quanto riguarda la *passio* o *tristitia animalis*²¹. Disponiamo così delle coordinate essenziali per comprendere il retroterra dottrinale della q. 16 del *Quodlibet* III di Giovanni di Napoli.

20 THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate* q. 26 art. 9], 779-780, ll. 94-102.

21 THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate* q. 26 art. 9], 780, ll. 129-133: «Patiebatur ergo superior ratio in Christo dolore corporali, secundum quod in essentia animae radicitur; non autem patiebatur tristitia animali, secundum quod per actum proprium ad aeterna conspicienda respiciebat».

4. La volontà come soggetto immediato del dolore nell'anima separata

Il *Quodlibet* III fa parte del gruppo di cinque *Quodlibeta* disputati da Giovanni prima di diventare *magister*, forse a Napoli presso il convento di S. Domenico Maggiore e probabilmente nel periodo compreso tra il 1310 e il 1315 (se si accetta l'ipotesi – avanzata da Stella e ripresa da Friedman – che i primi due *Quodlibeta* siano stati disputati rispettivamente nel 1310-1311 e nel 1311-1312, si potrebbe stimare, ma senza nessun effettivo riscontro documentario, che il *Quodlibet* III si collochi nel 1312-1313)²². La *quaestio* si chiede nello specifico se il dolore o la *passio* dell'anima separata, sottoposta alla punizione divina, abbia come soggetto immediato l'essenza dell'anima stessa o le sue potenze. A favore della prima ipotesi sta il fatto che l'anima separata non dispone della facoltà sensitiva, che sembrerebbe naturalmente rappresentare il soggetto immediato del dolore; l'argomento in contrario fa invece leva sul fatto che nessuna creatura agisce direttamente in virtù della sua essenza.

La *solutio* – secondo lo stile consueto di Giovanni di Napoli – poggia su alcuni presupposti (quattro, nella fattispecie). Il primo è che, di tutte le potenze o facoltà dell'anima umana, sopravvivono, nello stato di separazione, solo due: l'intelletto e la volontà²³. Tutte le altre non permangono in atto, ma solo

²² Per i dati biografici disponibili intorno a Giovanni di Napoli cf. KAEPPELI 1940; NOLD 2012 e soprattutto SCHUT 2019, in part. 20-80. Sulla cronologia dei *Quodlibeta* si veda FRIEDMAN 2007, 401-491, in part. 455-463 e, più specificamente sui primi 5 *Quodlibeta*, 458-459; SCHUT, Appendix 2, 409-426. Sulla cronologia dei primi *Quodlibeta* cf. anche STELLA 1951, in part. 131-137. Mentre Friedman ritiene più probabile che i primi 5 *Quodlibeta* siano stati disputati da Giovanni, in qualità di baccelliere, a Parigi (459), Kirsten Jean Schut propende per un'origine napoletana, come per i successivi *Quodlibeta* VIII-XIII (a Parigi sarebbero stati disputati, ma in qualità di *magister*, solo i *Quodlibeta* VI-VIII; cf. SCHUT, in part. 412: «If [...] we are looking for a non-Parisian studium where John might have presided over quodlibets in his own right prior to becoming a master of theology, there is an obvious candidate: Naples. [...] we know that John was a *lector* at San Domenico Maggiore in Naples for several years during the first decade of the fourteenth century. There seems to have been a tradition of lectors at this *studium* holding quodlibetal disputations»).

²³ Vengono in mente due celebri terzine del discorso di Stazio nel XXV canto del *Purgatorio*: cf. *Purg.* XXV, 79-84: «E quando Lachesis non ha più lino, \ solvesi de la carne, ed in

in potenza (*virtute*), e si rapportano quindi all'anima non come al loro soggetto, ma come al loro principio. Ciò che permette a intelletto e volontà di restare in atto è il fatto che le loro operazioni non necessitano di alcun organo corporeo. Il secondo presupposto è che gli atti di intellesione e volizione, in quanto atti immanenti, trovano nell'essenza dell'anima il loro soggetto primo, ma non immediato; il soggetto immediato è infatti costituito dalla potenza intellettuale e da quella appetitiva. Il terzo presupposto riguarda la natura del dolore: poiché in generale il dolore consiste in un determinato atto di apprensione di un male presente da parte di chi lo patisce, si danno tante forme di dolore quanti sono i modi in cui esso può essere appunto appreso o percepito. Ora, l'apprensione o conoscenza del dolore può essere di tre tipi, a seconda che esso sia colto dall'intelletto, dai sensi interni o solo da quelli esterni. Il dolore appreso dall'intelletto appartiene alla sfera dell'appetito razionale, ovvero della volontà (come il dolore per i propri peccati). Il dolore che deriva dall'*apprehensio* dei sensi interni è come il dolore per l'assenza di un amico. Il dolore percepito dai sensi esterni è quello corporeo o fisico. Il quarto presupposto coincide di fatto con una delle precisazioni che abbiamo incontrato già in Tommaso: la *passio* che esperiscono le anime dannate nello stato di separazione non consiste nella semplice ricezione di qualcosa, né dipende da qualche azione effettiva, 'fisica', del fuoco corporeo sull'anima separata o su alcune sostanze separate (i demoni), ma consiste in una forma di 'detenzione' o 'incatenamento' (*detentio vel alligatio*) prodotta non tanto dal fuoco stesso, ma dalla giustizia divina, che limita la libertà dell'anima impedendole di compiere determinate operazioni sulla base della sua sola volontà (e Giovanni rinvia

virtute \ ne porta seco l'umano e il divino: \ l'altre potenze tutte quante mute; \ memoria intelligenza e voluntade \ in atto, molto più che prima acute». Si noterà che Dante aggiunge a intelletto e volontà la memoria (probabilmente seguendo la polemica domenicana nei confronti della negazione avicenniana dell'esistenza/permanenza di una memoria intellettuale).

qui alle stesse autorità – Agostino e Gregorio Magno – e agli stessi luoghi citati da Tommaso nell'art. 2 della q. 26 delle *Quaestiones disputatae de veritate*).

Da questi presupposti, Giovanni trae tre conclusioni:

(i) la prima è che il dolore o *passio* dell'anima separata, così come tutti gli altri atti dell'anima, si rapportano all'anima stessa come al loro soggetto primo, e non al loro soggetto immediato, che è invece rappresentato da una potenza o facoltà;

(ii) la potenza o facoltà in questione non è tuttavia – e questa è la seconda conclusione – l'appetito sensibile, dal momento che esso non permane nell'anima separata;

(iii) la potenza che funge da soggetto immediato per il dolore, è pertanto, per esclusione (e cioè sulla base del terzo presupposto), l'appetito intellettuale o razionale, e cioè la volontà: se infatti il dolore ha come soggetto immediato o l'appetito sensitivo o quello razionale, una volta escluso il primo, non resta che il secondo. E ciò permette di rigettare anche l'argomento iniziale, in quanto suppone erroneamente che il soggetto immediato del dolore possa essere solo la facoltà sensitiva.

5. Qualche considerazione conclusiva

La soluzione di Giovanni ribadisce così, in definitiva, l'impostazione 'detentiva' tommasiana: il fuoco infernale non brucia l'anima separata ma costituisce fondamentalmente un impedimento o una limitazione della volontà. In questo senso il dolore dell'anima – nel suo stato di separazione – è molto simile a qualche forma di contrizione o rimorso (come d'altra parte suggerisce esplicitamente l'esempio adoperato da Giovanni: il dolore appreso dall'intelletto, che appartiene all'appetito razionale o intellettuale, è come il dolore per i

propri peccati: *sicut dolor qui est de peccatis* etc.) – una specie di *poena damni* più che di *poena sensus* (tanto più che l’anima separata non dispone appunto di facoltà sensitiva). Ciò conferma l’attitudine sostanzialmente antirealistica di Tommaso e dei suoi seguaci a proposito dell’azione del fuoco infernale – attitudine che era stata denunciata in toni anche molto aspri da alcuni maestri francescani alla fine del XIII secolo. Questa posizione – come già ricordato – permette in qualche modo di aggirare i principali inconvenienti che derivano dal fatto di dover tenere insieme esigenze apparentemente contraddittorie, come il postulato della materialità del fuoco infernale con il principio secondo cui ciò che è immateriale non può subire l’azione di ciò che è corporeo. Ma dalla parte opposta essa pone un altro problema comunque delicato dal punto di vista teologico, ovvero l’esistenza di uno scarto o iato tra la pena a cui le anime sono sottoposte nel loro stato di separazione e quella a cui saranno sottoposte dopo il ricongiungimento con il corpo, e dunque tra lo stato successivo alla morte individuale e quello successivo al giudizio finale: nel primo caso – nonostante tutte le cautele di Tommaso nel mantenere l’effettività dei tormenti dell’anima separata –, appare in effetti difficile parlare, come già si diceva, di una vera e propria *poena sensus*, che è invece chiaramente presente nel secondo. Come già Tommaso, Giovanni non poteva riproporre l’antica ipotesi patristica della *dilatatio inferni* (che, come si è pure già ricordato, era stata per altro rigettata esplicitamente, dopo la morte di Tommaso, nel II concilio di Lione e nella costituzione *Benedictus Deus* del 1336), e tuttavia per i due domenicani l’inferno prima del giudizio finale si configura assai meno sinistro di quello successivo. In definitiva, la scelta di individuare esplicitamente nella volontà il soggetto immediato del dolore dell’anima separata dannata significa riportare i tormenti infernali (sia pure solo in questa fase) a una *passio* che è in verità tale – per adoperare gli stessi termini di Tommaso d’Aquino

- solo *secundum usum loquentium*²⁴ o *quasi transumptive*²⁵: un dolore certo non metaforico²⁶, ma comunque in qualche modo 'traslato'.

MARIA EVELINA MALGIERI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TORINO*

24 THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, art. 1], 747, l. 190.

25 THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 23, art. 3], 756, ll. 231-237: «Tertio vero modo passio dicebatur quasi transumptive, secundum quod aliquid qualitercunque impeditur ab eo quod est sibi conveniens; et sic hoc modo potentiae animae patiuntur, sicut a propriis actibus impediuntur, quod quidem aliquialiter in omnibus potentiis animae contingit [...]».

26 Tommaso respinge sempre, in effetti, l'ipotesi di un'interpretazione puramente metaforica delle pene infernali. Cf. per esempio THOMAS DE AQUINO 1996 [*Quaestiones disputatae de anima*, q. 21], 179, ll. 193-196: «Quidam enim dixerunt quod anima non patietur penam ab aliquo igne corporeo, set eius spiritualis afflictio metaphorice in Scripturis ignis nominis designatur; et hec fuit opinio Origenis».

* mariaevelina.malgieri@unito.it; Dipartimento di Studi Umanistici (StudiUm), Palazzo Nuovo, via Sant'Ottavio 20, 10124 Torino TO, Italia

L'edizione critica dei *Quodlibeta* di Giovanni di Napoli, avviata alcuni decenni fa da Prospero T. Stella, è attualmente portata avanti da Federico Canaccini e Pasquale Porro, che ringrazio per la loro disponibilità.

In questa appendice si propone l'edizione della q. 16 del *Quodl.* III sulla base dei due soli testimoni che tramandano il testo e che trasmettono quasi interamente il *corpus* dei *Quodlibeta* di Giovanni: Napoli, Biblioteca Nazionale, VII.B. 28 (= N) e Tortosa, Biblioteca Capitular, 244 (= T). Nel primo caso si tratta presumibilmente di una copia di lavoro, nel secondo di una raccolta più sistematica, per quanto incompleta.

Per una descrizione dei due codici si rimanda a: MARCH 1926-1927 (in part. Tortosa, Biblioteca Capitular, 244) ; KAEPPELI 1933, 449-455; BAYERRI I BERTOMEU 1962, 398-412; STELLA 1973, 55-62; VELÁZQUEZ CAMPO 1980; FRIEDMAN 2007, 454-455, n. 158; e soprattutto a SCHUT 2019, 386-403 (Napoli, Biblioteca Nazionale, VII.B. 28) e 403-408 (Tortosa, Biblioteca Capitular, 244).

Quodlibet III, quaestio 16

Utrum dolor vel passio damnatae animae separatae sit, sicut in subiecto immediato, in eius essentia vel potentia

[N 49 ra, lin. 51 | T 25va, lin. 41] Sextadecima quaestio est utrum dolor vel passio damnatae animae separatae sit, sicut in subiecto immediato, in eius essentia vel potentia. Et primo videtur quod sit in essentia, quia anima separata caret potentia sensitiva, quae sola potest esse, ut videtur, immediatum subiectum doloris. Ergo etc.

Sed contra videtur quod sit in eius potentia, quia nihil creatum agit²⁷ immediate per essentiam suam. Ergo nec patitur.

Responsio. Ad evidentiam huius quaestionis quattuor praeintelligenda sunt. Primum est quod de omnibus potentiis animae duae solae remanent actu in anima separata, scilicet intellectus et voluntas. Aliae autem omnes [N 49rb] non remanent in ipsa actu, scilicet sicut in subiecto, sed solum virtute, videlicet sicut in principio. Cuius ratio est quia, secundum PHILOSOPHUM in libro *De somno et vigilia*, eius est potentia cuius est actus²⁸, sive ut subiecti, sive ut principii. Sed anima est primum principium omnium actuum suorum, secundum illud PHILOSOPHI, II^o *De anima*: «anima est principium quo vivimus, sentimus, intelligimus, etc.»²⁹. Ergo etc. Intelligere autem et velle sunt soli de

27 agit] ait *sed corr. sup. lin. T*

28 ARISTOTELES 1943 [*De somno et vigilia* 1, 454a8], 1*, ll. 35-36; HAMESSE 1974 [*Auctoritates Aristotelis*], 201 (70), l. 58.

29 ARISTOTELES 1968 [*De anima* II 2, 414a12-13], 77, ll. 70-71; [cf. *etiam De anima* II 2, 413a21-25], 73, ll. 88-90; HAMESSE 1974 [*Auctoritates Aristotelis*], 178 (49), ll. 69-70.

omnibus actibus animae in anima sicut in subiecto, cum non exercentur per organum corporale. Omnes autem alii actus sunt in coniuncto sicut in subiecto. Corrupto autem subiecto, non potest eius accidens remanere, et e contra, remanente subiecto, rema[T 25vb]net proprium eius accidens. Ergo aliae potentiae non remanent actu in anima separata, sed solum virtute, scilicet sicut in principio, quod quidam appellant remanere sicut in radice. Intellectus autem et voluntas remanent in ipsa actu, scilicet sicut in subiecto.

Secundo intelligendum est quod, cum omnes actus animae, qui pertinent ad intellectum et appetitum, sint – secundum PHILOSOPHUM, VIII^o *Metaphysicae* – «actiones manentes in agente»³⁰, sicut anima est principium elicivum omnium talium actuum non immediatum, sed primum, ut PHILOSOPHUS docet II^o *De anima*³¹ – immediatum autem principium sunt potentiae appetitivae et cognitivae – sic³² et actus ipsi sunt in essentia³³ sicut in subiecto primo³⁴, sed in potentiis animae praedictis sicut in immediato.

Tertio intelligendum est quod, cum dolor sit de aliquo malo praesenti apprehenso a dolente et qualitercumque, secundum multiplex genus apprehensionis est multiplex genus doloris. Cuius ratio est quia movens et motum proportionantur ad invicem. Potentia autem cognitiva se habet ad appetitum ut movens ad³⁵ motum, cum omnis appetitus, sensitivus vel intellectivus, moveatur ab aliquo apprehenso, ut PHILOSOPHUS docet in fine IIIⁱ *De anima*³⁶. Sicut ergo est multiplex apprehensio – scilicet intellectiva, sensitiva exterior, et sen-

30 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* IX 8, 1050a30-b1], 189-190, ll. 303-309; HAMESSE 1974 [*Auctoritates Aristotelis*], 134 (226), ll. 96-99. THOMAS DE AQUINO 1950 [*In Metaphys.* IX, lect. 8], n. 1862 et 1865.

31 Cf. *supra*, n. 3.

32 sic] sicut TN

33 essentia] animae *add.* N

34 primo] *i.m.* T; *om.* N

35 ad] et *sed corr. in ad sup. lin.* N

36 ARISTOTELES 1968 [*De anima* III 10, 433a27-29; 433b14-19], 235, ll. 82-83; 236, ll. 89-90; HAMESSE 1974, 188 (170), (172), ll. 86-87 et ll. 90-92.

sitiva interior – sic est multiplex dolor. Quidam scilicet qui est de malo praesenti apprehenso per intellectum, et hic pertinet ad appetitum intellectivum, qui est voluntas, sicut dolor qui est de peccatis etc. Quidam autem consequens apprehensionem sensitivam interiorem, ut dolor de absentia amici, etc. Quidam autem consequitur apprehensionem sensitivam exteriorem, ut dolor qui dicitur corporalis, ut supra, in nona quaestione istius *Quodlibet*³⁷, declaratum est.

Quarto intelligendum est quod passio animae separatae damnatae non est per solam receptionem, prout pati dicitur omne recipere, secundum illud PHILOSOPHI, III^o *De anima*: «intelligere est quoddam pati»³⁸ (hoc enim pertinet ad perfectionem et non ad dolorem seu afflictionem), nec est per aliquem corporalem ignis in animam actionem, calefaciendo vel qualitercumque aliter corporaliter alterando – cum anima separata et daemon sint spirituales substantiae et non corpora –, sed est, ut communius dicitur, per quamdam, contra voluntatem eius et appetitum, detentionem et alligationem, quae fit non virtute ignis, sed divina, prout pati dicitur omne illud quod contra appetitum et voluntatem suam ab aliquo impeditur vel ad aliquid limitatur seu determinatur.

Et hunc modum passionis ponit GREGORIUS, IV^o *Dialogorum*, sic dicens «Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri³⁹ ignibus neget?»⁴⁰. Hunc autem modum passionis et doloris in daemonibus videtur ponere AUGUSTINUS, XXI^o *De civi-*

37 Cf. IOANNES DE NEAPOLI [*Quodlibet* III, q. 9 (*Utrum solutio continui causet dolorem*)], N 45rb-46ra, T 22rb-vb.

38 ARISTOTELES 1968 [*De anima* III 4, 429 a 13-14], 177, ll. 74-75; HAMESSE 1974, 185 (136), l. 30.

39 perhibet quisnam sapiens reproborum animas teneri] *iter. sed exp.* N

40 GREGORIUS MAGNUS 2006 [*Dialogi* IV 30] 254, ll. 22-24 [PL 77, 368B]; IULIANUS TOLETANUS 1976 [*Prognosticon* II xvii, 8], 54, ll. 17-19 [PL 482C]. Cf. THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, art. 1], 749, ll. 352-356.

*tate Dei*⁴¹.

Quidquid tamen sit de hoc, nihil ad praesens. Sed hoc constat per ea⁴² quae infra dicuntur, quod dolor et passio animae separatae non pertine<n>t ad⁴³ appetitum sensitivum, sicut ad subiectum, sed ad voluntatem.

His⁴⁴ suppositis et declaratis, tres conclusiones ex praedictis apparent.

Prima est [N 49va] quod passio animae separatae, seu dolor, sicut et quilibet alius actus animae, est in eius essentia, sicut in subiecto primo, non autem⁴⁵ immediato. Sed sic est in aliqua eius potentia. Et haec conclusio apparet per dicta in secunda suppositione.

Secunda conclusio est quod haec potentia non est appetitus sensitivus. Quod sic patet: illa potentia non potest esse subiectum doloris animae separatae, quae non est in anima separata. Sed appetitus sensitivus non est in anima separata, ut patet ex dictis in prima suppositione. Ergo etc.

Tertia conclusio est quod haec potentia est voluntas. Quod sic patet: omnis dolor est, sicut in subiecto immediato vel in appetitu sensitivo, vel in appetitu intellectivo, ut apparet ex tertia suppositione. Sed dolor animae separatae non est in appetitu sensitivo, ut in secunda conclusione modo probatum est. Ergo etc.

Et per hoc patet responsio ad quaestionem et argumentum, quia argumentum supponit falsum, scilicet quod dolor animae separatae non possit esse sicut in [T 26ra] subiecto immediato nisi in potentia sensitiva.

41 AUGUSTINUS HIPPONENSIS 1955 [*De civitate Dei XXI*], 758-805, praesertim c. 3, 759-761, ll. 1-80; c. 10, 775-776, ll. 1-46. Cf. THOMAS DE AQUINO 1973 [*Quaestiones disputatae de veritate*, q. 26, art. 1], 749, ll. 338-352.

42 ea] eam N

43 ad] *sup. lin.* N

44 His] *H eras.* T

45 autem] *in add.* T

BIBLIOGRAFIA

ARISTOTELES 1943 = ARISTOTELES, *De somno et vigilia liber adiectis veteribus translationibus et Theodori Metochitae Commentario*, ed. HENDRIK J. DROSSAART LULOFS, Leiden, Burgersdijk & Niermans, 1943.

ARISTOTELES 1968 = ARISTOTELES, *De anima*, in ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. CLEMENS STROICK, Münster i.W., Aschendorff, 1968 (Alberti Magni Opera Omnia [Editio Coloniensis], 7/1).

ARISTOTELES LATINUS 1995 = ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica. Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. GUDRUN VUILLEMIN-DIEM, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995 (Aristoteles Latinus, XXV/3.2).

AUGUSTINUS 1995 = AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De civitate Dei*, ed. BERNARDUS DOMBART, ALPHONSUS KALB, Turnhout, Brepols, 1955 (Corpus Christianorum, Series Latina, 48).

BAYERRI I BERTOMEU 1962 = ENRIQUE BAYERRI I BERTOMEU, *Los Codices Medievales de la Catedral de Tortosa. Novissimo inventario descriptivo*, Barcelona, Porter-Libros, 1962.

BOON 2019 = JESSICA A. BOON, «The Body-and-Soul in Pain: Medico-Theological Debates in Late Medieval Castilian Passion Treatises», *Viator* 50 (2019), 249-287.

CAPPELLETTI 2011 = LEONARDO CAPPELLETTI, *Matteo d'Acquasparta vs Tommaso d'Aquino. Il dibattito teologico-filosofico nelle Quaestiones de anima*, Roma, Aracne, 2011.

CASAGRANDE, VECCHIO 2009 = CARLA CASAGRANDE, SILVANA VECCHIO, *Piacere e dolore. Materiali per una storia delle passioni nel Medioevo*, Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzzo 2009 (Micrologus Library, 29).

ERCULEI 2015 = ERCOLE ERCULEI, «The Soul's Misery in the Fire According to Thomas Aquinas and Siger of Brabant», *Quaestio* 15 (2015), 597-606.

FIORAVANTI 1993 = GIANFRANCO FIORAVANTI, «Le Quaestiones de anima separata di Matteo d'Acquasparta», in *Matteo d'Acquasparta francescano, filosofo, politico. Atti del XXIX Convegno storico internazionale, Todi, 11-14 ottobre 1992*, 197-215, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1993.

FLASCH 1995 = KURT FLASCH, «Die Seele im Feuer. Aristotelische Seelenlehre und augustinisch-gregorianische Eschatologie bei Albert von Köln, Thomas von Aquino, Siger von Brabant und Dietrich von Freiberg», in MAARTEN J. F. M. HOENEN, ALAIN DE LIBERA (eds.), *Albertus Magnus & der Albertismus. Deutsche philosophische Kultur des Mittelalters*, 107-131, Leiden-New York-Köln, Brill, 1995.

FRIEDMAN 2007 = RUSSELL L. FRIEDMAN, «Dominican Quodlibetal Literature, ca. 1260-1330», in CHRISTOPHER D. SCHABEL (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages: The Fourteenth Century*, 401-491, Leiden-Boston, Brill, 2007.

GODEFRIDUS DE FONTIBUS 1932 = GODEFROID DE FONTAINES, *Les Quodlibets Onze-Quatorze de Godefroid de Fontaines*, ed. JEAN HOFFMANS, Louvain, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 1932.

GREGORIUS MAGNUS 2006 = GREGORIO MAGNO, *Storie di santi e di diavoli. Dialoghi. Vol. 2: Libri III-IV*, ed. SALVATORE PRICOCO, MANLIO SIMONETTI, Milano, Fondazione Valla-Mondadori, 2006.

HAMESSE 1974 = JACQUELINE HAMESSE, *Les Auctoritates Aristotelis. Un florilège médiéval. Étude historique et édition critique*, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

HENRICUS DE GANDAVO 1983 = HENRICUS DE GANDAVO, *Quodlibet II, q. 9: Utrum angelus secundum substantiam suam sine operatione est in loco*, ed. ROBERT WIELOCKX, Leuven, Leuven University Press, 1983 (Henrici de Gandavo Opera Omnia, 6).

IULIANUS TOLETANUS 1976 = IULIANUS TOLETANUS, *Opera, pars I*, ed. JOCELYN N. HILLGARTH, Turnouth, Brepols, 1976 (Corpus Christianorum, Series Latina, 115).

JELLOUSCHEK 1925 = CARL JOHANN JELLOUSCHEK, «Quaestio magistri Ioannis de Neapoli O. Pr. "Utrum licite possit doceri Parisius doctrina fratris Thomae quantum ad omnes conclusiones eius" hic primum in lucem edita», in SADOCSZABÓ (ed.), *Xenia Thomistica*, volume 3, 73-104, Romae, Typis Polyglottis Vaticanis, 1925.

JESCHKE 2021 = THOMAS JESCHKE, «*Damnatio*: Peter von Bergamo über das Scheitern des Menschseins», in LIDIA LANZA, MARCO TOSTE (eds.), '*Summistae*'. *The Commentary Tradition on Thomas Aquinas' 'Summa Theologiae' from the 15th*

to the 17th Centuries, 115-145, Leuven, Leuven University Press, 2021.

KAEPPELI 1933 = THOMAS KAEPPELI, «Handschriftliche Mitteilungen über Werke von Dominikanerschriftstellern in der Biblioteca Nazionale in Neapel», *Divus Thomas* 11 (1933), 449-456.

KAEPPELI 1940 = THOMAS KAEPPELI, «Note sugli scrittori domenicani di nome Giovanni di Napoli», *Archivum Fratrum Praedicatorum* 10 (1940), 48-76.

MALGIERI 2022 = MARIA EVELINA MALGIERI, «La stoppa, il fuoco, il cielo e Dio. L'articolo 156 del *Sillabo* di Tempier e Giovanni di Napoli», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 64 (2022), 313-341.

MARCH 1926-1927 = JOSÉ MARÍA MARCH, «Cuestiones cuolibéticas de la Biblioteca Capitular de Tortosa. Otros códices de Juan de Nápoles, Durando y Santo Tomás», *Estudios eclesiásticos* 5 (1926), 15-25, 150-163; 6 (1927), 151-156.

MASOLINI 2010 = SERENA MASOLINI, «Una *quaestio*-limite: "Utrum anima separata pati possit ab igne". Alcune riflessioni sulla q. 11 delle *Quaestiones in III de anima* di Sigieri di Brabante», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 16 (2010), 5-38.

MOWBRAY 2009 = DONALD MOWBRAY, *Pain and Suffering in Medieval Theology: Academic Debates at the University of Paris in the Thirteenth Century*, Woodbridge, Boydell & Brewer-Boydell Press, 2009.

NOLD 2012 = PATRICK NOLD, «How Influential Was Giovanni di Napoli, OP, in Avignon?», in KENT EMERY, JR., WILLIAM J. COURTENAY, STEPHEN M. METZGER (eds.), *Philosophy and Theology in the Studia of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, 629-675, Turnhout, Brepols, 2012.

PERLER 2011 = DOMINIK PERLER, *Transformationen der Gefühle. Philosophische Emotionstheorien 1270-1670*, Frankfurt am Main, S. Fischer, 2011.

PICHÉ, LAFLEUR 1999 = DAVID PICHÉ, CLAUDE LAFLEUR (eds.), *La condamnation parisienne de 1277*, Paris, Vrin, 1999.

PORRO 2002 = PASQUALE PORRO, «Fisica aristotelica e escatologia cristiana: il dolore dell'anima nel dibattito scolastico del XIII secolo», in MARIA BARBANTI, GIOVANNA RITA GIARDINA, PAOLO MANGANARO (eds.), *HENOSIS KAI PHILIA. Unione e amicizia*, 617-642, Catania, CUECM, 2002.

PORRO 2013(1) = PASQUALE PORRO, «The (Im)passibility of the Soul: Theological Paradoxes at the End of the Thirteenth Century», in RUSSELL L. FRIEDMAN, JEAN-MICHEL COUNET (eds.), *Medieval Perspectives on Aristotle's De Anima*, 39-62, Leuven-Louvain-la-Neuve, Peeters-Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2013.

PORRO 2013(2) = PASQUALE PORRO, «Dentro dai fuochi son li spirti. Dante, il fuoco infernale e l'escatologia scolastica», in MASSIMILIANO LENZI, CESARE A. MUSATTI, LUISA VALENTE (eds.), *Medioevo e filosofia. Per Alfonso Maierù*, 229-262, Roma, Viella, 2013.

PORRO 2014 = PASQUALE PORRO, «Il luogo sotto processo. La condanna del 1277 e il problema della localizzazione delle sostanze separate nel XIII secolo», in DELFINA GIOVANNOZZI, MARCO VENEZIANI (eds.), *Locus-spatium*, 195-219, Firenze, Olschki, 2014.

PORRO 2021 = PASQUALE PORRO, «Una periferia o un centro? Filosofia e teologia allo *Studium* di Napoli in Età sveva e angioina», in NADIA BRAY, DIANA DI SEGNI, FIORELLA RETUCCI, ELISA RUBINO (eds.), *Centres and Peripheries in the History of Philosophical Thought. Centri e periferie nella storia del pensiero filosofico. Essays in Honour of Loris Sturlese*, 223-246, Turnhout, Brepols, 2021.

PUTALLAZ 2001 = FRANÇOIS-XAVIER PUTALLAZ, «L'âme et le feu: Notes franciscaines sur le feu de l'enfer après 1277», in JAN A. AERTSEN, KENT EMERY, JR., ANDREAS SPEER (eds.), *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts. Studien und Texte / After the Condemnation of 1277. Philosophy and Theology at the University of Paris in the Last Quarter of the Thirteenth Century. Studies and Texts*, 889-901, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2001.

ROBERT 2015 = AURÉLIEN ROBERT, «Médecine et théologie à la cour des Angevins à Naples», in AURÉLIEN ROBERT, JOËL CHANDELIER (eds.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIII^e-XV^e siècle)*, 295-349, Rome, École Française, 2015.

SCHUT 2019 = KIRSTEN JEAN SCHUT, *A Dominican Master of Theology in Context: John of Naples and Intellectual Life Beyond Paris, ca. 1300-1350*, Ph.D. Dissertation, University of Toronto, 2019.

STELLA 1951 = PROSPERO TOMMASO STELLA, «Zwei unedierte Artikel des Johannes von Neapel über das Individuationsprinzip», *Divus Thomas* 29 (1951),

129-166.

STELLA 1973 = PROSPERO TOMMASO STELLA, «Giovanni Regina di Napoli, O.P., e la tesi di Giovanni XXII circa la visione beatifica», *Salesianum* 35 (1973), 53-99.

STELLA 1975 = PROSPERO TOMMASO STELLA, «Gli "Articuli parisienses, qui doctrinam eximii doctoris beati Thomae de Aquino tangunt vel tangere asseruntur" nella accezione di Giovanni Regina di Napoli», *Salesianum* 37 (1975), 39-67.

THOMAS DE AQUINO 1858 = THOMAS DE AQUINO, *Commentum in quartum librum Sententiarum*, Parma, Fiaccadori, 1858.

THOMAS DE AQUINO 1950 = THOMAS DE AQUINO, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, ed. MARIA RAIMONDO CATHALA, RAIMONDO M. SPIAZZI, Torino-Roma, Marietti 1950.

THOMAS DE AQUINO 1973 = THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate, III/1: QQ. 21-29, cura et studio fratrum praedicatorum*, Romae, Ad Sanctae Sabinae, 1973 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, 22).

THOMAS DE AQUINO 1996 = THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. BERNARDO-CARLOS BAZÁN, Roma-Paris, Commissio Leonina-Les Éditions du Cerf, 1996 (S. Thomae de Aquino Opera Omnia, 24/1).

VELÁZQUEZ CAMPO 1980 = LORENZO VELÁZQUEZ CAMPO, «Transcripción y estudio de dos cuestiones cuolibetales inéditas de Juan Regina de Nápoles, O.P.», *La ciencia tomista* 107 (1980), 117-150.