



NOCTUA

La tradizione filosofica dall'antico al moderno

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Anno X, n. 1, 2023

Fabrizio Amerini | *Guglielmo di Ockham e la filosofia come insegnamento del vero*

Mario Loconsole | *Può un uomo generarsi nell'utero di una capra o di una cagna?
Una quaestio di Urbano da Bologna nel commento alla Physica di Averroè*

Maria Evelina Malgieri | *Il dolore dell'anima separata. Giovanni di Napoli e il consolidamento dell'escatologia tomista*

Marilena Panarelli | *Per cacciar la malinconia delle femine: immaginazione e malattia d'amore nel Decameron di Boccaccio*

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.

NOCTUA

DIRETTORE

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

CO-DIRETTORE

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

EDITORS

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (indipendente)

Marco Storni (Université de Neuchâtel)

Andrea Strazzoni (Università Ca' Foscari, Venezia)

COMITATO SCIENTIFICO

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

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

Antonella Del Prete (Università della Tuscia, Viterbo)

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

James Hankins (Harvard University)

Alain de Libera (Collège de France)

Martin Mulsow (Forschungszentrum Gotha der Universität Erfurt)

Gianni Paganini (Università del Piemonte Orientale, Vercelli)

Vittoria Perrone Compagni (Università degli Studi di Firenze)

Pasquale Porro (Università degli Studi di Torino)

Fiorella Retucci (Universität zu Köln - Università del Salento, Lecce)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

NOCTUA

LA TRADIZIONE FILOSOFICA DALL'ANTICO AL MODERNO

Rivista semestrale, Firenze-Parma, E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

ANNO X, N. 1, 2023

CONTENUTI

STUDI

Fabrizio Amerini <i>Guglielmo di Ockham e la filosofia come insegnamento del vero</i>	1
Mario Loconsole <i>Può un uomo generarsi nell'utero di una capra o di una cagna? Una quaestio di Urbano da Bologna nel commento alla Physica di Averroè</i>	46
Maria Evelina Malgieri <i>Il dolore dell'anima separata. Giovanni di Napoli e il consolidamento dell'escatologia tomista</i>	106
Marilena Panarelli <i>Per cacciar la malinconia delle femine: immaginazione e malattia d'amore nel Decameron di Boccaccio</i>	135
Indice dei manoscritti	161
Indice dei nomi	162

ISSN 2284-1180

STUDI

GUGLIELMO DI OCKHAM E LA FILOSOFIA

COME INSEGNAMENTO DEL VERO

FABRIZIO AMERINI*

Abstract: Truth is a key notion in Ockham's philosophical reductionist program, a notion that has been the object of contrasting interpretations in scholarship. My interpretation is that, for Ockham, 'being true' expresses an epistemological relation, namely the one through which our mind reflects on a proposition of language, compares it with an extramental state of affairs, and thus ascertains their correspondence. Placing truth at a point of intersection of language with mind and reality, Ockham's interpretation of Aristotle's characterization of philosophy as the science of truth comes to be innovative. For Ockham, philosophy is a meticulous training of interpretation of language in order to account correctly for the truth-value of propositions.

Keywords: William of Ockham; philosophy; logic; truth.

English title: *William of Ockham on Philosophy as Teaching of Truth*

0. Introduzione

È noto che il termine '*philosophia*' ha molti significati in epoca medievale. Sfolgiando un testo enciclopedico come le *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia, ad esempio, al capitolo 24 del II libro un lettore può imbattersi in almeno tre significati del termine: quello di scienza probabile, per quanto possibile all'uomo, delle cose umane e divine (*divinarum humanarumque rerum, in quantum homini possibile est, probabilis scientia*), quello di disciplina delle discipline (*disciplina disciplinarum, ars artium*), quello di meditazione sulla morte (*meditatio mortis*). Lasciando da parte gli ultimi due significati, che attengono soprattutto

* Il presente contributo costituisce una versione aggiornata di un lavoro originariamente pensato per una miscellanea in ricordo di Marco Arosio.

to alla sfera pratica e affettiva – sfera cui non sfugge neppure la caratterizzazione boeziana della filosofia come consolazione (*consolatio*) –, la *philosophia* viene presentata da Isidoro primariamente come un'indagine razionale che prende le mosse dall'esperienza umana (*res humanae*) e che si estende, per quanto è possibile all'uomo, alle realtà che trascendono l'esperienza (*res divinae*). Questa caratterizzazione ha una lunga vita: riportata da Ugo di S. Vittore nel *Didascalicon*, è ancora citata dal domenicano Roberto Kilwardby in pieno XIII secolo¹. L'estensione del campo d'indagine della filosofia anche alle realtà divine è all'origine di quel sofferto rapporto che la filosofia ha intrattenuto con la *sacra doctrina*, prima, e la *theologia*, poi, durante tutto il corso del Medioevo. L'arrivo, nel XII secolo, della *Metafisica* di Aristotele in Occidente non fa altro che rendere a un tempo più lucido e complicato il rapporto tra la filosofia (intesa nel suo senso più pregnante, come filosofia prima o metafisica), chiamata a determinare le proprietà e i principi dell'essere in quanto essere², e la teologia o scienza divina, chiamata invece a speculare intorno alle realtà prive di materia e movimento, primariamente Dio³.

Se, nel cosiddetto Alto Medioevo, la filosofia sembra dotata di un'estensione tale da includere anche il discorso sul divino, si può dire che la storia di questo rapporto si conclude nel XIV secolo con una chiara distinzione di campo. Nel XIV secolo, infatti, non pochi teologi ritengono che la teologia debba rinunciare a determinare questioni di pertinenza filosofica e, più in generale, rinunciare a ogni pretesa speculativa, ritenendo – in accordo in questo con i filosofi – che il sapere filosofico per canto suo debba limitarsi all'ambito della

1 UGO DI S. VITTORE 1844 *Didascalicon*, I, c. 4; ROBERTO KILWARDBY 1976 *De ortu scientiarum*, I, c. 2.

2 Cf. *Met.* Γ 1, 1003a20-22 (HAMESSE 1974, 122, n. 87).

3 Come noto, già Aristotele considerava Dio come il soggetto per eccellenza della teologia filosofica, da lui non differenziata dalla filosofia prima. Cf. *Met.* E 1, 1026a22-23 (HAMESSE 1974, 127, n. 150).

conoscenza dei fenomeni naturali. È noto il caso di Boezio di Dacia che, nella celebre soluzione del suo *De aeternitate mundi*, rivendica il diritto della filosofia a determinare qualunque questione razionale, ritenendo però, nel contempo, che siano filosoficamente indecidibili quelle questioni che non seguono logicamente dai principi della scienza filosofica e come filosoficamente non pertinenti quelle questioni che si pongono in contraddizione logica con tali principi⁴. Dall'altra parte, è altresì noto il caso del teologo Giovanni Duns Scoto che, nel prologo dell'*Ordinatio*, respinge l'idea che la filosofia possa determinare la propria insufficienza come sapere razionale e possa di conseguenza provare la necessità di un sapere rivelato a suo completamento⁵. Se un carattere innovativo della filosofia tardo-medievale latina rispetto alla filosofia greca può essere individuato, questo, tra gli altri, risiede proprio nel passaggio della riflessione filosofica – come le prese di posizione dei filosofi e dei teologi comportano – dal piano strettamente filosofico a un piano per così dire meta-filosofico. Il XIV secolo vede in effetti l'intensificarsi di riflessioni sulla natura della filosofia e sui suoi fondamenti, sui suoi limiti e possibilità, sui principi da cui deve partire e a cui deve ispirarsi, sul campo di studio della disciplina.

Non è questa la sede per ripercorrere le tappe del contrastato rapporto tra filosofi e teologi, dello sviluppo di una riflessione meta-filosofica, del ripensamento che la filosofia subisce, e delle varie 'crisi' cui nel corso del XIV secolo questo ripensamento conduce. Tracciare questo rapporto significherebbe provare a riscrivere una larga parte della storia della filosofia medievale e degli innumerevoli dibattiti storiografici ad essa collegati. Ciò che è sufficiente rilevare per il presente discorso è che in concomitanza con la traduzione latina della *Metafisica* di Aristotele – e in modo deciso dopo le riflessioni di al-

4 BOEZIO DI DACIA 1976 *De aeternitate mundi*, sol.

5 GIOVANNI DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio*, I, prol.

cuni filosofi parigini sul finire del XIII secolo –, sembra difficile prescindere dall'immagine della filosofia come un'indagine razionale che verte in generale sull'essere e in particolare sul *mondo dell'esperienza*. Se la concezione di filosofia del XIV secolo è caratterizzata da una forte connotazione empirista, e se d'altronde continua a valere la caratterizzazione aristotelica della filosofia come 'scienza della verità'⁶, una domanda che i filosofi tardo-medievali più o meno esplicitamente si pongono è la seguente: quale significato si debba dare alla nozione di verità da un punto di vista filosofico, ovvero quale valore si debba assegnare a questo concetto all'interno di una generale riduzione del campo di applicazione del sapere filosofico che coincide, per converso, con l'esaltazione della potenza epistemica di tale sapere.

Il presente contributo intende riconsiderare la risposta di Guglielmo di Ockham, un autore nel quale questa curvatura empirista della filosofia è particolarmente marcata. La connessione tra filosofia e verità è un *topos* della riflessione filosofica medievale e tale connessione è stata riproposta da qualche metafisico contemporaneo come il tratto distintivo di un possibile rendiconto normativo di quella speciale branca del sapere filosofico che è appunto la metafisica, la filosofia prima per Aristotele e i medievali⁷. La connessione della verità con la fondamentale caratterizzazione aristotelica della filosofia prima come scienza dell'essere in quanto essere è abbastanza scontata per gli autori tardo-medievali. È opinione condivisa infatti che 'essere' e 'essere vero', in forza del loro carattere trascendente rispetto alle dieci categorie aristoteliche, siano nozioni co-estese e convertibili⁸. La loro convertibilità significa che le

6 Cf. *Met.* α 1, 993b19-20 (HAMESSE 1974, 118, n. 38).

7 Per una introduzione alle discussioni metafisiche contemporanee al riguardo, si veda LOWE 2002.

8 Sul tema della trascendentalità e della convertibilità dell'essere e dell'essere vero, si veda quantomeno AERTSEN 1996. Per un recente stato dell'arte, si veda GORIS, AERTSEN 2019.

due espressioni hanno la stessa denotazione; la loro distinzione è invece garantita dalla loro differente connotazione: 'essere vero' connota in più la relazione di ciò che esiste all'intelletto, esprime, cioè, l'essere in quanto conoscibile⁹. Ammessa questa relazione, stabilire quanti siano i modi di essere è rilevante per fissare le condizioni di verità delle proposizioni categoriche del nostro linguaggio ordinario, quelle che vertono sul mondo dell'esperienza; a sua volta, un'accurata analisi dei tipi di predicati e delle forme di predicazione può essere d'aiuto per precisare quanti e quali tipi di essere debbano essere ammessi per una corretta verifica di tali proposizioni.

Per molti filosofi medievali, la connessione tra modi di essere e modi di predicare risulta piuttosto naturale, se si tengono presenti alcuni testi di Aristotele al riguardo, come ad esempio *Metafisica* Δ 7, anche se poi la 'deduzione' di questi modi può andare dai primi ai secondi o viceversa¹⁰. Per Guglielmo di Ockham, ad esempio, il tentativo di definire la filosofia come sapere indipendente dalla teologia e dalla fisica passa esplicitamente attraverso la connessione dell'essere con il vero¹¹. Al tempo stesso, l'opposizione che Aristotele pone alla fine di *Metafisica* E tra essere al di fuori dell'anima ed essere nell'anima, tra l'essere delle categorie e l'essere come vero e falso¹², diventa lo strumento di cui alcuni medievali (Ockham tra questi) si servono per rendere autonoma la filosofia (prima) anche dalla logica.

Il mio discorso su Ockham si articolerà in due tempi. Dapprima ridiscu-

9 Sull'equivalenza di essere vero e essere conoscibile si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 10, 38,90-92: «Et eodem modo dicendum est de 'vero' et 'bono', quia 'verum', quod ponitur convertibile cum 'ente' significat idem quod 'intelligibile' (...)».

10 Cf. *Met.* Δ 7, 1017a22-30 (HAMESSE 1974, 125, n. 131). Sul problema della 'deduzione' dei modi di essere e sui diversi modi in cui questa deduzione è spiegata da alcuni importanti teologi del XIII e XIV secolo (Tommaso d'Aquino, Enrico di Gand e Giovanni Duns Scoto), si veda PINI 2002, soprattutto 138 ss.

11 Sull'argomento e per una ricostruzione d'insieme delle principali posizioni metafisiche di Ockham, si veda PELLETTIER 2013.

12 Cf. *Met.* E 4, 1027b28-1028a2 (HAMESSE 1974, 128, nn. 153 e 155).

terò la posizione di Ockham sull'essere e l'essere vero (1-3). Poi svilupperò alcune considerazioni intorno alla concezione che Ockham ha della filosofia come indagine e insegnamento del vero (4).

1. Il concetto di essere

È un dato ormai acquisito dalla letteratura che il carattere 'rivoluzionario' della filosofia ockhamista vada mitigato e spiegato accuratamente all'interno di un processo di riflessione continua degli autori tardo-medievali sul concetto di essere, processo che ha come punto di accelerazione la riflessione di Giovanni Duns Scoto e come punto di riferimento, quanto all'evoluzione interna del pensiero ockhamista, quella di Walter Chatton. Su molti temi, Ockham arriva infatti a una posizione definita solo in seguito a una serrata discussione con i suoi confratelli inglesi. Nel caso del nostro tema, il confronto con Chatton è di particolare significato, perché Ockham giunge a postulare il principio fondamentale della sua filosofia, il tanto celebrato principio di parsimonia, proprio in seguito ad alcune critiche che Chatton gli aveva rivolto. Prova ne è che, come è stato notato, Ockham adotta il principio di parsimonia nella formulazione che Chatton aveva dato di questo principio¹³.

Contrariamente a quanto a prima vista si potrebbe pensare, Guglielmo di Ockham assegna un posto importante alla metafisica nella divisione delle scienze. La metafisica è vista come la parte più importante della filosofia. Al metafisico spetta di indagare l'essere nella sua totalità, compito che il metafisico esegue proponendo in primo luogo una *categorizzazione* dell'essere, ossia determinando di quanti e quali enti è composta la realtà extra-mentale, quali sono i principi e le proprietà comuni degli enti esistenti. La distinzione tra lo-

¹³ Il punto è stato ben chiarito in letteratura. Si vedano KEELE 2002 e KEELE 2006, cui rinvio per ogni ulteriore riferimento bibliografico sull'argomento.

gica e metafisica – le due scienze più universali, secondo Ockham – passa attraverso una reciproca delimitazione dei loro campi e una specificazione dei rispettivi metodi di ricerca. Ockham ritiene che la sfera dell'essere sia fondamentalmente bipartita. Rilevante al riguardo è quanto Ockham afferma nel capitolo 40 della prima parte della *Summa logicae*, il capitolo dedicato al concetto generale di categoria (*praedicamentum*)¹⁴. Richiamando implicitamente il passo finale di *Metafisica E* ricordato in precedenza, Ockham spiega che Aristotele ha diviso l'essere in due sfere: da una parte, vi è quella dell'essere reale, dall'altra, quella dell'essere di ragione. La prima racchiude tutto ciò che possiede un'esistenza indipendente dall'intelletto, mentre la seconda classifica qualunque cosa di cui l'intelletto possa servirsi per riferirsi ad altro. La sfera dell'essere reale è a sua volta bipartita: l'essere reale può essere mentale o extra-mentale, e solo quest'ultimo è ciò che si articola propriamente, nota Ockham, nelle categorie aristoteliche. Nella classe dell'essere reale mentale rientrano entità come i concetti, gli atti di conoscenza e gli 'abiti' conoscitivi, ossia tutto ciò che esprime una modificazione reale dell'intelletto. Rientrano nella classe dell'essere reale extra-mentale, invece, le cose dell'esperienza comune e le loro proprietà¹⁵.

L'essere reale fissa i confini di ciò che propriamente esiste. L'essere di ragione, infatti, non designa alcuna entità realmente esistente, ma esprime solamente i modi attraverso cui la mente può servirsi di certi esseri reali. Specificamente, enti di ragione sono i concetti: essi diventano enti di ragione quando sono considerati come *signi* delle cose e non come affezioni reali dell'intel-

14 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 40, 113,60-86. Per la sigla delle opere di Ockham, si veda la bibliografia finale.

15 Per una analisi dettagliata di questa ripartizione e una discussione del suo significato, si veda AMERINI 2005, cui rinvio per altra letteratura sull'argomento. Per ulteriori approfondimenti, si vedano anche BOEHNER 1947-1948; MCCORD ADAMS 1987, 143-313; SPADE 1998; SPADE 1999; e il già citato PELLETTIER 2013.

letto. Enti di ragione sono anche tutti i concetti 'logici' che riguardano i concetti presi come segni delle cose, ossia i concetti di secondo livello che sono prodotti dalla mente. Tali sono tutti i concetti standard della logica ('soggetto', 'predicato', 'universale', 'proposizione' e così via, i cosiddetti concetti di seconda intenzione). Questa duplicità di considerazione dei concetti non è una novità di Ockham. Essa era comune nella tradizione. Anche Tommaso d'Aquino, ad esempio, l'aveva invocata, facendola risalire ad Avicenna¹⁶. Ciò che di nuovo vi è in Ockham è la ricollocazione di questa distinzione all'interno di una concezione spiccatamente empirista della filosofia e di una visione riduzionistica dell'essere di ragione.

Come si sa, dopo un lungo ripensamento Ockham era giunto a identificare i concetti con gli atti stessi di conoscenza. Tale identificazione era stata il frutto di una doppia strategia argomentativa. In primo luogo, Ockham aveva dimostrato che i concetti non possono essere descritti come entità dotate di un essere mentale *sui generis* e quasi-sostanziale, quello che i filosofi della sua epoca chiamavano *esse obiective* o *esse fictum*. In secondo luogo, dopo aver classificato i concetti tra le entità che esistono realmente (*subiective*) nella mente, Ockham aveva dimostrato che è filosoficamente più economico trattare i concetti come qualità dell'intelletto che non sono distinte e successive rispetto agli atti di conoscenza con cui sono state formate. Come esito di questa doppia semplificazione, i concetti erano stati equiparati alla fine da Ockham agli atti stessi di conoscenza: i concetti universali a quegli atti di conoscenza tramite cui l'intelletto si riferisce naturalmente a una pluralità di cose singolari nella realtà esterna, i concetti singolari a quegli atti di conoscenza tramite cui l'intelletto si riferisce naturalmente a una sola cosa singolare nella realtà esterna. L'analisi di Ockham non si era fermata a questo punto. Ockham sa-

¹⁶ Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO 1929 *Sup. Sent.*, II, d. 17, q. 2, a. 1, ad 3, 429-430.

peva che la riduzione dei concetti agli atti di conoscenza poteva essere letta in chiave psicologista, in quanto gli atti conoscitivi sono comunque entità dotate di una realtà mentale e soggettiva. È precisamente per preservare il contenuto universale e inter-soggettivo del conoscere naturale che Ockham aveva introdotto la distinzione tra i due modi di considerare i concetti. Quando i concetti sono considerati in sé stessi, Ockham concede che siano enti reali, qualità dell'intelletto, diversi dunque secondo i singoli intelletti in cui si trovano; ma quando i concetti sono considerati come *segni* delle cose, allora possono essere detti enti di ragione, identici in ciascun intelletto per la identica funzione che essi svolgono¹⁷.

Come è stato a più riprese sottolineato in letteratura, ciò che è innovativo in questa distinzione è che Ockham esprime il carattere referenziale o rappresentativo dei concetti in termini della loro capacità puramente *semantica* di essere segni significanti le cose. I concetti, cioè, sono trattati come segni linguistici naturali, termini di un supposto linguaggio della mente di cui Ockham si sforza di definire la sintassi e la semantica¹⁸. La funzione a un tempo cognitiva e linguistica dei concetti è alla base dell'incomprensione di alcuni contemporanei di Ockham e della loro resistenza ad accettare la riduzione dei concetti agli atti di conoscenza. La concezione che Ockham ha della nozione di *essere* riassume questa articolazione della sfera ontologica. Ockham assume che il termine 'essere' sia un termine comune che significa tutte le cose, in base all'assunto che ad esso corrisponde un unico concetto che è predicabile

17 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 40, 113,60 ss. Per approfondimenti sulla teoria ockhamista dei concetti e sulla sua evoluzione, si vedano MCCORD ADAMS 1987, 3-141, e PANACCIO 2004. Sulla disputa con Chatton sui concetti universali, ancora utile resta GÁL 1967.

18 Si veda, al riguardo, GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, cc. 1-11. Sul linguaggio mentale nel Medioevo e in Ockham in particolare, la letteratura è ampia. Si vedano quantomeno PANACCIO 1999 e BIARD 2009. Sulla semantica di Ockham, fondamentale resta PANACCIO 1992.

in modo essenziale o *in quid* di tutte le cose¹⁹. Ciononostante, Ockham precisa che, per quanto *essere* sia un concetto univoco, 'essere' non è un termine univoco, perché quando 'essere' si predica delle cose delle diverse categorie, si predica di esse subordinandosi a concetti differenti²⁰. Questa affermazione di Ockham, che ricalca un'analogia presa di posizione di Duns Scoto, ha dato filo da torcere agli interpreti e non è un nostro obiettivo qui dirimere la questione su come riconciliare l'affermazione che l'essere sia un concetto univoco con l'affermazione che il termine 'essere' sia un termine equivoco. Basti solo notare che vi è in questa affermazione una tensione irrisolta.

Da un lato, è infatti evidente che quando si afferma che "una sostanza è un essere", il termine 'essere' acquisisce un significato diverso da quello che acquisisce quando si dice che "un accidente è un essere". Ciò comporta che 'essere' si subordini, nelle due predicazioni, a concetti differenti, rispettivamente a quello di 'essere *per se primo*' (che è il concetto di sostanza) e a quello di 'essere *per se secundo*' (che è il concetto di accidente). Questa variazione semantica, però, sembra intervenire solo quando si considera la cosiddetta supposizione (*suppositio*) dei termini, poiché Ockham è dell'avviso che un termine mantenga la propria significazione (*significatio*) in qualunque contesto linguistico esso occorra; un termine invece ha supposizione quando entra a far parte di un enunciato linguistico, per cui in questo caso il significato di un termine è condizionato dal significato dell'altro termine a cui la copula lo uni-

19 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, c. 38, 106,7-10: «Uno modo accipitur hoc nomen 'ens' secundum quod sibi correspondet unus conceptus communis omnibus rebus, praedicabilis de omnibus in quid, illo modo quo transcendens potest in quid praedicari». Come ricordano opportunamente gli editori della *Summa logicae*, il tema era stato ampiamente sviluppato da Ockham in *Ordinatio*, I, d. 2, q. 9.

20 *Ibid.*, 107,33-37: «Tamen non obstante quod sic sit unus conceptus communis omnium entium, tamen hoc nomen 'ens' est aequivocum, quia non praedicatur de omnibus subicibilibus, quando significative sumuntur, secundum unum conceptum, sed sibi diversi conceptus correspondent, sicut super *Porphyrium* declaravi». Il riferimento di Ockham è alla sua *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, c. 3, § 10 (GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Porph.*, 44-47).

sce. Dall'altro lato, però, se il termine 'essere' può subordinarsi a un concetto univoco, non è chiaro perché debba perdere questa caratteristica quando è usato nelle predicazioni menzionate sopra, soprattutto perché la significazione di un termine è direttamente e solamente determinata dalla relazione di subordinazione che il termine intrattiene con il corrispondente concetto²¹.

Comunque sia, Ockham aderisce alla tesi che il concetto di essere sia un concetto comune, predicabile in modo essenziale di ogni cosa, ed è con questa accezione ampia di essere che il filosofo è chiamato a confrontarsi. È degno di nota che la sfera dell'essere viene a coincidere in Ockham, per quanto riguarda l'ambito dei fenomeni naturali, con quella dell'essere reale, essendo l'essere di ragione privato da Ockham di ogni valore ontologico, come detto. Questo ha rilevanza per la definizione sia della logica sia della metafisica. Riducendo ancora di più la prospettiva, l'essere reale viene a coincidere per Ockham con l'essere di cui si può avere esperienza. Nel quadro di un essere così inteso e limitato, il filosofo inserisce Dio solo come principio dell'essere di cui si può avere esperienza. È questo l'unico orizzonte entro il quale Dio può far parte della speculazione filosofica. Su questo punto, la posizione di Ockham è profondamente svalutativa della teologia filosofica: siccome non si può verificare direttamente l'esistenza di Dio, essendo Dio al di là dell'esperienza e quindi dell'essere reale, segue che non si possono verificare nemmeno, assumendo il processo di verifica in senso proprio, le proprietà che sono tradizionalmente attribuite a Dio, quali l'onnipotenza, l'unicità, l'infinità e via discorrendo. La ragione di tutto ciò è che, per Ockham, l'uomo mortale (*in via*) non può avere un concetto proprio e semplice di Dio in quanto tale. Il fatto che alcuni uomini dubitano dell'esistenza di Dio è assunto da Ockham a prova del fatto che di Dio non si può avere nessun concetto proprio e sempli-

²¹ Un tentativo di riconciliazione che, a mio avviso, lascia però irrisolto il problema di fondo, è stato proposto in GHISALBERTI 1991, 165, n. 5.

ce: né *proprio*, perché nessun concetto può essere appropriato alla natura (supposta infinita) di Dio; né *semplice*, perché nessun concetto è ricavato, per impressione diretta, dall'esperienza diretta di Dio²².

Questo punto è decisivo per comprendere la natura e la portata del sapere filosofico in Ockham. Un concetto 'proprio e semplice' è l'atto di conoscenza generato dall'intuizione diretta (sensitiva e intellettuale) di una cosa; ora, la conoscenza intuitiva richiede l'esistenza o, quantomeno, la presenza della cosa intuita; di conseguenza, siccome di Dio non si può avere nessuna intuizione, non essendo né presente né esistente in modo indubitabile, allora di Dio non si può avere nessun concetto proprio e semplice. Il concetto di Dio è, di riflesso, un concetto derivato e complesso²³. L'estromissione della teologia dall'ambito delle scienze teoretiche è strettamente collegata in Ockham alla rivalutazione dell'intuizione, a un tempo atto di fondazione e di verifica- zione del processo di conoscenza umana. Queste riflessioni di Ockham consentono di dire che, se è vero che la sfera dell'essere è sovrapposta da Ockham alla sfera del conoscibile, è altresì vero che tutto ciò che è propriamente conoscibile è, in varia misura, costruito a partire dall'esperienza diretta e immediata – garantita da conoscenze intuitive, tanto sensitive quanto intellettive – di una cosa. La relazione tra essere e conoscere non è tuttavia di parallelismo. Da un lato, l'estensione dell'essere va di pari passo con l'estensione della predicazione: nel suo senso più ampio, infatti, si può dire che esista tutto ciò su cui si può formulare una proposizione affermativa vera. Ma in senso

22 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, prol., q. 1, 5 ss. Per una introduzione alle posizioni teologiche fondamentali di Ockham, si veda BIARD 1999; anche MCCORD ADAMS 1987 903-1347, per una discussione dettagliata dei singoli temi. Sull'impossibilità per Ockham di dimostrare *a priori* l'esistenza di Dio e sulla insufficienza teoretica delle dimostrazioni *a posteriori*, si veda AMERINI 2007; anche PELLETTIER 2013.

23 *Ibid.*, 15 ss. Sul ruolo e significato della conoscenza intuitiva in Ockham, si vedano PANACCIO 2004; BROWER-TOLAND 2007; PANACCIO 2010. Si vedano anche MCCORD ADAMS 1987, 495-629, in part. 501-509; KARGER 1999, 204-226; AMERINI 2020.

stretto, la predicazione estende variamente la sfera dell'essere, nel senso che l'intelletto possiede una certa autonomia quanto al modo di significare o non significare l'essere reale tramite delle proposizioni. Entità privative o negative, fittizie o impossibili, si affretta a chiarire Ockham nel Commento al *De interpretatione*, sono solo concetti, atti di conoscenza privi di riferimento o senza un riferimento che non sia quello dei corrispettivi concetti positivi o possibili. Le modalità dell'essere negativo o privativo, fittizio o impossibile, in altre parole, esprimono modalità di significazione (o non significazione) delle cose piuttosto che cose significate. Più precisamente, Ockham segue Averroè e identifica la sfera dell'essere di ragione con il regno del vero e del falso, ossia con la dimensione linguistica (proposizionale e argomentativa) del linguaggio mentale: l'unica dimensione, quella della predicazione, dove l'intelletto può liberamente unire e dividere concetti. La capacità di predicare concetti tra loro è una nota caratteristica dell'intelletto, e le proposizioni a cui essa dà origine e che poi esprime attraverso un linguaggio convenzionale sono per Ockham gli unici portatori del vero e del falso. Ockham non si discosta in questo dalla tradizione: primo, la verità risiede propriamente nelle proposizioni e non nei termini semplici; secondo, la verità risiede primariamente nelle proposizioni del linguaggio mentale e secondariamente nelle proposizioni del linguaggio convenzionale (parlato e scritto)²⁴.

2. Il concetto di essere e la parsimonia ontologica

La dottrina ockhamista dell'essere è ovviamente molto più complessa di quella che ci siamo limitati a tratteggiare nel paragrafo precedente. Per il nostro discorso, è sufficiente del resto ritenere un solo punto di quella dottrina: stabilire un adeguato 'catalogo degli enti' è un'operazione preliminare all'elabo-

²⁴ Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, Prooem., § 9, 365,40-51; § 12, 372-376.

razione di una compiuta filosofia del linguaggio, e questo compito di catalogazione è assegnato da Ockham alla metafisica. Tuttavia, è vero anche che un'adeguata analisi logico-semantica del linguaggio convenzionale aiuta a definire correttamente i contorni dell'ontologia su cui devono essere interpretate le proposizioni categoriche del linguaggio. Da questo punto di vista la logica costituisce, secondo Ockham, uno strumento prezioso per la metafisica.

L'analisi logica cui sottopone il linguaggio ordinario conduce Ockham alla convinzione che la semantica del linguaggio naturale e le condizioni di verità delle proposizioni categoriche possano essere spiegate ammettendo solo l'esistenza di due tipi di cose: sostanze singolari e qualità singolari. Il 'programma riduzionista' di Ockham è stato dettagliatamente esaminato e discusso in letteratura, suscitando molte e divergenti prese di posizione. Anche in epoca medievale le reazioni furono molteplici. I punti cardine del programma sono noti: le categorie altre rispetto a quelle di Sostanza e Qualità sono spiegate da Ockham come collezioni di termini che, variamente, significano sostanza e/o qualità: seguendo ancora Averroè, Ockham ritiene che il numero delle categorie sia spiegabile semplicemente in base al numero di domande che possono essere poste su una sostanza, di qui la natura linguistica della divisione categoriale di Aristotele; le entità astratte e universali sono ridotte a concetti e il loro fondamento alle entità singolari da cui i concetti sono derivati²⁵. Per ottenere questo secondo risultato, in particolare, Ockham necessita di ridefinire le relazioni logiche di identità e diversità reale. L'analisi ockhamista si scandisce in due tempi.

Primo: Ockham assume che esistano solo due tipi di distinzione, quella di ragione e quella reale. Quanto a quest'ultima, Ockham argomenta che se due cose sono realmente identiche, allora sono esattamente una stessa cosa

²⁵ Si veda, per un'illustrazione di questo programma, GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, cc. 41-62, 114-193. Sull'argomento si veda SPADE 1998 e SPADE 1999.

nella realtà, cosicché tutto ciò che si predica realmente dell'una si predica realmente anche dell'altra. Se due cose, invece, non sono una stessa cosa nella realtà, allora sono realmente non-identiche e, quindi, realmente diverse. Attraverso questo argomento, Ockham pensa di poter annullare una delle due mosse che Duns Scoto aveva compiuto per introdurre la sua peculiare dottrina della *distinctio formalis*, ovvero il ricorso alla distinzione tra la proprietà di essere diverso e quella di essere non-identico. Secondo: a questo punto Ockham argomenta che se due cose sono realmente diverse, allora ciascuna delle due può esistere senza l'altra, quindi possono essere realmente separate, di fatto o quantomeno di principio. Per provare che due cose sono realmente diverse, è sufficiente provare che si dà almeno una proprietà che si può predicare realmente dell'una e non dell'altra; se si dà questa situazione, allora niente vieta che Dio possa, se lo vuole, separare le due cose. Così dicendo, Ockham pensa di poter respingere anche una seconda mossa di Duns Scoto, ossia l'ammissione del carattere asimmetrico della relazione di separabilità reale.

Applicando questo argomento, Ockham raggiunge lo scopo: siccome ogni universale non può esistere separatamente dai singolari che lo istanziano, segue che singolari e universali sono esattamente una stessa cosa nella realtà²⁶. Ovviamente, ciò non toglie che da una stessa cosa possono essere ricavati concetti diversi, ad esempio che da Socrate possano essere ricavati, mediante uno stesso atto di conoscenza, i concetti di individuo e di specie. Per Ockham questo è anche l'unico senso possibile dell'affermazione scotista che 'se due cose sono realmente non-identiche, allora differiscono in qualche modo'. Dire che due cose sono realmente non-identiche può voler dire solamente questo: o che sono in qualche modo cose diverse nella realtà, oppure

²⁶ Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 14-17, 47-62 e, per una più estesa trattazione, *Ordinatio*, I, d. 2, q. 8.

che da una stessa cosa reale possono essere ricavati due concetti che esprimono due sensi realmente differenti di quella cosa²⁷.

La doppia riduzione della tavola categoriale – quella per così dire ‘verticale’ degli universali ai singolari e quella ‘orizzontale’, delle dieci a due categorie reali – è l’architrave su cui si regge l’intero edificio filosofico di Ockham. Questa riduzione è un punto controverso della filosofia ockhamista, che Ockham difende dalle critiche di Walter Chatton. Il punto è importante per descrivere l’atteggiamento che Ockham ha verso ciò che a noi qui interessa, ossia la filosofia intesa come indagine e insegnamento del vero. Una prima cosa che può essere notata al riguardo è che il principio di parsimonia ispira questa doppia riduzione ontologica, ma di per sé esso non svolge nessun ruolo effettivamente argomentativo in questa riduzione. Una volta accettato, infatti, Ockham richiede che siano dati argomenti per poterlo giustificare²⁸. Nella formulazione datane da Chatton, il principio di parsimonia afferma che se due entità non sono sufficienti a verificare una proposizione, allora bisogna introdurre una terza entità tale da rendere le condizioni di verifica sufficienti; e così via, qualora tre entità non siano sufficienti. Ockham accetta questa ‘versione ontologica’ del principio, ma ritiene che la formulazione di Chatton debba essere invertita: se due entità sono sufficienti a verificare una proposizione, allora non è necessario – o, più correttamente, è necessario non – aggiungere una terza entità. Chatton aveva preferito l’altra formulazione perché dal suo punto di vista la formulazione di Ockham è banale: è scontato che se due entità sono sufficienti, non bisogna aggiungere entità superflue. Ma il punto di Chatton è come fare a stabilire se due entità sono o non sono sufficienti. L’idea di Chatton è che se, *ceteris paribus*, due entità risultano non

27 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. in Phys.*, q. 7, 411,31 ss.

28 La discussione sul principio di parsimonia ha una lunga storia. Al riguardo, si veda KEELE 2002 e KEELE 2007, § 3. Per una breve riconsiderazione del dibattito tra Ockham e Chatton sul principio di parsimonia, si veda anche AMERINI 2010.

sufficienti a verificare una proposizione, allora è necessario aggiungere una terza entità. Ovviamente, tale aggiunta non deve essere arbitraria, ma le entità devono essere scelte tra quelle classificate dalle categorie aristoteliche. In altre parole, se si dimostra che solo la Sostanza e la Qualità non sono sufficienti a verificare tutte le proposizioni categoriche del linguaggio ordinario, allora si può e si deve difendere la realtà delle altre categorie.

Come detto, formulazioni siffatte del principio di parsimonia non sono in grado da sole di dar conto di una teoria filosofica. Da questo punto di vista, appare sensata l'implicita richiesta da parte di Ockham di avere argomenti per giustificare la sufficienza o insufficienza delle condizioni di verifica di una proposizione. Senza entrare nei dettagli della disputa, la polemica tra Ockham e Chatton sulla corretta formulazione del principio di parsimonia fa emergere due aspetti significativi delle loro teorie della verità: (i) primo, Chatton e Ockham sono ancora legati, in logica, a una *teoria corrispondentista della verità*: entrambi ammettono ciò che in letteratura è noto come *truthmaker principle*, ossia il principio secondo il quale se una proposizione è vera, allora vi è qualcosa (di non-linguistico) che la rende vera²⁹; (ii) secondo, Chatton e Ockham estendono il loro dibattito – e questo è un punto ancora relativamente poco studiato in letteratura – anche alla questione della rilevanza/pertinenza dei *truth-makers*, ad esempio, interrogandosi se invocare l'onnipotenza divina o, in generale, fattori non-empirici sia legittimo per ampliare o, viceversa, limitare il numero delle categorie aristoteliche.

Per il nostro discorso è sufficiente dare per chiarito il programma ridu-

²⁹ Su questo principio, in generale, si veda ARMSTRONG 2004. Per un'introduzione alle teorie moderne della verità, si veda KUNNE 2005. Enfasi sulla presenza di questo principio in Ockham e Chatton era stata posta da Claude Panaccio in un intervento non pubblicato dal titolo *Chatton, Ockham, and the Truthmaker Principle*, presentato al *14th E.A. Moody Workshop in Medieval Philosophy: Medieval Conceptions of Truth*, organizzato da Calvin Normore, Los Angeles, 9-10 April 2011. Sulla nozione e problematicità di *truthmaker* si veda anche MACBRIDE 2022.

zionista di Ockham. Solo postulando sostanze singolari dotate di qualità singolari, le quali sono l'oggetto degli atti di conoscenza intuitiva e sono ciò su cui ultimamente vertono le proposizioni categoriche del linguaggio ordinario, si può comprendere l'analisi che Ockham avanza del concetto di verità.

3. La semantica del termine 'vero'

Nella lettera proemiale alla *Summa logicae*, Ockham ricorda l'alto valore propedeutico e metodologico della logica, «aptissimum instrumentum» per ogni disciplina, condizione necessaria delle scienze, «sine qua nulla scientia perfecte sciri potest»³⁰. La logica non è di per sé la più perfetta delle scienze, ma ogni *cursus studiorum* deve iniziare dalla logica. Ultima nell'ordine dell'insegnamento, sebbene prima quanto alla classificazione e derivazione delle scienze, è invece la metafisica³¹. Secondo una celebre formulazione fatta risalire ad Averroè, la logica è «instrumentum discernendi verum a falso», come ricorda ad esempio il *secretarius* di Ockham, Adam Wodeham, nel Prologo alla *Summa logicae* ockhamista³². Per la ricerca del vero, la logica fornisce dunque alcuni utili strumenti di analisi. Ma che cos'è la verità che la logica aiuta a ricercare?

Nei suoi scritti Ockham considera la nozione di verità da diversi punti di vista. In generale, Ockham la discute all'interno di una teoria corrispondentista classica, per cui una proposizione '*p*' del linguaggio ordinario, categorica e indicizzata al presente, è vera se e solo se *p*. L'interpretazione corrispondentista della verità è accostata da Ockham, come da consuetudine, al

30 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, Prooem., 6,9-10.

31 Ockham ritiene, contro Duns Scoto, che non tutta la metafisica sia l'ultima delle discipline insegnate. Alcuni principi metafisici (come quello di non-contraddizione) sono insegnati all'inizio del processo di apprendimento. Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 3, q. 5, 445-481, in partic. 476-480.

32 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, Prol., 3,10-12.

nome di Aristotele e a ciò che Ockham chiama la *virtus sermonis* del linguaggio, ossia il significato proprio e letterale dei termini. Ci sono tuttavia contesti in cui altre interpretazioni della verità possono essere più rilevanti, ad esempio interpretazioni pragmatiche. Sono i contesti (per lo più teologici, politici o ecclesiologici) in cui, come osserva Ockham, una proposizione può essere interpretata preferibilmente *secundum usum loquendi* o *secundum intentionem proferentis*³³.

La teoria della verità di Ockham è stata fatta oggetto di interpretazioni contrastanti in letteratura. In modo particolare, è stata molto discussa la connessione tra verità e teoria della *suppositio*. Tale discussione è andata di pari passo con le diverse interpretazioni che sono state avanzate della teoria della *suppositio* stessa, intesa di volta in volta come una teoria del riferimento, una teoria delle condizioni di verità delle proposizioni, o anche, più in generale, come una sorta di teoria formale per l'analisi semantica delle proposizioni³⁴. In un recente contributo dedicato alle concezioni della verità nel Medioevo, Catarina Dutilh-Novaes ha classificato la posizione di Ockham tra le *interpretazioni semantiche* della teoria corrispondentista della verità. Secondo Ockham, è l'argomento della Dutilh-Novaes, per determinare la verità di una proposizione, è irrilevante stabilire l'esistenza e la natura dei fatti reali che costituiscono i *truth-makers* della proposizione, ma come deve essere fatta una proposizione per riferirsi a quei fatti. Interpretazioni semantiche della corrispondenza sono contrapposte dalla Dutilh Novaes alle *interpretazioni metafisiche* classiche, come quella di Tommaso d'Aquino. Alla luce del suo approccio se-

33 Si veda, al riguardo, LAMBERTINI, MARMO, TABARRONI 1997.

34 La letteratura sulla dottrina medievale (e ockhamista in particolare) della *suppositio* è molto ampia. Per una recente discussione, rinvio a DUTILH NOVAES 2011a. Sulla *suppositio* in Ockham, si vedano anche BOEHNER 1946 e SPADE 2002. Per una recente riconsiderazione delle diverse interpretazioni e della letteratura al riguardo, si veda DUTILH NOVAES 2007 e DUTILH NOVAES 2018.

mantico, la dottrina della verità di Ockham, anzi, appare in definitiva come una teoria non-corrispondentista. Essa si basa infatti sulla nozione di *suppositio*, una nozione che, secondo la Dutilh-Novaes, esprime una proprietà monadica non-relazionale delle proposizioni (le quali sono, per Ockham, gli unici *truth-bearers* della verità), mentre la nozione di *corrispondenza* esprime una relazione, o comunque una proprietà relazionale³⁵.

Per il nostro discorso qui, preme rimarcare come il carattere innovativo delle dottrine ockhamiste sia stato spesso sopravvalutato. Ad esempio, pare difficile connettere la teoria della *suppositio* a interpretazioni meramente semantiche della corrispondenza, se è vero che Tommaso d'Aquino stesso, seppur sporadicamente, accetta e si serve della teoria della *suppositio* per esprimere la sua concezione metafisica e corrispondentista della verità³⁶. Senza scendere nei dettagli tecnici della dottrina ockhamista della *suppositio*, possiamo notare come la ricostruzione della sua posizione debba tener conto di almeno un paio di fattori.

Il primo è che pare difficile scollegare del tutto la teoria della *suppositio* non solo da interpretazioni metafisiche, ma anche da un rendiconto corrispondentista della verità. Come già Ernest A. Moody faceva opportunamente notare oltre mezzo secolo fa, piuttosto che avanzare un'interpretazione semantica o non-corrispondentista della verità, Ockham sembra interessato a fornire una *descrizione meta-teorica* del vero di tipo semantico anziché metafisico³⁷. Per Ockham, una proposizione '*p*' è vera non se ad essa corrisponde semplicemente il fatto che *p*, ma se soggetto e predicato della proposizione suppongono (o sono designati supporre) per una stessa cosa. Questa è una

35 DUTILH NOVAES 2011b.

36 Si veda AMERINI 2013 (cui rinvio per ulteriori riferimenti bibliografici al riguardo).

37 Cf. MOODY 1953, 34. Sulla nozione di verità in Ockham resta ancora prezioso lo studio di BOEHNER 1945. Per una efficace presentazione d'insieme della logica di Ockham e relativa letteratura, si veda MULLER 2012.

condizione logicamente necessaria per la verità di una proposizione, sebbene una condizione solo sufficiente per stabilire se e quando una proposizione sia vera. Ockham, cioè, modifica quella che era la concezione prevalente di verità, adottando una 'teoria dell'identità' anziché la più diffusa 'teoria dell'inerenza' o interpretazione inerenziale della corrispondenza. Per un autore come Tommaso d'Aquino, una proposizione categorica standard 'S è P' è vera se la proprietà significata da P inerisce nella cosa significata da S. Sebbene Tommaso sia restio ad ammettere l'esistenza di fatti o stati di cose accanto all'esistenza di cose, più o meno complesse³⁸, tuttavia Tommaso opera con una nozione di corrispondenza per così dire 'ricca', quasi isomorfica. Ciò vale almeno per le predicazioni accidentali del tipo "Socrate è bianco"; più controversa, infatti, è la posizione di Tommaso sulle predicazioni essenziali del tipo "Socrate è un uomo", siccome Tommaso nega che la proprietà di 'essere uomo' sia separabile realmente da Socrate³⁹. Per Ockham, invece, che rifiuta di ammettere proprietà generali significate dai predicati, siano essi sostanziali o accidentali (ad eccezione di quelli qualitativi, che designano qualità singolari), una tale proposizione è vera, semanticamente, se S e P rinviano a una stessa cosa nella realtà.

Questa definizione di verità è frutto dell'accettazione da parte di Ockham di una logica che oggi definiremmo estensionale. Una proposizione come "Socrate è bianco", ad esempio, è vera per Ockham se si verificano tre condizioni: primo, se vi è qualcuno che pronuncia tale proposizione; secondo, se Socrate esiste; terzo, se 'Socrate' e 'bianco' rinviano a una stessa cosa, ossia Socrate-bianco (una cosa che, all'analisi, risulta comunque realmente composta, perché formata da una sostanza più una qualità). Lo stesso vale per le predicazioni essenziali come "Socrate è uomo", anche se qui il riferimento è

38 Si veda, ad esempio, TOMMASO D'AQUINO 1964 *Exp. Met.*, VI, lec. 4, n. 1241.

39 Per una discussione di questo punto, si veda PASNAU 2007; anche AMERINI 2009.

più stretto perché accanto alle prime due condizioni è richiesto solo che ‘Socrate’ e ‘uomo’ stiano per una stessa cosa, ossia Socrate (Socrate e uomo non sono supposti dar luogo a qualche composizione reale). Se qualcuno non pronuncia quella proposizione, o se Socrate non esiste, “Socrate è uomo” è falsa, mentre per Tommaso resta vera anche nel caso che Socrate non esista. La ragione è che, per Tommaso, la relazione di predicazione essenziale esprime una relazione *intensionale* che sussiste tra i concetti delle cose o tra le cose in quanto concepite, mentre per Ockham essa esprime una relazione *estensionale*, che intercorre tra concetti e cose⁴⁰. Per certi versi, qui Ockham è più corrispondentista di Tommaso, sebbene Ockham operi con una concezione della corrispondenza più stretta rispetto a quella di Tommaso.

La connessione tra teoria della verità e corrispondenza è evidente quando Ockham deve spiegare quella che Aristotele nelle *Categorie* introduce come sesta proprietà della sostanza, ossia la capacità di rimanere una e identica pur ricevendo i contrari⁴¹. Ockham ritiene che nel caso delle proposizioni questa proprietà debba essere spiegata, sia perché le proposizioni non sono propriamente sostanze, sia perché le proposizioni non ricevono la verità e falsità quasi che verità e falsità siano accidenti reali delle proposizioni. Consideriamo, ad esempio, la proposizione “tu siedi”: questa proposizione, spiega Ockham, che ora è vera (quando sei seduto) può diventare dopo falsa (quando non sei più seduto), ma per il fatto di essere vera o falsa, la proposizione non subisce nessuna modificazione reale. Tale proposizione è detta essere falsa semplicemente perché adesso essa significa che le cose sono a *parte rei diversamente* da come esse in realtà sono, mentre prima significava che le cose erano così come in realtà erano⁴². Dire che la proposizione è vera perché signi-

40 Cf. MOODY 1953, 38. Un’interpretazione intensionalista della dottrina ockhamista della verità è invece proposta in DUTILH NOVAES 2008.

41 Cf. ARISTOTELE, *Cat.*, 5, 4a10 ss.

42 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 43, 129-131,191-254, in part. 202-218: «Vult

fica che le cose sono così come in realtà sono non sembra essere una condizione sufficiente per sostenere un'interpretazione semantica della verità della proposizione; anche chi sostiene un'interpretazione metafisica si esprime infatti in questi termini: la corrispondenza è tra quanto la proposizione significa, ossia il fatto che tu sieda, e il fatto reale, ossia che tu sei davvero seduto. Da questo punto di vista, Ockham è attento nel notare due cose: primo, che è sempre possibile fare inferenze da proposizioni vere all'esistenza della cosa che le rende vere e viceversa (ad esempio, se un uomo esiste, allora la proposizione che dice che un uomo esiste è vera, e viceversa), anche se l'ordine causale va solo dalla cosa alla proposizione e non viceversa⁴³; ma, secondo, che non tutte le proposizioni vere richiedono l'esistenza della cosa. Una proposizione come "Socrate può essere bianco", ad esempio, è vera anche se fosse falsa "Socrate è bianco". La considerazione delle proposizioni modali de *possibili fa senza dubbio* emergere che la corrispondenza che ha in mente Ockham precisamente esprime la relazione tra il fatto significato dalla proposizione e la proposizione stessa, relazione che, propriamente, la nozione di *suppositio* è *intesa* intercettare e tradurre in termini di identità di riferimento. Anche se, va detto, non è del tutto sicuro che Ockham accetterebbe l'estensione di questo modello a tutte le proposizioni dal momento che introduce questa seconda notazione ricordando che «non omnis propositio vera requirit esse

[*scil.* Aristoteles] dicere quod quamvis ista contraria 'verum' et 'falsum' successive verificentur de eadem oratione, sicut ista oratio manens eadem numero 'tu sedes' est primo vera et postea falsa, tamen ista oratio non recipit realiter contraria, quia per hoc quod ista oratio est falsa quae prius fuit vera, nihil est realiter in oratione ista magis nunc quam prius. Sed ideo praecise nunc dicitur falsa et non prius, quia nunc significat aliter esse a parte rei quam est et prius significavit ita esse a parte rei sicut fuit. Unde nunc significat te sedere, et tamen non sedes, ideo est falsa; et prius fuit vera, quia prius sedisti, sicut ista oratio significavit. Et tamen ista oratio nihil recipit in se nec mutatur in aliquo (...). Ex isto processu Aristotelis evidenter apparet quod de intentione sua non est quod veritas et falsitas propositionum sunt quaedam qualitates propositionum inhaerentes eis. Si enim ita esset, sequeretur quod propositio quae est aliquando vera, aliquando falsa, realiter susciperet contraria».

43 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.*, 18, § 5, 325,8-16.

rei»⁴⁴. Questo vuol dire che, per Ockham, vi sono proposizioni che sono vere solo in quanto si dà l'essere della cosa.

Attraverso questa analisi, Ockham sembra interessato a respingere, piuttosto che un'interpretazione metafisica della corrispondenza, alcune concezioni ingenuie della verità, come quella che considera 'essere vero' come una sorta di attributo che inerisce accidentalmente nelle proposizioni esattamente come 'essere bianco' inerisce accidentalmente nelle sostanze o quella che ritiene che ci sia sempre una corrispondenza stretta tra proposizione vera ed esistenza della cosa. Per quanto 'essere vero' sia accidentale rispetto a una proposizione, poiché una proposizione può anche diventare falsa rimanendo la stessa proposizione di prima, Ockham precisa che tale accidentalità non va intesa secondo il senso dell'inerenza reale, ma secondo il senso della predicazione, *scil.* di un predicato, 'essere vero', che successivamente si predica e non si predica di una stessa proposizione a seconda della supposizione dei termini⁴⁵. Le paradossali complicazioni che accadrebbero in teologia sono una prova che questa concezione ingenua della verità è il vero obiettivo della polemica ockhamista. Non mi sembra tuttavia che questa critica implichi il rifiuto di una concezione relazionale della corrispondenza, che anzi emerge precisamente laddove Ockham, dopo aver fissato i criteri semantici per la verifica di una proposizione, richiede un atto di confronto con la realtà esterna per accertare tanto l'esistenza del termine-soggetto della proposizione quanto l'identità del riferimento dei suoi termini. Il fatto che il termine 'vero' abbia una valenza cognitiva che non è riducibile alla semantica di una proposizione vera si accorda con una fondamentale convinzione di Ockham, ossia con l'idea che se, da un lato, la verità di una proposizione è riducibile alla proposizione vera, dall'altro la predicazione di 'vero' a una proposizione può modifi-

44 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.*, 18, § 5, 327,64-80.

45 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, II, 2, 249-250,8-31.

care il valore di verità della proposizione. È noto, infatti, che Ockham consideri 'vero' e 'falso' degli operatori modali, capaci quindi di modificare il significato e le condizioni di verità delle proposizioni⁴⁶. L'impressione è che, quando 'vero' si predica di una proposizione, in quel caso 'vero' renda esplicita proprio la relazione di corrispondenza, così come conosciuta dalla mente, tra la proposizione e il fatto che la proposizione significa, per quanto tale predicazione richieda anche un successivo atto di confronto tra il fatto significato e come le cose stanno in realtà. Così, ad esempio, se la proposizione "Socrate è bianco" è vera se 'Socrate' e 'bianco' suppongono per la stessa cosa, la proposizione " 'Socrate è bianco' è una proposizione vera" è vera solo se possiamo verificare e quindi sappiamo che Socrate è davvero bianco. In questo senso, credo si possa dire che la teoria della verità di Ockham non è ridondante.

Che cos'è dunque la verità? La risposta di Ockham è nota: Ockham dice che Aristotele direbbe che verità e falsità non sono cose realmente distinte dalle proposizioni stesse vere o false⁴⁷. Più in dettaglio, Ockham ritiene che il termine astratto '*veritas*' e il suo corrispettivo concreto '*verum*' siano termini connotativi. Ora, come tutti i termini connotativi, '*veritas*' e '*verum*' denotano qualcosa primariamente e connotano qualcos'altro secondariamente. Nel capitolo della *Summa logicae* dedicato ai connotativi, Ockham precisa questa idea, accostando la semantica del termine '*verum*' a quella del termine '*intelligibile*', come abbiamo avuto modo di ricordare all'inizio di questo contributo. Quest'ultimo significa «aliquid apprehensibile ab intellectu», per cui se '*verum*' significa lo stesso cosa che '*intelligibile*', anch'esso significa qualcosa che

46 *Ibid.*, II, 1, 242-243,44-62; anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, II, 5, § 4, 461,53-60.

47 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 43, 131,241-243: «Quid igitur est veritas et falsitas? Dico quod Aristoteles diceret quod veritas et falsitas non sunt res distinctae realiter a propositione vera vel falsa». Cf. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.*, Prooem., § 12, 376,92-107, e soprattutto GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, V, q. 24, 575-582.

può essere appreso dall'intelletto⁴⁸: in particolare, qui 'qualcosa' designa una proposizione che è conosciuta come corrispondente a un certo fatto. Dall'analisi di Ockham si può così concludere che '*verum*' e '*veritas*', applicati alle proposizioni, denotano primariamente la proposizione e connotano secondariamente il fatto che la proposizione è stata conosciuta come corrispondente a ciò che la proposizione significa⁴⁹. Così, una proposizione '*p*' può essere detta vera perché sappiamo che *p* è nella realtà così come esso è significato da '*p*'. Se, semanticamente, condizione necessaria per la verità di una proposizione (ma condizione solo sufficiente, come detto, per stabilire se e quando una proposizione sia vera) è l'identità di supposizione dei termini, cognitivamente sapere che una proposizione è vera se i termini stanno per una stessa cosa non equivale a sapere se una proposizione è vera. Questo secondo atto di conoscenza richiede un atto di accertamento della corrispondenza tra la proposizione e il fatto che essa significa, atto che è espresso attraverso l'atto metalinguistico di predicazione di '*verum*' alla proposizione.

Alla luce di questa semantica del termine '*verum*', il secondo elemento importante ai fini della nostra ricostruzione è riconsiderare il posto che Ockham assegna alla dottrina della *suppositio*. Come si sa, la supposizione

48 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 11, 38,81-92, in partic. 86-92: «Hoc autem nomen 'intelligibile' est nomen connotativum, et significat intellectum tam in recto quam in obliquo, quia definitio sua est ista 'intelligibile est aliquid apprehensibile ab intellectu'. Ibi intellectus significatur per hoc nomen 'aliquid', et per istum obliquum 'intellectu' significatur etiam intellectus. Et eodem modo dicendum est de 'vero' et 'bono', quia 'verum', quod ponitur convertibile cum 'ente', significat idem quod 'intelligibile'». Cf. anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. in Phys.*, q. 63, 571,110-113. Sulla connotazione da parte di 'vero' dell'atto di conoscenza, si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, Prol., q. 2, 127,19-21; d. 2, q. 1, 23,10-16.

49 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.*, 9, § 13, 201,20-39, in partic. 28-29: «verum et falsum sunt quaedam praedicabilia de oratione, connotantia aliquid a parte rei»; GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, VI, q. 29, 697,88-93: «veritas et falsitas propositionis non dicunt parvos respectus rationis, sed sunt conceptus relativi significantes ipsas propositiones, non absolute, sed veritas, sive iste conceptus 'veritas', ultra propositionem quam significat, connotat quod ita sit in re sicut importatur per propositionem; et 'falsitas' importat quod non sit ita in re sicut importatur per propositionem».

(*suppositio*) è per Ockham la proprietà semantica che un termine acquisisce quando entra a far parte di una proposizione⁵⁰. Siccome un termine non perde la sua significazione (*significatio*) quando occorre in una proposizione, mentre può avere supposizioni differenti, segue che la supposizione di un termine è determinata da fattori contestuali e, come è stato sottolineato da alcuni interpreti, anche pragmatici. Prova ne è che la classificazione della supposizione data da Ockham sembra essere fatta su basi non semantiche. Al fine di determinare la supposizione di un termine, infatti, il primo atto che viene richiesto da Ockham è la ‘scelta’ (*acceptio*) del termine, ossia la decisione di assumere o meno il termine per ciò che significa (*significative*). Da ciò discende la tripartizione della *suppositio* data da Ockham: se il termine è preso per ciò che significa (indipendentemente dalla natura di ciò che è significato), allora il termine è detto avere *suppositio personalis*; se invece non è preso per ciò che significa, allora il termine è detto avere *suppositio simplex* o *materialis*, e qui stabilire in anticipo la natura della cosa significata è rilevante, perché nel primo caso è assunto che il termine stia per un’entità mentale mentre nel secondo caso per un’entità linguistica⁵¹. Le proposizioni del linguaggio, così, possono essere interpretate solo su tre domini ontologici: le cose extra-mentali, i termini del linguaggio mentale e i termini del linguaggio convenzionale (parlato e scritto).

A ben guardare, la classificazione dei vari tipi di supposizione sembra servire a rendere più agevole il compito (metalinguistico) di analisi logica delle proposizioni, ma di per sé non sembra fornire informazioni utili per l’assegnazione di valore di verità alle proposizioni. Ad esempio, nella proposizione “*homo est species*”, il termine ‘*homo*’ ha supposizione semplice solo se uno già presuppone che ‘*species*’ non sia il significato di ‘*homo*’ e che ‘*species*’

50 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 63, 193,2-3.

51 *Ibid.*, I, 64, 195-196,4-42.

significhi un concetto. Se una di queste assunzioni fosse negata, 'homo' potrebbe essere detto anche avere supposizione personale. Invece 'homo' non può avere in quella proposizione che supposizione semplice e questo perché già si sa che 'species' ha supposizione semplice. Da un punto di vista formale, la regola generale che formula Ockham è che un termine suppone per quella cosa della quale, attraverso la proposizione, è designato (*denotatur*) che il predicato sia predicato o che il soggetto sia soggetto⁵². Applicando questa regola, quando si dice "homo est animal", sappiamo che il termine 'homo' suppone per quella cosa di cui è designato che sia predicato 'animal'. Ma stabilire per che cosa supponga 'animal' è un atto preliminare all'attribuzione di una qualche supposizione al termine 'animal'.

Ora, tutto questo ci dice due cose: primo, che l'attribuzione di una di queste tre supposizioni a un termine richiede una preliminare ripartizione dei termini rispetto alle cose (appartenenti a uno dei tre domini ontologici) che essi significano; secondo, che i termini, in forza di quella significatività che naturalmente acquisiscono quando entrano a far parte di un linguaggio, hanno sempre *suppositio personalis* (supposizione che non perdono in qualunque proposizione essi occorrono), a meno che colui che pronuncia la proposizione non intenda utilizzarli in modo espressamente non significativo⁵³; terzo, che, quantomeno nel caso di un termine preso *significative*, esso può supporre solo per ciò di cui il termine correlato si predica in modo vero⁵⁴. Se così è, risulta abbastanza evidente che l'analisi della *suppositio* e del suo articolato sistema

52 *Ibid.*, I, 63, 194,16-21: «Et sic universaliter terminus supponit pro illo de quo – vel de pronomine demonstrante ipsum – per propositionem denotatur praedicatum praedicari, si terminus supponens sit subiectum; si autem terminus supponens sit praedicatum, denotatur quod subiectum subicitur respectu illius, vel respectu pronominis demonstrantis ipsum, si propositio formetur»; anche II, c. 2, 249-250,8-21.

53 *Ibid.*, I, 65, 197-199,3-57.

54 *Ibid.*, I, 63, 194,33-35: «Est igitur una regula generalis quod numquam terminus in aliqua propositione, saltem quando significative accipitur, supponit pro aliquo nisi de quo vere praedicatur».

di *ascensus/descensus* serve ad Ockham per proporre una chiarificazione meta-logica del processo di verifica delle proposizioni categoriche elementari (quelle dette *de inesse* e *de praesenti*) piuttosto che una spiegazione logica delle loro condizioni di verità. Tutt'al più, la *suppositio* sembra costituire una descrizione generale delle proposizioni e delle relazioni logiche vero-funzionali, descrizione che facilita alcuni compiti del logico nel momento in cui le proposizioni ricorrono in contesti complessi: ad esempio, disambiguare le proposizioni in contesti opachi o dialogici, oppure fornire una diagnosi e terapia dei possibili usi sofisticati e fallaci delle proposizioni all'interno di argomenti⁵⁵. Talvolta, l'appello alla *voluntas utentium* introduce chiaramente un elemento di valutazione pragmatica nel rendiconto corrispondentista della verità che Ockham per altro sembra accettare. L'elemento pragmatico, ad ogni modo, non è unico né quello predominante, perché esso si innesta su un elemento genuinamente semantico: la preliminare delucidazione della semantica dei termini e delle proposizioni.

4. La filosofia come insegnamento del vero

Come si è detto, la filosofia ha per Ockham un suo oggetto di studio, distinto dalla teologia. Esso è l'essere. Rispetto all'essere, Dio viene studiato dal filosofo in quanto principio o causa prima dell'essere; il teologo invece studia Dio in quanto Dio della Rivelazione. L'articolazione filosofica riflette l'articolazione dell'essere: la logica si occupa degli enti di ragione, la fisica, la matematica e la metafisica degli enti reali. Fisica, matematica e metafisica si distinguono tra loro più per il modo di studiare gli enti reali che per gli enti reali che studiano. La gerarchizzazione delle scienze è tracciata da Ockham secon-

⁵⁵ Si veda e.g. *ibid.*, I, 77, 237,11-18, per enfasi sull'importanza dell'attività di disambiguare le proposizioni.

do il consueto grado di astrazione dalla materia e dal movimento, e tale gerarchizzazione comporta l'accettazione da parte di Ockham del principio di subalternazione delle scienze – subalternazione che può essere, per Ockham, totale o parziale, limitata all'oggetto studiato o all'intero processo di dimostrazione di una scienza. In particolare, il metafisico e il fisico adottano metodologie differenti, che si riflettono nelle loro differenti pratiche definitorie e nelle conseguenti procedure di dimostrazione. La ripartizione delle scienze non viene fatta da Ockham sulla base degli oggetti studiati, ma sulla base del tipo di soggetti e predicati che entrano a far parte delle rispettive proposizioni. Queste sono il frutto di considerazioni differenti di uno stesso oggetto.

Ockham è tuttavia attento a precisare che una diversità di considerazione di uno stesso oggetto non determina nessuna duplicazione dell'oggetto studiato: il fatto che il metafisico consideri una cosa x in modo diverso da come la considera il fisico, ad esempio, non implica che x nella considerazione del metafisico sia diversa da x nella considerazione del fisico, ma solo che le loro considerazioni di x sono diverse⁵⁶. Se le scienze si differenziano per la differente considerazione che possono avere di una stessa cosa, allora una stessa proposizione ' p ' può appartenere a scienze diverse: non vi è nessuna base semantica per differenziare una proposizione della fisica da una della metafisica. Ciononostante, Ockham ritiene che, per quanto una proposizione fisica e una proposizione metafisica si riferiscano esattamente alle stesse cose, il modo in cui lo fanno è diverso e criteri sintattici possono essere utili per differenziare le due proposizioni scientifiche. Nel caso delle definizioni, ad esempio, la definizione fisica esprime la natura ilomorfica degli enti naturali *in obliquo*, mentre la definizione metafisica *in recto*. Il fisico, così, definisce l'uomo come una "*substantia composita ex corpore et anima intellectiva*", il meta-

⁵⁶ *Ibid.*, I, 26, 85-87, 40-79.

fisico invece come una “*substantia animata sensibilis rationalis*”. Ciò significa che il fisico in genere studia le cose della realtà esterna sottolineando gli elementi causali e compositivi, il metafisico invece tende a proporre una sistemazione generale delle forme dell’essere così come riflesse nei nostri concetti⁵⁷.

Finora si è parlato per lo più di *verificazione* delle proposizioni. Per Ockham, tuttavia, verificare e interpretare proposizioni sono attività distinte. Il valore di una proposizione, infatti, dipende non solo dalla *suppositio* dei termini ma anche dal contesto in cui la proposizione è inserita. In teologia, ad esempio, Ockham ammette che fattori estrinseci e pragmatici come l’intenzione dell’autore (*intentio auctoris*), il valore dell’autorità e l’uso comune (*usus/consuetudo loquendi*) possano essere rilevanti per determinare la verità delle proposizioni, per disambiguarle e procedere così a una corretta esegesi dei testi. Teologi e filosofi possono partire da presupposti differenti e tale diversità di impostazione può dar luogo a linguaggi radicalmente diversi. Questo non significa che vi sia tra loro una totale incomunicabilità, ma un possibile dialogo può avvenire solo dopo che le rispettive proposizioni sono state adeguatamente spiegate. Tale operazione deve essere comunque ben precisata. Si è visto che la differente *considerazione* di una stessa cosa è la via per differenziare alcune scienze. Ockham, tuttavia, ritiene che fare appello alle differenti considerazioni di una cosa non sia il modo corretto di procedere quando si debbono risolvere questioni filosofiche e teologiche. Nel Prologo del commento alla *Fisica*, ad esempio, Ockham esplicita questa idea, negando che una questione filosofica possa essere determinata distinguendo le diverse considerazioni di una stessa cosa, distinzione che legittimerebbe l’attribuzione di

⁵⁷ *Ibid.*, 85,21-39; anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, V, q. 15, 539,13-27. Sull’appartenenza di una stessa proposizione a scienze diverse, si veda GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, Prol., q. 1, 9 ss.; q. 9, 275-276.

predicati diversi (talvolta addirittura opposti) a quella cosa. Solo la «diversa suppositio terminorum bene facit ad hoc quod de termino aliquod praedicatum vere praedicetur vel vere negetur»; il modo di parlare opposto è invece «occasio multorum errorum in simplicibus et inexpertis»⁵⁸. Se la *suppositio* viene vista, così, come l'elemento chiave del processo di verifica delle proposizioni, il riferimento alla diversità di considerazione e di contesto risulta imprescindibile quando si tratta di interpretarle.

Nella disputa tra filosofi e teologi, Ockham è dell'avviso che i filosofi debbano seguire scrupolosamente Aristotele. I testi aristotelici sono la base della ricerca e della speculazione per il filosofo. Più volte Ockham fa presente come la sua riflessione filosofica non intenda essere altro, per molti aspetti, che una buona interpretazione di Aristotele. Se alcune conclusioni stridono con le verità di fede questo non vuol dire che lui abbia voluto scrivere contro le verità di fede⁵⁹. Questa cautela non sembra esprimere solo un'*excusatio* retorica ma rivelare l'originale e genuina ottica aristotelica da cui Ockham muove. Nel Proemio all'*Expositio in libros artis logicae*, Ockham riconosce che Aristotele è *tout court* l'inventore (la 'causa efficiente') tanto della logica in uso nelle scuole quanto dei libri logici adottati nei corsi di studio⁶⁰. È alla luce della consueta esigenza degli autori medievali di fornire un'esegesi autentica dei testi autorevoli che Ockham fa notare, ad esempio, come il termine '*fundamentum relationis*' sia *non-philosophicum* perché appunto non presente nel vocabolario filosofico aristotelico⁶¹. Da una prospettiva aristotelica, per fare un altro esempio, il filosofo dovrebbe trattare termini sostanziali concreti e

58 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.*, Prol., § 4, 13-14, in partic. 13,87-89, e 14,114; anche GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.*, I, d. 2, q. 4, 134,7; d. 26, q. 2, 181,9-22.

59 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 55, 182,86-87: «Quidquid enim super philosophiam scribo non tamquam meum sed tamquam Aristotelis, ut mihi videtur, dico».

60 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Ars log.*, Prooem., 5,73-79.

61 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 54, 177-178,12-15.

astratti come sinonimi. Dovrebbe cioè o concedere proposizioni come “*homo est humanitas*” perché vere secondo il significato letterale dei termini (*de virtute sermonis*) o respingerle nel caso in cui, all’analisi, risultasse che vi è qualche operatore logico o grammaticale (sincategorema) celato nel significato di uno dei due termini che impedisce la loro sinonimia⁶². I teologi, invece, hanno buone ragioni per ritenere che non sia così, perché estendono l’ontologia fino a includere anche una sostanza come il Figlio di Dio, sostanza per cui può supporre ‘*homo*’ ma non ‘*humanitas*’; da qui la non-sinonimia dei due termini⁶³. La distinzione tra verità *secundum theologos* e verità *secundum philosophos* è occasionalmente invocata da Ockham, e in alcuni casi la prima è identificata con la verità *tout court*⁶⁴, mentre il *philosophice loqui* è identificato, quanto all’oggetto dell’indagine, con il *naturaliter loqui*, ossia con il discorrere intorno all’ambito dei fenomeni naturali⁶⁵. Com’è ovvio, accettare una comune tradizione filosofica non è di per sé sufficiente per fare una buona filosofia. In questo senso, Ockham ritiene che l’analisi logica e semantica dei termini e delle proposizioni (rispettivamente, la tecnica medievale dell’*interpretatio* e dell’*expositio*) sia una condizione imprescindibile per discriminare le proposizioni filosofiche da quelle non-filosofiche o quasi-filosofiche⁶⁶.

Come si insegna, dunque, la filosofia? La lezione di Ockham, si sa, è un elogio della logica, un invito al rigore argomentativo e alla precisione concettuale. Prima di tutto, Ockham ritiene indispensabile al mestiere del filosofo chiarire il significato dei termini coinvolti in una certa questione filosofica: fissare stabilmente la semantica dei termini rende spedita la «investigatio ve-

62 *Ibid.*, I, 7, 24-25, 48-67.

63 Per altri casi, si veda *ibid.*, I, 22, 73, 65 ss.

64 Si veda, ad esempio, *ibid.*, I, 43, 126-127; III-1, 4, 370-371; III-1, 31, 442; III-3, 32, 710 ss.

65 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, II, q. 9, 153-154, 86-100.

66 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, II, 16, 291-292, 64-74.

ritatis» da parte degli studenti⁶⁷ e aiuta a precisare bene i contorni e i contenuti della comune filosofia aristotelica. Il *principium* di molti errori in filosofia è infatti credere che a ciascuna parola distinta (o a varianti grammaticali di una stessa parola) corrisponda sempre un distinto significato⁶⁸. Ciò può avere conseguenze significative sulla ricezione della filosofia aristotelica. Ad esempio, osserva Ockham come una sorta di 'nota di metodo', opinioni contrarie ad Aristotele spesso scaturiscono dal fatto che ci si basa acriticamente su posizioni vulgate e non si tiene in debito conto alcune 'interferenze' che possono aver alterato il testo originale: elementi come la cattiva o fuorviante traduzione di un termine, la sua opacità o equivocità concettuale, o la malevolenza con cui qualcuno può citare una frase autorevole estrapolandola dal proprio contesto. Oppure un'altra radice di errore è la moltiplicazione degli enti secondo la moltiplicazione delle parole, quasi che i significati delle parole fossero cose di cui si può dare una qualche definizione reale e non solo nominale⁶⁹. Per evitare questi inconvenienti, la logica è uno strumento indispensabile al filosofo. Essa è utile per tre motivi: primo, essa insegna agli studenti la «*facilitas discernendi inter verum et falsum*»; secondo, essa esercita e rafforza

67 *Ibid.*, I, 26, 84,3-8; anche III-2, 1, 505-506.

68 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis summa*, III, 7, 270,87-98; GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.*, I, d. 31, q. un., 405,9 - 406,7; GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.*, III, c. 4, § 6, 473-474,78-97; § 10, 495,167-195.

69 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.*, I, 51, 170-171,230-247: «Sic igitur Aristoteles opinatus est de relativis quaemadmodum dictum est. Opinio vero contraria duplicem videtur habere radicem. Una quidem radix est quia nonnulli nimis innituntur proprietati sermonis vulgatae philosophiae, quae multis praebuit occasionem erroris. Tum quia defectuose translata; tum quia propter obscuritatem Graeci sermonis in Latinum translata male intelligitur et perversus inde quandoque intellectus elicitur; tum quia dicta auctorum falso saepissime allegantur, cum tamen etiam veraciter allegatis fidem non expediat adhibere multorum errorum labe respersis. Secunda radix est multiplicare entia secundum multitudinem terminorum, et quod quilibet terminus habet quid rei; quod tamen abusivum est et a veritate maxime abducens. Non enim quaerendum est in omnibus terminis quid rei sed tantum quid nominis in multis, quales sunt omnes termini relativi et nonnulli alii, quorum quilibet aequivalet in significando longae orationi. Et ideo propositiones in quibus ponuntur resolvendae sunt et exponendae, utendo aliquotiens descriptione loco nominis, quia voces et conceptus decipiunt».

la «promptitudo respondendi» degli studenti; terzo, essa insegna la «facilitas virtutem sermonis et proprium modum loquendi percipiendi». Siccome la logica è una scienza pratica, essa ha una certa rilevanza prima di tutto per l'insegnamento stesso della filosofia⁷⁰.

Come secondo passo, dopo aver chiarito la semantica dei termini, il filosofo è chiamato a fornire un'accurata analisi logica delle proposizioni, al fine di individuare la loro 'forma logica' corretta. Solo dopo aver individuato la forma logica corretta, ci si può interrogare circa la verità o falsità delle proposizioni. Stando al principio di parsimonia, è l'ammissione di un numero minimo di entità che conduce a identificare la forma logica corretta di una proposizione. Molte proposizioni, in base a quel principio, possono essere ricondotte ad alcune proposizioni categoriche fondamentali (a quelle che coinvolgono solo sostanze e qualità singolari) o parafrasate in proposizioni meta-linguistiche. Il nostro sapere verte certo sulle cose reali, ma siccome esso si articola in proposizioni, possiamo conoscere le cose solo tramite proposizioni. Di fatto, conoscere le cose significa conoscere le nostre proposizioni sulle cose. Analizzare proposizioni e fissarne le condizioni di verità è perciò il compito principale del filosofo. In teologia naturale, ad esempio, sollevare la questione 'se Dio sia di per sé evidente' è porre una cattiva questione. La questione corretta è 'se la proposizione "Dio esiste" sia di per sé evidente'. Così, in filosofia, chiedere 'se animale si predichi *per se* di uomo' significa chiedere 'se la proposizione "uomo è animale" sia una proposizione *per se*', ossia 'se il predicato 'animale' si predichi *per se* del soggetto 'uomo', e così via. La riduzione categoriale implica un continuo passaggio dal linguaggio al metalinguaggio, così come una continua parafrasi delle proposizioni, attraverso una ridefinizione delle loro condizioni di verità: "il moto esiste" è vera se esiste almeno un cor-

70 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Ars log.*, Prooem., 6-7,84-112.

po che si muove; dire “il moto esiste” equivale quindi a dire “vi è un corpo che si muove”.

Spesso, la formulazione scorretta delle proposizioni, così come l'utilizzo negli atti linguistici (*actus exerciti*) di espressioni più proprie degli atti metalinguistici (*actus signati*), può essere causa di un'insufficiente o inesatta indagine filosofica. Ad esempio, si dà per vera la proposizione “il triangolo ha di per sé e primariamente tre angoli”. Ma tale proposizione è semplicemente falsa *de virtute sermonis*, perché proprietà come ‘avere di per sé’ e ‘avere primariamente’ non designano proprietà reali dei triangoli, ma proprietà ‘logiche’ che attribuiamo ai triangoli quando questi sono considerati in un dato modo. A questa proposizione corrisponde la proposizione del metalinguaggio “del termine ‘triangolo’ si predica in modo vero ‘avere primariamente e per sé tre angoli’”, che invece è vera, ma in cui i termini hanno supposizione semplice e non più supposizione personale. Ma a questa predicazione metalinguistica, infine, corrispondono due predicazioni vere del linguaggio, dove i termini suppongono personalmente: “ogni triangolo ha tre angoli” e “nient'altro che il triangolo ha tre angoli”⁷¹. Solo alla fine di questo processo di parafrasi si hanno proposizioni in forma logica corretta, di cui si può chiedere se sono vere o false.

L'analisi semantica dei termini e delle proposizioni è così fondamentale per lo studio della filosofia. Non è tuttavia l'unica pratica che deve svolgere il filosofo. Citando il Commento di Boezio ai *Topici* di Cicerone, all'inizio del commento al II degli *Elenchi Sofistici* Ockham ricorda come la filosofia si acquisisca o tramite la scoperta (*per inventionem*) o tramite l'insegnamento (*per doctrinam*). Il secondo è il canale consueto di apprendimento: si impara infatti la filosofia o ascoltando le lezioni di un maestro o leggendo i testi di filosofia.

71 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.*, VII, q. 9, 734,75-88.

Questo impone un chiarimento dei molteplici sensi delle parole. È vero inoltre che si impara la filosofia muovendo sempre dalle nozioni più comuni alle nozioni meno comuni, attraverso un attento esame dei termini e delle proposizioni⁷², ma è anche vero che questo compito è agevolato se si ascolta con attenzione il maestro, se si indagano con cura i libri di testo, e se si partecipa attivamente agli esercizi scolastici, come le *disputationes* e le *collationes*. Se la formazione filosofica richiede un *training* così impegnativo e rigoroso, a un tempo individuale e collettivo, allora è evidente per quale ragione la logica sia, per Ockham, uno strumento così prezioso per l'insegnamento della filosofia⁷³.

5. Conclusione

La nozione di verità occupa un posto importante nella filosofia di Ockham: è il fine sia della scienza pratica che di quella speculativa⁷⁴. Tuttavia, nel panorama filosofico medievale è noto che Ockham si distingue per l'accentuata interpretazione linguistica di questa nozione. Il filosofo ricerca una verità relativa. La sua verità è la verità della scienza, quella cioè di un sistema dimostrativo che si conclude con la verifica di proposizioni categoriche che vertono sul mondo delle cose empiricamente accertabili tramite intuizione. Il

72 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.*, I, 15, § 1, 148-149,18-22.

73 Cf. GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Exp. Elench.*, II, 1, § 2, 148-149,22-36: «Sciendum quod philosophia dupliciter acquiritur, scilicet per inventionem et per doctrinam. Et quia philosophia acquiritur per doctrinam vel ab alio audiendo vel libros aliorum inspiciendo, et frequenter tam loquentes quam scribentes utuntur multiplicibus, et ita idem est in uno sensu verum et in alio sensu falsum, ne addiscens accipiat falsum pro vero et e converso, necesse est et utile quod sciat talium multipliciter. Et ita utile est scire solvere orationes peccantes propter multipliciter. Similiter, quia philosophia acquiritur per disputationem et collationem, et arguentes frequenter faciunt falsos syllogismos penes figuram dictionis et per alias fallacias extra dictionem, ideo, ne decipiantur, utile est scire solvere tales orationes. Tales etiam falsi syllogismi frequenter relinquuntur in libris scribentium qui veris falsa miscuerunt; ideo ne inspiciens libros eorum aequaliter credat probatum falsum sicut verum, utile est scire solvere tales falsos syllogismos».

74 Cf. e.g. GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.*, I, Prol., q. 11, 323,9-16.

teologo ricerca invece una Verità assoluta, trascendente. Tale verità non può avere il proprio fondamento che nella Rivelazione, ossia in un evento che non è né accessibile né giustificabile razionalmente, ma a cui può essere data solamente un'adesione di fede. Filosofia e teologia, ragione e fede, sono due insieme disgiunti, ma tutto sommato complementari.

Vi è tuttavia un elemento che accomuna il teologo e il filosofo: questo, secondo Ockham, è l'amore per la verità, da perseguire e rafforzare attraverso una rigorosa analisi logico-concettuale dei termini e delle proposizioni del linguaggio ordinario. Insegnare il vero, dunque, equivale in Ockham a insegnare principalmente un metodo logico per esprimere con precisione la semantica e le condizioni di verità dei nostri enunciati.

FABRIZIO AMERINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PARMA*

* fabrizio.amerini@unipr.it; Dipartimento di Studi Umanistici, Sociali e delle Imprese Culturali (D.U.S.I.C.), Via Massimo D'Azeglio 85, 43100 Parma PR, Italia.

BIBLIOGRAFIA

Fonti

BOEZIO DI DACIA 1976 *De aeternitate mundi* = BOETHII DACI *De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, ed. NICOLAS G. GREEN-PEDERSEN, Copenaghen, GAD, 1976 (*Opera*, t. 3.2).

GHISALBERTI 1991 = GUGLIELMO DI OCKHAM, *Scritti filosofici*, ed. ALESSANDRO GHISALBERTI, Firenze, Nardini, 1991.

GIOVANNI DUNS SCOTO 1950 *Ordinatio* = IOANNIS DUNS SCOTI *Ordinatio. Prologus*, ed. CARL BALIĆ, Città del Vaticano, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950 (*Opera omnia*, t. I).

HAMESSE 1974 = *Auctoritates Aristotelis*, ed. JACQUELINE HAMESSE, Louvain-Paris, Publications Universitaires-Béatrice-Nauwelaerts, 1974.

GUGLIELMO DI OCKHAM 1967 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Prologus et Distinctio Prima*, ed. GEDEON GÁL, Stephan Brown, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1967 (*Opera Theologica*, t. I).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1970 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones II-III*, ed. STEPHAN BROWN, GEDEON GÁL, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1970 (*Opera Theologica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1974 *Sum. log.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Summa logicae*, ed. PHILOTHEUS BOEHNER, GEDEON GÁL, STEPHAN BROWN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1974 (*Opera Philosophica*, t. I).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Ars log.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositionis in libros artis logicae prooemium*, ed. ERNEST A. MOODY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Porph.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus*, ed. ERNEST A. MOODY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Praed.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in li-*

brum Praedicamentorum Aristotelis, ed. GEDEON GÁL, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1978 *Exp. Per.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in librum Perihermenias Aristotelis*, ed. ANGELO GAMBATESE, STEPHAN BROWN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1978 (*Opera Philosophica*, t. II).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Ord.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Scriptum in librum primum Sententiarum. Ordinatio. Distinctiones XIX-XLVIII*, ed. GIRARD I. ETZKORN, FRANCIS E. KELLEY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1979 (*Opera Theologica*, t. IV).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1979 *Exp. Elench.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio super libros Elenchorum*, ed. FRANCESCO DEL PUNTA, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1979 (*Opera Philosophica*, t. III).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1980 *Quodl.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Quodlibeta septem*, ed. JOSEPH C. WEY, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1980 (*Opera Theologica*, t. IX).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Brevis summa* = GUILLELMI DE OCKHAM *Brevis summa libri Physicorum; Summula Philosophiae naturalis et Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, ed. STEPHAN BROWN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1984 (*Opera Philosophica*, t. VI).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1984 *Qu. Phys.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Brevis summa libri Physicorum; Summula Philosophiae naturalis et Quaestiones in libros Physicorum Aristotelis*, ed. STEPHAN BROWN, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1984 (*Opera Philosophica*, t. VI).

GUGLIELMO DI OCKHAM 1985 *Exp. Phys.* = GUILLELMI DE OCKHAM *Expositio in libros Physicorum Aristotelis: Prologus et libri I-III*, ed. VLADIMIR RICHTER, GERHARD LEIBOLD, St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1985 (*Opera Philosophica*, t. IV).

ROBERTO KILWARDBY 1976 *De ortu scientiarum* = ROBERT KILWARDBY, *De ortu scientiarum*, ed. ALBERT G. JUDY, Toronto, The British Academy - PIMS, 1976.

TOMMASO D'AQUINO *Sup. Sent.* = THOMAE DE AQUINO *Scriptum super libros Sententiarum*, voll. I-II, ed. PIERRE MANDONNET, Paris, Lethielleux, 1929.

TOMMASO D'AQUINO *Exp. Met.* = TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in XII libros Metaphysicorum Aristotelis*, ed. RAIMONDO SPIAZZI, Torino-Roma, Marietti, 1964.

UGO DI S. VITTORE 1844 *Didascalicon* = HUGONIS DE SANCTO VICTORE *Didascalicon de studio legendi*, in JACQUES PAUL MIGNE (ed.), *Patrologia latina*, t. CLXXVI, 737-812, Paris, 1844.

Letteratura secondaria

AERTSEN 1996 = JAN A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals: The Case of Thomas Aquinas*, Leiden, Brill, 1996.

AMERINI 2005 = FABRIZIO AMERINI, «What is Real. A Reply to Ockham's Ontological Program», *Vivarium* 43(1) (2005), 187-212.

AMERINI 2007 = FABRIZIO AMERINI, «Guglielmo di Ockham e la dimostrazione dell'esistenza di Dio», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 13, nuova serie (2007), 5-31.

AMERINI 2009 = FABRIZIO AMERINI, «Tommaso d'Aquino, la verità e il Medioevo», *Annali del Dipartimento di Filosofia* 15, nuova serie (2009), 35-63.

AMERINI 2010 = FABRIZIO AMERINI, «Il rasoio di Chatton. La disputa tra Chatton e Ockham sul principio di parsimonia», in FABIO ROSSI (ed.), *Cristianesimo teologia filosofia. Studi in onore di Alberto Siclari*, 25-40, Milano, Franco Angeli, 2010.

AMERINI 2013 = FABRIZIO AMERINI, «Thomas Aquinas and Some Italian Dominicans (Francis of Prato, Georgius Rovegnatinus, and Girolamo Savonarola) on Signification and Supposition», in EGBERT P. BOS (ed.), *Medieval Supposition Theory Revisited*, 327-351, Leiden, Brill, 2013 (*Vivarium* 51(1-4)).

AMERINI 2019 = FABRIZIO AMERINI, «Guglielmo di Ockham, la potenza divina e l'intuizione del non-esistente», in FABRIZIO AMERINI, SIMONE FELLINA, ANDREA STRAZZONI (eds.), *Tra antichità e modernità. Studi di storia della filosofia medievale e rinascimentale*, 812-877, Parma, E-Theca Online Open Access Edizioni, 2019 (*Quaderni di Noctua* 5).

ARMSTRONG 2004 = DAVID M. ARMSTRONG, *Truth and Truthmakers*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

- BIARD 1999 = JOEL BIARD, *Guillaume d'Ockham et le théologie*, Paris, Cerf, 1999.
- BOEHNER 1945 = PHILOTHEUS BOEHNER, «Ockham's Theory of Truth», *Franciscan Studies* 5 (1945), 138-161.
- BOEHNER 1946 = PHILOTHEUS BOEHNER, «Ockham's Theory of Supposition and the Notion of Truth», *Franciscan Studies* 6 (1946), 261-292.
- BOEHNER 1946 = PHILOTHEUS BOEHNER, «The Metaphysics of William Ockham», *The Review of Metaphysics* 1 (1947-1948), 59-86.
- BROWER-TOLAND 2007 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Intuition, Externalism, and Direct Reference in Ockham», *History of Philosophy Quarterly* 24 (2007), 317-336.
- BROWER-TOLAND 2017 = SUSAN BROWER-TOLAND, «Causation and Mental Content. Against the Externalist Reading of Ockham», in JENNY PELLETTIER, MAGALI ROQUES (eds.), *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy. Essays in Honour of Claude Panaccio*, 59-80, Berlin, Springer, 2017.
- DUTILH NOVAES 2007 = CATARINA DUTILH NOVAES, *Formalizing Medieval Logic: Supposition, Obligationes and Consequentia*, Berlin, Springer, 2007.
- DUTILH NOVAES 2008 = CATARINA DUTILH NOVAES, «An Intensional Interpretation of Ockham's Theory of Supposition», *Journal of the History of Philosophy* 46(3) (2008), 365-394.
- DUTILH NOVAES 2011a = CATARINA DUTILH NOVAES, «Theories of Supposition», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *The Springer Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1229-1236, Berlin, Springer, 2011.
- DUTILH NOVAES 2011b = CATARINA DUTILH NOVAES, «Theories of Truth», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *The Springer Encyclopedia of Medieval Philosophy*, 1340-1347, Berlin, Springer, 2011.
- DUTILH NOVAES 2018 = CATARINA DUTILH NOVAES, «Ockham's Supposition Theory as Formal Semantics», in CHRISTOPH KANN, BENEDIKT LOEWE, CHRISTIAN RODE, SARA L. UCKELMAN (eds.), *Modern Views of Medieval Logic*, 85-110, Leuven-Paris-Bristol, Peeters, 2018.
- GÁL 1967 = GEDEON GÁL, «Gualteri de Chatton et Guillelmi de Ockham con-

troversia de natura conceptus universalis», *Franciscan Studies* 27 (1967), 191-212.

GORIS, AERTSEN 2019 = WOUTER GORIS, JAN A. AERTSEN, «Medieval Theories of Transcendentals», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/transcendentals-medieval/> (ultimo accesso 30 novembre 2022).

KARGER 1999 = ELIZABETH KARGER, «Ockham's Misunderstood Theory of Intuitive and Abstractive Cognition», in PAUL V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, 204-226, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

KEELE 2002 = RONDO KEELE, *Formal Ontology in the Fourteenth-Century: The Chatton Principle and Ockham's Razor*, Ph.D. Dissertation, Indiana University, Bloomington, 2002.

KEELE 2006 = RONDO KEELE, «Walter Chatton», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2006, URL = <http://plato.stanford.edu/entries/walter-chatton/#ChaWor> (ultimo accesso 30 novembre 2022).

KUNNE 2005 = WOLFGANG KUNNE, *Conceptions of Truth*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

LAMBERTINI, MARMO, TABARRONI 1997 = ROBERTO LAMBERTINI, COSTANTINO MARMO, ANDREA TABARRONI, «*Virtus verborum: linguaggio ed interpretazione nel Dialogus di Guglielmo di Ockham*», in ALAIN DE LIBERA, ABDELALI ELAMRANI-JAMAL, ALAIN GALONNIER (eds.), *Langages et Philosophie. Hommage a Jean Jolivet*, 221-236, Paris, Vrin, 1997.

BIARD 2009 = JOEL BIARD (ed.), *Le langage mental du Moyen Âge à l'âge classique*, Louvain-la-Neuve - Louvain, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie - Peeters, 2009.

LOWE 2002 = JONATHAN LOWE, *A Survey of Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

MACBRIDE 2022 = FRASER MACBRIDE, «Truthmakers», in EDWARD N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2022, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/truthmakers/> (ultimo accesso 30 novembre 2022).

MCCORD ADAMS 1987 = MARILYN MCCORD ADAMS, *William Ockham*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1987.

MOODY 1953 = ERNEST A. MOODY, *Truth and Consequences in Medieval Logic*, Amsterdam, Greenwood Press, 1953.

MULLER 2012 = PAOLA MULLER, *La logica di Ockham*, Milano, Vita e Pensiero, 2012.

PANACCIO 1992 = CLAUDE PANACCIO, *Les mots, les concepts et les choses La sémantique de Guillaume d'Occam et le nominalisme d'aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1992.

PANACCIO 1999 = CLAUDE PANACCIO, *Le discours intérieur: de Platon à Guillaume d'Ockham*, Paris, Seuil, 1999.

PANACCIO 2004 = CLAUDE PANACCIO, *Ockham on Concepts*, Aldershot, Ashgate, 2004.

PANACCIO 2010 = CLAUDE PANACCIO, «Intuition and Causality: Ockham's Externalism Revisited», *Quaestio 10* (2010), 241-253.

PANACCIO 2011 = CLAUDE PANACCIO, *Chatton, Ockham, and the Truthmaker Principle*, relazione presentata al 14th E.A. Moody Workshop in Medieval Philosophy, *Medieval Conceptions of Truth, organized by Calvin Normore, Los Angeles, 9-10 April 2011*.

PANACCIO 2015 = CLAUDE PANACCIO, *Ockham's Externalism*, in GYULA KLIMA (ed.), *Intentionality, Cognition and Mental Representation in Medieval Philosophy*, 166-185, New York, Fordham University Press, 2015.

PASNAU 2007 = ROBERT PASNAU, «Abstract Truth in Thomas Aquinas», in HENRIK LAGERLUND (ed.), *Representation and Object of Thought in Medieval Philosophy*, 33-61, Aldershot, Ashgate, 2007.

PELLETTIER 2013 = JENNY E. PELLETTIER, *William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God*, Leiden, Brill, 2013.

PINI 2002 = GIORGIO PINI, *Categories and Logic in Duns Scotus. An Interpretation of Aristotle's Categories in the Late Thirteenth Century*, Leiden, Brill, 2002.

SPADE 1998 = PAUL V. SPADE, «Three Versions of Ockham's Reductionist Pro-

gram», *Franciscan Studies* 56 (1998), 335-346.

SPADE 1999 = PAUL V. SPADE, «Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes», in PAUL V. SPADE (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, 100-117, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

SPADE 2002 = PAUL V. SPADE, *Thoughts, Words and Things: An Introduction to Late Mediaeval Logic and Semantic Theory*, 2002, URL = http://pvspade.com/-Logic/docs/thoughts1_1a.pdf (ultimo accesso 20 novembre 2022).

**PUÒ UN UOMO GENERARSI NELL'UTERO DI UNA CAPRA O DI UNA
CAGNA? UNA *QUAESTIO* DI URBANO DA BOLOGNA NEL
COMMENTO ALLA *PHYSICA* DI AVERROÈ**

MARIO LOCONSOLE*

Abstract: In Latin Europe, the controversy over spontaneous generation of perfect animals – namely those whose breeding occurs through sexual reproduction – is received in different ways, varying from positions very close to Avicenna's, as in the case of Pietro Pomponazzi, to interpretations that rather refer to Averroes' perspective. To this 'Averroist front' undoubtedly belongs the figure of Urbano da Bologna, author of the *Expositio commenti Averrois in VIII libros Physicorum* – a work that can be defined a supercommentary to Averroes' *Physica* – composed in Bologna around 1334. The present study aims to provide the complete transcription of a *quaestio* that is present in the work – but which was disputed according to its author also in public – as an example of the elaboration of the theme of spontaneous generation in the early 14th century. The text deals with many aspects of the problem, especially elaborating on the correspondence between each specific form and its appropriate matter, in the light of the lively debates of the time, and reveals a mature understanding of Aristotle's natural philosophy and its Averroist interpretation.

Keywords: Urbano da Bologna; Averroes; Avicenna; spontaneous generation.

English title: *Can a Man Be Generated in the Uterus of a Goat or a Dog? A Quaestio by Urbano da Bologna in the Commentary on Averroes' Physica*

1. Introduzione

La disputa di lunga tradizione sulla generazione spontanea (o *ex putrefactione*) delle specie viventi giunge nel medioevo latino mediata principalmente dalla

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del progetto PRIN 2017 «Averroism. History, Developments and Implications of a Cross-cultural Tradition» (PI: Pasquale Porro; 2017H8MWHR). È inoltre doveroso il mio ringraziamento per i preziosissimi suggerimenti a Massimo Perrone, Pasquale Porro e Andrea Tabarroni.

critica di Averroè alle posizioni avicenniane¹. Riprendendo con ogni probabilità un passo del *Kitāb al-Šifāʾ* (*Libro della guarigione*) – in particolare il capitolo del *Maʿādin wa-Āthār ʿulwiyya* (II, 6) alla fine della quinta sezione dello *Šifāʾ* in cui Avicenna rielabora i *Meteorologica* di Aristotele – Averroè contesta radicalmente l'interpretazione del fenomeno fornita dal medico persiano. Nel capitolo in questione, Avicenna ammette in effetti la possibilità che le specie animali – compresa quella umana – possano essere prodotte attraverso un processo di generazione asessuata: in questo processo, la materia embrionale sarebbe fornita da una miscela di elementi determinati da particolari configurazioni astrali, mentre l'azione formativa del seme maschile verrebbe sostituita dall'azione totale e diretta da parte dell'intelletto agente².

Pertanto, come Cristina Cerami ha recentemente mostrato, le critiche averroiste ad Avicenna non sono limitate ad una singola porzione della sua opera, ma attraversano e permeano l'intero impianto filosofico dell'andalus; Avicenna è spesso bersagliato non solo in quanto sostenitore di un'opinione scorretta su un dato argomento, ma anche direttamente e come primo obiettivo; le sue ragioni sono poi criticate nel dettaglio, sviscerandone le ragioni filosofiche e mettendone in discussione le basi con argomentazioni dettagliate; la critica è inoltre spesso portata avanti con toni molto poco benevoli e senza mitigare una certa aggressività nelle intenzioni³. Questo processo di critica totale della filosofia avicenniana, la quale è stata analizzata spesso nei suoi aspetti particolari⁴ e più volte per sottolineare l'esattezza – e talvolta l'inesat-

1 Per uno sguardo d'insieme sulla recezione di Averroè nel mondo latino, cf. ad esempio GLASNER 2009; BAKKER 2015.

2 BERTOLACCI 2013, 42. Dal contributo di Bertolacci dipendono anche i riferimenti al testo arabo di Avicenna citati nel presente studio.

3 CERAMI 2018, 163.

4 Per limitarci alla critica alla dottrina del datore delle forme e alla strettamente legata teoria della generazione spontanea, cf. FREUDENTHAL 2002; HASSE 2007; CERAMI 2009-2010; BERTOLACCI 2013; CERAMI 2015, 530-534 e 613-666. Una casistica dettagliata e comprensiva delle critiche di Averroè ad Avicenna è raccolta in CERAMI 2018.

tezza – delle ricostruzioni averroiste, nasconde probabilmente il tentativo da parte del cordovano di costituire quella che è stata definita una “enciclopedia alternativa” a quella di Avicenna stesso⁵, in cui il polo positivo propendesse per la figura di Aristotele e quello negativo fosse costituito appunto dal *corpus* avicenniano⁶. Tale ostilità spesso volutamente concretizzata in attacchi mirati all’opera del filosofo persiano aveva dall’altro lato della medaglia una tendenza di più ampio respiro volta a difendere l’intero impianto della filosofia dalle minacce della visione critica di cui al-Ġazālī – ma più in generale la teologia coranica ash’arita – erano promotori e che l’interpretazione della filosofia aristotelica fornita da Avicenna pareva non essere era in grado di contrastare⁷. Il caso della generazione spontanea non fa eccezione e i toni polemi- ci di Averroè rientrano pertanto all’interno di una più generale riconsiderazione dell’impianto della teoria della generazione delle specie viventi, in cui la *generatio ex putrefactione* si inserisce come fenomeno naturale e specifico.

Nel mondo latino la disputa sulla generazione spontanea degli animali perfetti – ossia la cui riproduzione avviene attraverso il coito in maniera sessuale⁸ – è recepita in maniera decisamente eterogenea, declinandosi attraverso posizioni molto vicine a quelle di Avicenna come nel caso di Pietro Pomponazzi⁹, ma anche attraverso interpretazioni che al contrario fanno capo alla prospettiva di Averroè¹⁰. A questo “fronte averroista” appartiene senz’altro la figura di Urbano da Bologna¹¹, autore dell’*Expositio commentum Averrois in VIII libros Physicorum*, composta a Bologna intorno al 1334, e successivamente

5 ENDRESS 2006.

6 BERTOLACCI 2013, 39.

7 Cf. BERTOLACCI 2013; CERAMI 2018, 164-165.

8 Cf. VAN DER LUGT 2004, 133.

9 Cf. PERRONE COMPAGNI 2011.

10 BERTOLACCI 2013, 40-42.

11 Sulla figura e la datazione dell’opera di Urbano da Bologna, cf. ERMATINGER 1954; ERMATINGER 1967.

pubblicata in edizione a stampa da P. Defendino da Genova e Giacomo Filippo Ferrari a Venezia nel 1492. Quest'opera inaugura tecnicamente la produzione di "supercommentari" filosofici nel Medioevo latino¹², essendo a tutti gli effetti un vero e proprio commento al commento grande di Averroè alla *Physica*¹³, in cui l'*auctoritas* del filosofo arabo è considerata sullo stesso piano di quella aristotelica. Urbano dedica al tema della generazione spontanea degli animali perfetti una *quaestio* specifica (*Utrum animal perfectum sicut animal generatum per coitum ex coniunctione duorum seminum possit generari in matrice alicuius femelle diverse secundum speciem ab illo animali*) della sua *Expositio* (VIII, comm. 46, ff. 252rb-254va): nella questione il maestro averroista sembra non solo ripercorrere i luoghi classici della disputa araba, ma tende anche ad integrare quest'ultima, nel pieno spirito dell'ambiente della facoltà di medicina bolognese, con riferimenti tratti dal *Canone* avicenniano, dal *corpus* di Galeno e dal *Colliget* di Averroè, quest'ultimo da poco reso accessibile in latino¹⁴.

Il presente studio ha l'obiettivo di fornire la trascrizione completa della *quaestio* di Urbano da Bologna quale esempio di elaborazione del tema della generazione spontanea agli inizi del quattordicesimo secolo – un'elaborazione che si arricchisce di riferimenti nuovi, alla luce dei vivaci dibattiti del tempo¹⁵, e che rivela una ormai matura comprensione della filosofia naturale di Aristotele e della sua interpretazione averroista.

12 Per alcune notazioni sui supercommentari ad Averroè nel quattordicesimo secolo, cf. GLASNER 1995.

13 Sulle redazioni del commento alla *Physica* averroista, cf. GLASNER 2009, 10-61.

14 Il *Colliget* viene tradotto dall'arabo in latino a Padova nella seconda metà del 1200, cf. TAMANI 1994. Per un quadro sull'opera, cf. GÄTJE 1980; CHANDELIER 2020.

15 Sul contesto filosofico bolognese a cavallo tra il tredicesimo e il quattordicesimo secolo, cf. BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI 1992; CRISCIANI, LAMBERTINI, TABARRONI 2015; CASAGRANDE, FIORAVANTI 2016. Cf. anche CHANDELIER 2017.

2. Generazione spontanea e univocità

Prima di passare ad una concisa analisi dei temi e della ossatura argomentativa della questione qui in esame, occorre brevemente inserirla nel contesto della disputa che vede confrontarsi in prima istanza le figure di Avicenna e Averroè e di cui il maestro di Bologna si fa scrupoloso interprete. A questo proposito è utile notare – lo si accennava poco fa – come la critica averroista sia strettamente legata alla confutazione dell'intera interpretazione della teoria della generazione delle specie avicenniana, la quale si struttura a partire proprio dalla funzione imprescindibile del datore delle forme. Agli occhi del filosofo andaluso la funzione informatrice che Avicenna attribuisce alla decima intelligenza fa sì che i principi delle sostanze terrene siano posti in una sostanza incorporea troppo lontana da quelle cause prossime, che sono identificate da Averroè come i veri principi sostanziali degli enti sensibili: secondo Avicenna infatti tutte le forme degli enti sensibili deriverebbero dall'azione emanatrice di un agente incorporeo senza che alcun agente corporeo faccia da intermediario¹⁶.

Prescindere da questa funzione fondamentale che è assegnata alle cause prossime e, nel caso della generazione dei viventi, prescindere dal legame – strettissimo e imprescindibile – tra generante e generato nella trasmissione dei principi formali equivarrebbe nella visione averroista a sconvolgere non solo l'ordine naturale delle cose, ma anche le possibilità della conoscenza umana¹⁷. Comprendere dunque la portata della teoria della generazione nella filosofia naturale di Averroè è centralissimo per sviscerarne intenti e propositi; la stessa dottrina della generazione spontanea, così come da lui concepita, sarà il risultato necessario di questa interpretazione “naturalistica” della filosofia aristotelica e porterà al rifiuto categorico della possibilità di una genera-

¹⁶ CERAMI 2009-2010, 140-141.

¹⁷ Cf. CERAMI 2018, 530-534.

zione umana – ma più in generale degli animali perfetti – ulteriore a quella sessuata e ordinaria.

La critica di Averroè all'opinione di Avicenna si gioca pertanto su di un punto fondamentale: qual è il nesso che garantisce i rapporti di sinonimia o univocità tra gli enti naturali? Ciò equivale dunque a chiedersi quale sia quel principio secondo il quale generante e generato appartengono alla medesima specie e – in casi limite come si vedrà nella generazione spontanea – quale sia quel principio che garantisca i “requisiti minimi” della affiliazione ontologica tra materia e sostanza generata.

Fu Aristotele¹⁸ che definì in questa prospettiva la corrispondenza tra generante e generato sia a livello delle sostanze naturali che quelle artificiali. Per riprendere l'adagio aristotelico, un uomo genera sempre un uomo (nella versione latina *homo hominem generat* o semplicemente *homo ab homine*) e un cavallo sempre un cavallo¹⁹: si sottolinea così un rapporto di univocità nella generazione delle specie e cioè la condizione per la quale l'individuo di una determinata specie deriverà sempre da un altro individuo della medesima specie secondo un rapporto causale diretto. L'univocità è dunque salvaguardata da un rapporto lineare nella generazione della specie e nella concordanza dei principi materiali e formali che la riguardano. Tale schema è rispettato anche a livello delle sostanze artificiali dove, sempre riprendendo un esempio aristotelico, anche quando si costruisce una casa, essa è prodotta a partire dalla forma della casa presente nella mente dell'architetto.

L'eccezionalità della generazione spontanea sta nello scardinamento di questo principio di univocità che perde la sua linearità: le sostanze derivate da generazione spontanea non sono prodotte da individui della medesima

18 Su questo si veda in particolare *Metaphysica* VII 7-9. Sul problema della univocità della generazione nel dibattito medievale, cf. PORRO 2009.

19 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1033b29-1034a9], 147, ll. 406-413.

specie e cioè si formano senza il contributo di nessuna causa particolare univoca (*sine agente univoco*). Il termine generazione equivoca, con cui i latini si riferiranno spesso alla derivazione delle specie dalla materia putrefatta, deriva proprio da questo suo aspetto peculiare²⁰.

Tuttavia, non dovrà sorprendere che l'incidenza delle cause equivoche fu rilevata da Aristotele anche ai livelli più perfetti della generazione delle specie: emblema di questo è proprio il detto di *Physica* II, reso celebre dalla sua fortunatissima recezione²¹, *homo hominem generat ex materia et sol*²². Anche nel caso della generazione degli animali perfetti, dunque, Aristotele denotava il ruolo fondamentale delle cause equivoche, come nell'esempio della funzione del sole nella generazione dell'uomo, ma più in generale nell'individuazione del ruolo decisivo dei corpi celesti in ogni processo di generazione e corruzione nel mondo sublunare²³.

Ciò non toglie che la possibile totale equivocità tra generante e generato nei casi di generazione spontanea fa sorgere però non pochi problemi specialmente in seno alla prospettiva aristotelica, tanto è vero che molti degli sforzi della recezione araba e latina sono prodigati per scongiurare il rischio di una totale omonimia tra la materia da cui prende avvio la generazione spontanea e le stesse specie esito di questo tipo di generazione. Ed effettivamente già in Aristotele (*Metaphysica* VII 9, 1034b4-7) la tendenza a salvaguardare il principio di sinonimia si concretizza nell'identificare la materia stessa della sostanza generata spontaneamente come una parte preesistente della sostanza stessa, in grado di produrre autonomamente quel tipo di movimento che nelle

20 Cf. VAN DER LUGT 2004, in part. 132-133. Sul tema della generazione spontanea nel medioevo, cf. KRUK 1990; FREUDENTHAL 2002; VAN DER LUGT 2004, 99-187; HASSE 2007; ZAMBELLI 2008; PORRO 2009, 193-199; DRAELANTS 2022; PANARELLI 2022.

21 Cf. HAMESSE 1974, 145, n. 65.

22 ARISTOTELES LATINUS 1990 [*Physica* II 2, 194b13-194b14], 55, ll. 9-8.

23 PORRO 2009, 187; PANARELLI 2022, 494-495. Sul tema nella tradizione aristotelica, cf. anche GREGORY 1996.

generazioni vegetali e animali era introdotto tramite il seme²⁴. Nei trattati biologici (in particolare Arist., *De gen. animal.* III 11, 762a8-763b16) tale spiegazione si complica avvalendosi del principio pneumatico come “prerequisito per l’animazione della materia”²⁵, il quale – talvolta presente nell’acqua – può dar vita spontaneamente ad una nuova sostanza grazie alla sollecitazione del calore vitale prodotto dalle stelle²⁶. Il nuovo animale generato diviene dunque il prodotto della sua stessa parte materiale in grado di “mettersi in moto” da se stessa.

Garantire la sinonimia o l’univocità nei casi di generazione spontanea è al centro anche del dibattito latino. Maaïke van der Lugt²⁷ presenta ad esempio il caso di una questione salernitana in cui è esposta la tesi per cui la sinonimia in caso di generazione spontanea sarebbe garantita dalla similitudine tra la complessione dell’animale generato e la materia a partire dalla quale esso è prodotto. Ben più raffinata – ma simile negli intenti – è invece la soluzione di Alberto Magno che nell’intento di smussare i caratteri eccezionali di questo tipo di generazione straordinaria, tenta di reconsiderarla alla stregua di una generazione naturale e univoca: nella visione albertina nella materia putrefatta la proporzione della specie può perdersi, ma ciò che si mantiene è sempre la proporzione del genere garantendo quella continuità ontologica tra sostrato materiale e specie che si genererà da esso²⁸.

Tale questione non è di poco conto, tanto che la critica di Averroè muove proprio dalla costituzione del rapporto di sinonimia tra le sostanze in maniera alternativa a quella di Avicenna, il quale ha una visione indissolubilmente legata alla funzione informatrice della decima intelligenza e che il filo-

24 Cf. HASSE 2007, 151-152.

25 PANARELLI 2022, 495.

26 Cf. HASSE 2007, 151-154; FREUDENTHAL 2002, 123; PANARELLI 2022, 494-497.

27 VAN DER LUGT 2004, 138.

28 Cf. PANARELLI 2022.

sofo andaluso taccia di platonismo ed esemplarismo. Affermare, come l'Avicenna della ricostruzione averroista, che un agente intellegibile sia la sola vera causa efficiente nel mondo sublunare – e che gli enti sensibili siano all'origine delle sole qualificazioni accidentali – costituisce un rapporto di “sinonimia verticale” tra la forma creata nella materia e l'agente incorporeo/intelle-gibile da cui essa procede²⁹. In altre parole, il legame in termini di principi formali non si instaura direttamente tra generante e generato, bensì è il datore delle forme che infondendo il principio formale nella sostanza generata garantisce universalmente la continuità della specie. Tale prospettiva, di cui Averroè è aspramente critico, ha però un innegabile vantaggio, ossia quello di ricondurre i rapporti di sinonimia di tutti gli enti non all'ente che effettivamente li genera fisicamente, ma direttamente al dispensatore di forme; in tal modo la problematica interpretazione dei fenomeni di generazione spontanea trova così un'agile via d'uscita grazie all'identificazione della decima intelligenza come dispensatrice di ogni principio formale nel mondo sublunare. Indifferentemente nel caso di enti perfetti o generati spontaneamente, il rapporto di sinonimia o univocità delle specie può essere garantito dalla funzione informatrice della decima intelligenza, la quale agisce allo stesso tempo come dispensatore e contenitore di tutte le forme naturali.

La prospettiva averroista, che raccoglie nella sua analisi anche la considerazione dei commenti di Temistio e Alessandro d'Afrodizia, si struttura invece a livello di ciò che è stata chiamata “sinonimia orizzontale”³⁰, la quale prevede invece il rapporto diretto e univoco tra seme e forma del generato. Si sostituisce così quel rapporto formale diretto che Avicenna aveva istituito tra datore delle forme e specie generata³¹, con una dinamica di trasmissione dei

29 CERAMI 2009-2010, 149-150.

30 Cf. CERAMI 2009-2010.

31 Su questo rimando ancora a CERAMI 2009-2010. Cf. anche CERAMI 2015, 622-665.

principi naturali che resta interna alla natura stessa. La critica averroista è pertanto mossa da una strenua difesa della funzione essenziale e informatrice delle cause prossime, in cui il rapporto di sinonimia tra generante e generato è garantito dalla diretta relazione tra seme e materia informata, senza la necessità di supporre una causa intellegibile esterna come causa diretta del processo.

In Averroè³² spicca, infatti, la funzione di una potenza generatrice presente nel seme che sotto forma di calore vitale regola i processi generativi: la forma del generato si trova difatti in potenza nel seme e, essendo essa stessa potenza, è in grado di portare all'atto una forma simile al genitore nella materia del generato. E questa potenza del seme, proprio perché essa agisce in virtù della forma stessa del genitore, garantisce anche il principio di sinonimia tra generante e generato. Le generazioni spontanee saranno descritte secondo una dinamica analoga – in maniera in verità molto coerente rispetto al testo aristotelico – seguendo il medesimo schema della virtù generatrice che, se nelle sostanze perfette è fornita dal genitore della medesima specie, in quelle imperfette lo sarà dalle sfere celesti che operano attraverso il calore celeste sul mondo sublunare. Ciò che i corpi celesti forniscono però – e questa sarà una differenza cruciale rispetto ad Avicenna – non è una forma in atto che dai cieli è infusa nella materia, ma una potenza analoga a quella del seme che ha a sua volta bisogno della recettività della materia per produrre e generare una nuova sostanza. Si parla spesso infatti – e a ragione – di una astrologizzazione³³ dei processi di generazione in Averroè, in cui l'azione dei corpi celesti sotto forma di calore diventa la matrice fondamentale in tutti i processi di generazione naturale³⁴; ed è proprio attraverso questa idea che Averroè intende

32 La dinamica qui delineata è descritta molto chiaramente in CERAMI 2009-2010, 153-154.

33 Cf. FREUDENTHAL 2002; TAKAHASHI 2017.

34 Tale interpretazione dei processi generativi avrà un successo molto significativo nel mondo latino, si pensi anche solo all'importanza che la visione averroista rivestirà nel-

garantire la sinonimia nelle sostanze generate tramite generazione spontanea la cui forma – analogamente a quanto avviene nelle sostanze perfette – non è mai il risultato di una infusione da parte di un ente intellegibile, ma l’opera di una potenza generatrice in grado garantire il processo di informazione della materia all’interno della materia stessa.

Si capisce bene dunque la critica che Averroè muove di conseguenza ad Avicenna, il quale ammette la duplice possibilità di una generazione umana l’una attraverso il coito e l’altra a partire dalla materia putrefatta. Nella prospettiva del filosofo persiano questa affermazione non crea nessuna contraddizione, in quanto il principio intellegibile della forma umana generata è in entrambi i casi da rintracciare nel datore delle forme; in Averroè, per cui il principio formale risiede invece solo nel seme del generante, affermare la possibilità di una generazione umana dalla materia putrefatta porterebbe all’attestazione di una entità puramente equivoca, proprio perché prodotta da principi – materiali e formali – differenti rispetto a quelli della generazione naturale. Un punto nevralgico delle argomentazioni di Averroè si rivela essere dunque quello di distinguere nettamente tra animali perfetti e animali imperfetti, ossia tra animali che si riproducono tramite il coito e quelli che si generano dalla materia putrefatta³⁵; pertanto la generazione degli animali perfetti avviene sempre attraverso il congiungimento tra maschio e femmina e mai tramite generazione spontanea. Non è possibile infatti – come vorrebbe Avicenna – che tali animali, tra cui l’uomo, si generino in un modo e occasionalmente anche nell’altro. E in Averroè è vero anche il contrario, cioè che le specie che si generano dalla materia putrefatta, si genereranno sempre e solo da essa e mai attraverso il coito, come nell’esempio dei topi che sarà riportato più avanti.

l’opera naturale di Alberto Magno. Cf. TAKAHASHI 2017; LOCONSOLE 2020(1).
35 Cf. AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 40], f. 323vaGH.

Se Averroè tende a distinguere nettamente due classi di enti – alcuni che si riproducono sempre e solo tramite l'unione del seme e del mestruo femminile, gli altri che nascono a partire dalla materia putrefatta –, Avicenna distingue piuttosto due modelli di generazione e li intende come alternativi: un uomo può generarsi sia tramite il coito, sia occasionalmente tramite generazione spontanea. E questo sarà possibile proprio perché Avicenna ha inteso il principio della forma degli enti sublunari come un principio intellegibile e, per così dire, esterno al mondo sublunare stesso, mentre nella filosofia averroista – e per questo prima si è parlato di interpretazione “naturalistica” della filosofia aristotelica – i principi formali delle sostanze risiedono e si producono all'interno della natura stessa.

3. La *quaestio* di Urbano: temi e prospettive

Dopo aver inserito il problema della generazione spontanea nel quadro più ampio della discussione sulla generazione degli enti e soprattutto attraverso la lente della critica averroista alla filosofia avicenniana è opportuno, in ultima istanza, sviscerare i nuclei centrali della questione che Urbano propone all'interno del suo commento ad Averroè. È da rilevare innanzitutto che nella questione l'influenza del dibattito latino – si pensi soprattutto alla rielaborazione albertina del problema a cui si è cursoriamente fatto accenno poco fa – sembra non far breccia; o meglio l'intento di Urbano è focalizzato soprattutto a chiarificare la posizione Averroista nelle sue sfaccettature e ad esporre quanto più chiaramente i testi del filosofo cordovano piuttosto che fornire una panoramica “aggiornata” del dibattito sul problema.

Urbano ripercorre infatti programmaticamente i luoghi classici sulla generazione spontanea così come consolidati dalla tradizione di commento al-

l'opera aristotelica (Arist., *Metaphysica* VII 7; VIII 4 e 5; XII 3) e specialmente nell'ottica della critica averroista (Averr., *In Metaphysicam* VII 28 e 31, VIII 11, XII 18; *In De generatione animalium* I 1) alle posizioni Avicenniane sulla generazione spontanea relative al commento ai *Meteorologica* (Avic., *Kitāb al-Šifāʾ, Ma'ādin wa-Āthār 'ulwiyya* II 6), parte delle quali saranno trasmesse ai latini anche tramite il brevissimo *De diluviis*³⁶. La questione – che Urbano stesso dice di aver disputato in maniera ben più estesa altrove (*hanc autem questione alias longius disputavi et determinavi et eam reduxi in scriptis*) – si sviluppa pertanto su alcuni snodi principali quali il rapporto tra forma e materia nelle sostanze naturali, il parallelismo di questa medesima dicotomia nelle sostanze prodotte tramite l'arte, la distinzione tra classi di enti generati tramite il coito e tramite generazione spontanea col ricorrente esempio del topo, la speculare problematica della distinzione tra metalli naturali e metalli alchemici, alcuni casi di generazione non naturale con molteplici riferimenti alla generazione del mulo.

Tuttavia, la ricostruzione di Urbano si focalizza non tanto sul caso della generazione spontanea dell'uomo – che, se vogliamo, è l'emblema dell'opposizione tra avicenniani e averroisti sul tema in quanto caso più impattante su di un piano non solo filosofico, ma anche meramente culturale – quanto sul principio secondo il quale a ciascuna forma debba necessariamente corrispondere un determinato tipo di materia, che è di fatto uno dei punti più incisivi della critica averroista³⁷. Il titolo della questione fa infatti riferimento alla possibilità che un animale perfetto – ossia la cui riproduzione avviene attraverso il coito e l'incontro del seme maschile e femminile³⁸ – possa essere generato

36 Cf. ALONSO 1949.

37 Su questo punto, cf. VAN DER LUGT 2004, 172-173.

38 Tuttavia, la questione non entra nell'annosa disputa sulla funzione del seme femminile, limitandosi a sottolineare aristotelicamente il ruolo passivo del mestruo femminile inteso come materia atta a recepire la virtù generativa del seme maschile. Per una visione

dal grembo femminile di una specie diversa da quello (*Utrum animal perfectum sicut animal generatum per coytum ex coniunctione duorum seminum possit generari in matrice alicuius femelle diverse secundum speciem ab illo animali*); in sostanza ci si chiede se ci possa essere in natura il caso in cui la generazione di una sostanza possa avvenire tramite principi – formali o materiali come nel caso qui considerato – diversi da quelli secondo i quali tale processo avviene regolarmente in natura. Banalmente, come recita un esempio riportato da Urbano, può un uomo generarsi nel grembo di una capra o di una cagna, e viceversa? Non sarà una sorpresa verificare la risposta assolutamente negativa a questo assunto nella prospettiva averroista, che tenderà a ribadire – e Urbano non lesina a soffermarsi su questo punto – non solo la dipendenza nella trasmissione dei principi formali tra generante e generato (secondo quella che abbiamo definito essere un tipo di “sinonimia orizzontale” tra gli enti), ma anche l’indissolubile legame che unisce ciascuna forma specifica alla sua materia appropriata.

A questo proposito è stato fatto notare come la critica di Averroè ad Avicenna si basi talvolta su una riformulazione non sempre fedele al testo del filosofo persiano, come ad esempio nel caso dell’affermazione secondo la quale un uomo può generarsi direttamente dalla terra³⁹: è questo, infatti, ciò che il cordovano – probabilmente senza una attestata corrispondenza testuale – mette in bocca ad Avicenna⁴⁰ e che Urbano riporta fedelmente nella questione. Guardando più in generale – attraverso la considerazione delle dinamiche dei processi di generazione discussi poco prima – affermare persistendo in questo esempio che un uomo possa generarsi direttamente dalla terra o da

generale sulla questione della funzione del seme maschile e femminile nei processi di generazione animale, cf. ZUCCOLIN 2023.

39 Cf. BERTOLACCI 2013.

40 AVERROES 1472-1475 [*In Physicam* VIII 46], f. 212rb, ll. 53-56.

qualsiasi altra materia è pertanto poco rilevante agli occhi di un averroista⁴¹. In sostanza la posta in gioco è se si possa dare un essere umano – o più in generale un animale perfetto – che non sia il risultato del seme maschile in quanto agente particolare e del mestruo femminile come materia propria; e questo indipendentemente se la materia sia la terra o un altro tipo di sostrato. Tuttavia, è proprio questo che Avicenna sembra concedere quando presenta la possibilità di una generazione spontanea dell'uomo; considerandola comunque un tipo generazione occasionale e straordinaria il filosofo persiano ne ammetteva comunque la possibilità e la inseriva nella prospettiva dei ricorrenti diluvi che avevano colpito la storia del mondo, dopo i quali la ripopolazione delle specie sulla terra doveva necessariamente essere ripartita attraverso un tipo di generazione non convenzionale⁴². La generazione spontanea dell'uomo è quindi nella questione di Urbano inserita nel contesto più ampio della validità di un principio fondamentale – lo si è visto e lo si esplicherà nel dettaglio più avanti – della filosofia averroista, ossia quello della corrispondenza diretta tra una qualsiasi forma e il suo sostrato materiale appropriato. Pertanto, questo è il nodo centrale di tale ricostruzione, che negando assolutamente la possibilità di una generazione spontanea della specie umana – ma ciò vale per qualsiasi animale perfetto – vuole scongiurare quel sovvertimento dell'ordine determinato (*ordo determinatus*) e del nesso necessario delle cause subodorato da Averroè nella visione avicenniana. Ammettere infatti che una medesima specie si possa generare sia secondo una generazione naturale sia attraverso la materia putrefatta vorrebbe dire che la medesima specie si propagherebbe a caso e secondo i capricci della fortuna, e allo stesso tempo che la stessa distinzione tra maschio e femmina – e la loro funzione ri-

41 Cf. CERAMI 2015, 530.

42 Su questo punto, cf. KRUK 1990; BERTOLACCI 2013, 42. Cf. AVICENNA 1965 [*Al-Shifā'*, *al-Ṭabī'iyāt*, *al-Ma'ādin wa'l-Āthār al-'ulwiyya* II 6] 76-77, ll. 18-12; AVICENNA 1949 [*De diluviis*], 307-308.

produttiva – sarebbe del tutto superflua e innecessaria⁴³.

L'unica deroga a questo principio di corrispondenza tra materia e forma si verifica – così come è ripreso a partire dal libro VIII della *Metaphysica* di Aristotele – per manufatti prodotti all'arte umana o in casi confinati a livello dei processi naturali e fisiologici più semplici. Per quanto concerne questi ultimi ci si riferisce ad esempio alla produzione degli umori da parte del fegato o dello stomaco che sono in grado di produrre bile gialla o il flegma a partire da materie diverse⁴⁴. Riguardo ai primi, invece, è possibile che – a differenza di quanto accade in natura (*in naturalibus autem hoc contingere non potest*) – da una medesima materia possano fabbricarsi manufatti diversi, qualora le cause agenti su di essa siano diverse: è possibile, infatti, che da un medesimo pezzo di legno possano essere costruiti una molteplicità di oggetti come ad esempio un letto o una sedia⁴⁵. Curiosamente – ma la *ratio* qui è perfettamente evidente – non può avvenire il contrario, e cioè che una medesima forma possa essere fabbricata da tipi di materia differenti. Anche a livello dei manufatti, dunque, in questa direzione vi è una limitazione proprio per il fatto che sarebbe impossibile pensare di fabbricare una sega che non sia fatta di ferro (ma di legno o di lana) o un indumento che sia fatto (anziché di lana) di legno o di ferro⁴⁶; questo vorrebbe dire infatti produrre un manufatto da una materia che non gli conviene, rendendo di fatto quest'ultimo privo di ogni funzione. Dunque, a livello dei principi materiali più semplici come nella fisiologia degli umori è possibile che da una medesima materia possano generarsi due tipi di umori diversi, e così nel campo dell'arte si può dare l'occorrenza in cui da una medesima materia possono essere prodotti oggetti dotati di forma diversa.

43 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal.* I 1], f. 44vbM.

44 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a19-1044a25], 174, ll. 169-175.

45 Cf. AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VIII 11], f. 219rbF-vaH.

46 Cf. ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a25-1044a32], 174-175, ll. 175-182.

Tuttavia, è diversissimo appunto il caso degli enti naturali, i quali si generano sempre e solo da una materia appropriata; e questo lo sarà a maggior ragione per gli animali perfetti⁴⁷, e cioè quegli animali che si generano attraverso la funzione del seme e non dalla materia putrefatta. La linea averroista ripresa da Urbano afferma categoricamente come per quanto concerne questo tipo di enti naturali ciascuna forma specifica abbia una sola materia costitutiva e appropriata (*quelibet forma una habet unam materiam aliquomodo appropriatam*): è infatti impossibile che un medesimo animale possa generarsi talvolta attraverso il coito e talvolta – secondo le dinamiche della generazione spontanea proprie dell’interpretazione averroista – dal calore del sole e delle stelle che viene recepito dagli elementi e dalla materia putrida⁴⁸: tali agenti sono diversi secondo la specie e inoltre i tipi di materia sui quali agiscono sono anch’esse ben differenti tra loro. Ripercorrendo l’adagio aristotelico secondo il quale un uomo genera sempre un uomo⁴⁹ (*homo hominem generat*), si potrebbe dunque rendere ben più radicale l’assunto nell’ottica della critica averroista – che Urbano qui sposa e coglie a pieno – affermando che un uomo può essere generato solo da un altro uomo e qualsiasi altra via è impossibile in natura.

Questo principio si applica non solo agli animali perfetti, ma in qualche modo anche agli animali imperfetti: se è infatti vero che questi ultimi prendono vita dalla materia putrefatta, è anche vero che la forma di ciascuno di essi sarà non solo il risultato dell’azione di una determinata virtù celeste (*habeat aliquam determinatam virtutem celestem ex qua maxime generatur*), ma allo stesso tempo dipenderà da un sostrato materiale appropriato (*habet aliquam materiam aliquo modo appropriatam*). In altre parole, non tutte le materie putrefatte

47 Cf. ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a35-1044b3], 175, ll. 185-189.

48 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 18], f. 305raC. Cf. VAN DER LUGT 2004, 172-173. Sulla considerazione delle varie tipologie di generazione (naturale, spontanea [e artificiale]) in Averroè, cf. CERAMI 2009-2010.

49 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1033b29-1034a9], 147, ll. 406-413.

sono uguali, sebbene in maniera meno rigorosa rispetto agli animali perfetti in quanto è possibile che un medesimo animale imperfetto – come ad esempio una mosca – possa generarsi da molteplici principi materiali (*sicut patet de muscis que in estate generantur ex diversis materiis putrefactis*). Tuttavia, la materia dalla quale si generano le mosche non è esattamente uguale e allo stesso modo disposta (*non est omnino punctualiter eodem modo disposita*) come quella in cui possono generarsi dei vermi; specularmente anche l'agente celeste non potrà essere esattamente il medesimo.

Anche il caso della somiglianza tra specie generate attraverso un rapporto sessuato tra maschio e femmina e specie generate dalla materia putrefatta si rivela nella prospettiva averroista nient'altro che una illusione dei sensi: è questo ad esempio il caso che Averroè pone – e che Urbano riprende più volte – del topo. Secondo quanto trasmettono i testi anche il topo era considerato un animale capace di generarsi dalla materia putrefatta, prova ne era il fatto – come riporta Urbano – che anche in navi di nuova fattura e costruite in mare, dove era evidente che non potessero esserci animali, dopo un certo periodo si generassero molti topi (*in navi de novo edificata in mari, ubi constat non esse mures, stando per tempus in ea inveniuntur multi mures*). Tuttavia, inferire che i topi che si generano naturalmente e quelli che nascono spontaneamente dagli escrementi (*in stercore*) facciano parte della medesima specie è certamente un errore, così come lo sarà giudicare come facenti parte della medesima specie tutti quegli enti – alcuni nati attraverso il coito, altri dalla materia putrefatta – che sembrano identici solo per una similitudine apparente suggeritaci dai sensi⁵⁰. Anche in questo caso la visione averroista, ripresa da Urbano, è inderogabile: non è possibile che i topi generati nelle navi dalla putrefazione siano della stessa specie dei topi generati naturalmente (*mures*

50 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal. I 1*], f. 44vbK-L.

generati in navibus per putrefactionem non sunt eiusdem speciei cum muribus generatis per coytum) proprio perché non è possibile che una medesima specie possa nascere da due tipi di materia diversa (il sangue della femmina o la materia putrefatta). Allo stesso modo – dirimendo a questo punto il dilemma che dà il titolo alla questione – non è d'altronde possibile che il seme di un animale possa generare un individuo in una madre di diversa specie, cosicché un uomo possa essere generato nel ventre di una capra o di un cane e viceversa (*homo non potest generari in matrice capre vel canis nec econverso*).

Il principio invalicabile è dunque ancora una volta quello della corrispondenza strettissima tra forma specifica e materia che le è propria, il quale non può essere contraddetto specialmente nel caso di animali più perfetti come quelli generati attraverso il coito, ma anche nel caso di animali imperfetti. Il caso della somiglianza – ad occhio indistinguibile – tra i topi generati tramite il coito e quelli nati dalla materia putrefatta ne è un esempio paradigmatico: principi formali diversi agenti su tipi di materia diversa daranno origine in natura sempre ad enti di due specie distinte tra loro.

Da qui, dunque, si denota come il caso del mulo possa rivelarsi un caso problematico proprio perché frutto di una generazione *extra naturam*, ossia derivato dalla congiunzione di due specie differenti che danno vita ad una terza. L'impasse è qui risolta ricorrendo al principio della somiglianza (*similitudo*) della specie dell'asino e della cavalla data dunque da una corrispondenza fisiologica tra le due specie. La straordinarietà di questa generazione *innaturalissima* è confermata dalla sterilità del mulo che non è in grado a sua volta di procreare proprio per l'impossibilità della femmina di avviare la gestazione⁵¹, quasi come se – commenta sottilmente Urbano – la natura non avesse previsto questa specie e non le avesse conferito pertanto la capacità generati-

51 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal. II 6*], ff. 90ra-91vb.

va (*natura non previdit eis, ut daret eis potentiam generandi*).

La stessa critica averroista all'alchimia⁵², e che Urbano riprende significativamente nella questione, si gioca proprio sulle medesime argomentazioni. Non è possibile, infatti che l'oro alchemico e l'oro naturale siano della medesima specie essendo costituiti da due tipi di materia diversa. Se ciò fosse possibile, infatti, alla stregua del caso del topo, avverrebbe che la medesima specie deriverebbe da due tipi di materia diverse, rompendo quel legame indissolubile tra forma specifica e materia propria. È infatti impossibile che l'oro alchemico sia della medesima specie di quello naturale: le due specie derivano da diversi principi in quanto l'arte e la natura sono due agenti diversi tra loro e inoltre anche la materia del vero oro è diversa da quella da cui si ottiene l'oro alchemico tramite l'arte⁵³.

4. Conclusioni

La questione proposta da Urbano pur prendendo in considerazione i luoghi principali della critica averroista alla teoria della generazione spontanea e ancorando la questione alla tradizione di commento dei passi aristotelici che ne avevano alimentato la discussione, si focalizza su un aspetto preciso del dibattito. Tale aspetto si è detto essere uno dei fondamenti della prospettiva

52 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal.* I 1], f. 44vbK-L.

53 È interessante notare come in Alberto Magno – che eredita su questo tema una impostazione e un lessico prettamente avicenniano – la giustificazione della trasmutazione alchemica e delle specie passerà proprio dalla naturalizzazione delle operazioni dell'alchimista. La coincidenza della forma dell'oro alchemico rispetto a quello naturale viene salvaguardata proprio perché nella prospettiva del domenicano il prodotto dell'alchimista viene fatto coincidere con quello naturale e le operazioni artificiali combaciare con quelle della natura: non si tratta di due processi derivanti da principi distinti, ma un medesimo processo che accade attraverso dinamiche equivalenti. In questo caso Alberto riconduce il lessico e le intuizioni Avicenniane sulla trasmutazione delle sostanze minerali nella prospettiva aristotelica dell'univocità della generazione delle specie, così come trapelava dalla rigorosa lettura averroista del problema. Su questo tema, cf. LOCONSOLE 2020(2).

averroista, che elegge a principio cardine l'idea secondo la quale una forma particolare avrà sempre bisogno di una materia particolare e – di conseguenza – afferma che una stessa forma non potrà mai darsi in due materie differenti.

Se infatti il punto d'ingresso della questione è la volontà di dimostrare l'impossibilità che un animale perfetto – il cui principio di vita parte del seme maschile – possa generarsi nel grembo di un animale di specie diversa, l'architettura delle argomentazioni è costruita proprio per dimostrare i fondamenti di tale incompatibilità. Ed è infatti attorno a questo principio che graveranno alcuni temi importanti della disputa tra Averroè e Avicenna, come il caso della generazione spontanea dell'uomo: un uomo può dunque generarsi solo da un altro uomo e cioè solo nel caso in cui il seme maschile, come causa agente, e il mestruo femminile, come causa materiale, diano avvio alla generazione del feto a seguito di un rapporto sessuato. Si è detto poi come la generazione del mulo in questa prospettiva sia in un certo senso problematica e per questo riceverà dovute attenzioni: si tratta infatti di un animale nato da genitori di specie diverse – un asino e una giumenta – la cui produzione, se non debitamente contestualizzata, sovvertirebbe tutto l'impianto della questione. Anche la discussione sulla differenza tra i prodotti della natura e quelli dell'arte è portata avanti seguendo lo stesso taglio: Urbano mostra infatti particolare cura nel distinguere – sulla scorta di Averroè lo si è detto – tra la specie dell'oro naturale e quella dell'oro alchemico, proprio basandosi sul fatto che i principi della natura (formali e materiali) sono diversi da quelli dell'alchimia, la quale opera artificialmente nella produzione dei metalli. La somiglianza delle due sostanze auree non deve ingannare, e così non si deve credere ai sensi nel sussumere sotto una medesima forma specifica i topi generati attraverso il coito – e quindi in quanto animali perfetti tramite ripro-

duzione sessuata – e quelli prodotti dalla materia putrefatta. Due sostanze prodotte sotto principi diversi non potranno mai appartenere alla medesima specie: se la riproduzione sessuata prevede il coinvolgimento del seme maschile come veicolo della forma e il mestruo materno come parte materiale che ricevendo il seme informerà la prole, la generazione spontanea procederà attraverso la recettività stessa della materia putrefatta, la quale subirà un principio di informazione a partire delle forze celesti che agiscono sul mondo sublunare tramite il calore.

Sotto tutte le complessità e le sfaccettature attraverso cui la disputa è affrontata, il filo rosso resta sempre il rapporto tra la disposizione della materia (*dispositio materie*) e la corrispondenza indissolubile di questa con l'agente proprio che è in grado di conferirle l'impulso formativo permettendole di costituirsi come sostanza. Si ripropone così la netta divisione averroista tra sostanze generate attraverso il coito e quelle generate dalla materia putrefatta (e quindi tra animali perfetti e animali imperfetti), secondo una visione in cui i due modelli di generazione non sono mai concepiti come alternativi, bensì come specifici per ogni ente. Accadeva in Avicenna che la specie umana – che si genera propriamente tramite il coito – potesse prender vita dalla materia putrefatta in occasioni del tutto eccezionali come la scomparsa della specie successiva ad una catastrofe universale; sono stati pertanto indagati i principi filosofici secondo i quali tale assunto è radicalmente impossibile agli occhi di un averroista.

MARIO LOCONSOLE

UNIVERSITÄT ZU KÖLN – UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI UDINE*

* marioloconsole@hotmail.it; Thomas Institut, Universitätsstraße 22, 50937 Köln, Germania; Università degli Studi di Udine, Via delle Scienze 206, 33100 Udine UD, Italia

<Utrum animal perfectum, sicut animal generatum per coytum
ex coniunctione duorum seminum, possit generari in matrice alicuius
femelle diverse secundum speciem ab illo animali>⁵⁴

Quia Commentator⁵⁵ dixit quod Avicenna⁵⁶ posuit quod homo poterat per viam putrefactionis generari ex terra a virtute celesti, ideo gratia huius queratur utrum animal perfectum, sicut animal generatum per coytum ex coniunctione duorum seminum, possit generari in matrice alicuius femelle diverse secundum speciem ab illo animali. Et videtur quod sic, quia animal perfectum per viam putrefactionis potest generari extra loca propria generationis animalium perfectorum; ergo multo magis in loco proprio generationis animalium perfectorum. Antecedens probatur, quia mures generantur per coytum, ut ad sensum patet. Item generantur per putrefactionem extra locum proprium sue generationis, quia in navi de novo edificata in mari, ubi constat non esse //244va// mures, stando per tempus in ea inveniuntur multi mures. Consequentia probatur, quia in habentibus simbolium facilius est transitus, ut Philosophus dicit primo *De generatione*⁵⁷ et Avicenna primo *Canonis*, fen secunda,

54 Il titolo della questione è così indicizzato nella *Tabula* che chiude l'edizione veneziana. Quest'ultima - nella porzione di testo qui trascritta - soffre di una imprecisione nella numerazione dei fogli in quanto i ff. 252 e 253 sono erroneamente indicati con i numeri 244 e 245; nella trascrizione che segue saranno pertanto indicati i numeri dei fogli come effettivamente riportati nell'edizione a stampa. Nessuna modifica è stata apportata al testo salvo in casi - opportunamente segnalati - di omissioni o errori che avrebbero potuto pregiudicarne la comprensione. Un'ultima nota riguarda la numerazione dei libri delle opere citate esplicitamente nel testo: alla alternanza della grafia tra numero arabo o in lettere per esteso, si è preferita la seconda nella totalità dei casi.

55 AVERROES 1472-1475 [*In Physicam* VIII 46], f. 212rb, ll. 53-56.

56 Cf. AVICENNA 1965 [*Al-Shifā', al-Ṭabī'iyāt, al-Ma'ādin wa'l-Āthār al-'ulwiyya* II 6] 76-77, ll. 18-12; AVICENNA 1949 [*De diluviis*], 307-308. Cf. anche AVICENNA 1970 [*Al-Shifā', al-Ṭabī'iyāt, al-Hayawān* XV 1] 385-386, ll. 17-5; AVICENNA 1970 [*Al-Shifā', al-Ṭabī'iyāt, al-Hayawān* XVII], 419, ll. 9-10.

57 ARISTOTELES LATINUS 1986 [*De generatione et corruptione* II 4, 331a24-331a26], 59, ll. 14-16.

capitulo de signis complexionis⁵⁸; sed magis s<u>nt [*ed.*: sint] simbola loca propria et materie appropriate cuiuscumque animalis perfecti cuilibet animali perfecto quam loca diversa et materia putrida; ergo etc.

Preterea quodlibet animal perfectum potest generari per viam putrefactionis; ergo quodlibet animal perfectum potest generari in matrice femelle diverse ab eo secundum speciem. Antecedens probatur, quia illud quod generatur a virtute solis et stellarum sine agente univoco generatur per putrefactionem, ut Commentator dicit duodecimo *Metaphysice*⁵⁹, ubi dicit quod “calor solis et stellarum divisus in terra et aqua generat animalia nata ex putrefactione et universaliter omnia que fiunt ex non semine”. Sed hoc modo potest generari quodlibet animal perfectum, quia causa per se potest producere effectum sine causa per accidens et contingente; sed celum cum suo motore est causa per se et necessaria, agens autem particulare est causa per accidens et contingens, ut Commentator dixit in isto commento⁶⁰. Et causa huius est, quia inter individua unius speciei non est ordo essentialis sed solum accidentalis. Quod enim Socrates generaverit Platonem est per accidens, quia precessit eum in tempore. Consequentia probata est statim supra.

Preterea mulus et mula generantur in matrice eque ab asino, et tamen mulus et mula differunt specie ab asino et equa, quia cum asinus et equa differant specie, oportet quod mulus et mula differant specie ab equa, quia si convenirent in specie eadem ratione convenirent cum asino, et tunc equa et asinus essent eiusdem speciei, quod est contra Commentatorem.

Preterea si celum non posset producere hominem vel capram sine agente particulari, sequeretur hoc impossibile, quod celum fuerit privatum semper propria virtute. Consequentia probatur, quia primus homo, qui fuit pri-

58 AVICENNA 1522 [*Liber canonis* I fen 2 doct. 3 cap. 3], ff. 35va-36va.

59 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 18], f. 305raC.

60 AVERROES 1472-1475 [*In Physicam* VIII 46], f. 212rb, ll. 13-52.

mum generans alium hominem, non fuit aliquo modo causatum a celo, sed a Deo per creationem; ergo quando primo incepit generare, non generavit, nec fuit necessarium generare alium hominem in virtute celi, quia non habuit dependentiam a celo et sic de aliis consequenter; ergo tunc celum nihil facit ad generationem hominis et aliorum animalium perfectorum.

Preterea si idem animal perfectum secundum speciem non posset generari per coytum et per putrefactionem, ergo nec per creationem et generationem; sed constat quod idem homo specie fuit productus per creationem et generationem; ergo etc. Maior probatur, quia generatio per coytum et per putrefactionem magis conveniunt quam generatio et creatio.

Preterea agentia per artem et per naturam magis differunt quam duo agentia per naturam. Sed manifestum est quod eadem forma substantialis secundum speciem ex diversis materiis, ut puta aurum, fit per naturam et per artem alchimicam; ergo eadem forma naturalis secundum speciem poterit a duobus agentibus naturalibus per coytum et putrefactionem ex diversis materiis et multo magis ex eadem materia.

Preterea si mus generatus per coytum conveniat cum mure femella generata per putrefactionem generabunt murem, et tunc quero de isto, utrum sit idem specie cum istis a quibus est generatus aut diversus. Si idem habeo propositum, quia idem animal perfectum secundum speciem est generatus per coytum et per putrefactionem, quia mus femella fuit generata per putrefactionem et iste per coytum, si autem differant specie, ergo in matrice aliquius femelle per coytum est generatum animal diversum specie ab ea. Item si differrent specie, coniungatur iste mus cum mure etiam generato per coytum, et tunc etiam generabunt alium murem diversum specie, et sic consequenter erit processus in infinitum in generatione unius speciei post aliam, quod est inconveniens. Hec valet, si dicatur quod mures generati per coytum

a mure generato per coytum et a mure femella generata per putrefactionem non ulterius generabunt. Quia probo quod de necessitate generabunt, quia sunt animalia magis perfecta quam sint mures generati ex putredine, quia ad generationem concurrat mus generatus ex coytum, qui est animal perfectius quam generatus ex putredinem. Cum ergo mures generati ex putredine generent alios mures, multo magis generabunt illi qui sunt generati ex coniunctione duorum, quorum unus est ex semine et alius ex putredine.

Preterea Phylosophus in *De generatione animalium*⁶¹ dicit quod totum quod est actu in animali est in potentia in semine, quia in semine femelle est in potentia passiva et in semine masculi est in potentia activa. Cum ergo mures generati ex putredine generant per coytum alios mures, tunc in materia preparata a femella est in potentia passiva forma muris generati; sed dispositiones que sunt in illa materia fuerunt a femella; ergo oportet quod inducatur forma similis in specie cum femella et per eandem ratione oportet dicere quod sit similis in specie cum masculo; ergo etc.

Preterea arguebatur quod nec generatione naturali nec non naturali possit generari animal perfectum in matrice femelle diverse secundum speciem ab eo, quia illud quod agit virtute alicuius oportet quod agat simile illi in cuius virtute agit; sed matrix eque facit ad generationem muli et etiam semen asini; ergo oportet quod generetur vel equa vel asinus et si generatur aliquid diversum specie ab eis, ergo nihil cooperantur ad generationem illam; ergo mulus non potuit generari ab illis.

In oppositum omnium istorum est sententia Commentatoris in isto commento⁶² et septimo⁶³ et duodecimo⁶⁴ *Metaphysice*. Dico quod opinio fuit

61 ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* II 3, 737a18-737a28] 55, ll. 1-10.

62 AVERROES 1472-1475 [*In Physicam* VIII 46], ff. 211rb-212va.

63 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 28], ff. 177vb-179ra.

64 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 18], ff. 303rb-305vb.

Avicenne⁶⁵, ut Commentator hic recitat, quod homo et universaliter omnia animalia generata per coytum possunt generari per putrefactionem. Et hoc forte Avicenna <posuit> [*ed.*: posuit] sequendo verba sue legis, que posuit diluvium universale, in quo omnia animalia perierunt, et ideo, ut salvaret continuitatem generationis, posuit hominem generatum ex terra per viam putrefactionis. Item forte motus est Avicenna ad hoc ponendum, quia ipse posuit quod ista agentia secunda, sicut celum, et ista agentia particularia solum disponunt materiam ad susceptionem forme et forma postea inducitur a decima intelligentia, quam Avicenna appellat datorem formarum, et quia materia disponitur ad receptionem forme per qualitates activas et passivas et hoc possit fieri a virtute celesti et ab elementis, cum sint causativa talium qualitatum sine particulari agente. Et ideo homo, qui generatur ex semine, poterit secundum Avicennam generari sine semine a celo et ab elementis tamquam a disponentibus materiam et a datore formarum tamquam a dante formam.

Sed opinio Avicenne, ut Commentator dixit, stare non potest. Et ratio Commentatoris est illa quam posuit in isto commento, quam propter brevitatem nolo hic eam iterare. Et primum motivum est falsum, quia secundum sententiam Commentatoris et Phylosophi impossibile est, esse diluvium universale. Item secundum motivum est falsum, quia celum et ista agentia particularia non solum disponunt materiam, sed etiam inducunt formas que educuntur de potentia materie. Et ideo secundum sententiam Commentatoris⁶⁶ oportet aliter dicere et premi<t>to primo unam distinctionem, scilicet quod animalia sunt duplicia, scilicet perfecta et imperfecta: perfecta dicuntur illa que habent operationem perfectam in natura; imperfecta autem voco illa que habent operationem imperfectam. Et quia operatio arguit formam, ideo ani-

65 AVICENNA 1965 [*Al-Shifā'*, *al-Tabi'īyyāt, al-Ma'ādin wa'l-Āthār al-'ulwiyya* II 6] 76-77, ll. 18-12; AVICENNA 1949 [*De diluviis*], 307-308.

66 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 40], f. 323vaGH.

malia habentia operationem perfe//244vb//ctam habent formam perfectam, et per oppositum animalia habentia operationem imperfectam habent formam imperfectam, et ulterius quia animalia generata ex semine a masculo et femella habent operationes perfectas respectu animalium generatorum ex putredine, sicut sunt musce, musciones, lumbrici et similia. Et ideo animalia perfecta sunt animalia generata ex semine et imperfecta sunt illa que sunt generata per putrefactionem.

Sed tu dices: ista distinctio nihil valet, quia alterum membrum non potest inveniri in natura, cum quodlibet animal sit perfectum, quia quodlibet animal habet perfectionem per quam est animal et quam est hoc animal; tunc enim animal dicit esse perfectum, quando habet perfectionem quam debet habere secundum naturam sue speciei.

Dico quod distinctio ista est vera et hac distinctione utitur Commentator duodecimo *Metaphysice* commento 19⁶⁷, qui dicit “et non decipiat te vilitas talium animalium” generatorum ex putredine etc., ita quod appellat ista animalia vilia: esse autem vile est esse imperfectum. Istam etiam distinctionem ponit Phylosophus secundo *De anima*⁶⁸ in illo capitulo “quod autem non sit sensus preter quinque”, ubi dicit sic “omnes igitur sensus habentur ab animalibus non imperfectis neque orbatis”, ita quod omnia animalia habentia omnes sensus dicit esse perfecta, animalia habentia solum tactum vocat imperfecta, non obstante quod habeant perfectionem, qua sunt animalia et determinata species animalium. Item animalia orbata carent quandoque aliquo sensu, ut visu, sicut quando nascitur homo cecus, unde vocat hic animalia orbata, que sunt monstra in natura.

Et cum arguebatur contra distinctionem, quia omne animal etc., dico

67 recte AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 18], f. 303vaH.

68 ARISTOTELES 1968 [*De anima* III 1, 424b], 151-152, ll. 78-85 e 82-89.

quod omne animal habet perfectionem, qua est animal et qua est determinata species in natura. Tamen iste perfectiones, quibus quodlibet animal constituitur in determinata specie animalis, sunt valde diverse quantum ad hoc quod est esse perfectum et imperfectum. Quia dato quod lumbricus habeat perfectionem per quam est animal, quia habet tactum et habet perfectionem per quam specie differt a capra, nihilominus forma lumbrici comparata ad formam capre est valde imperfecta, et similiter animal monstruosum vel orbatum est imperfectum respectu non monstruosi. Recte ergo est data illa distinctio.

Habita dicta distinctione si loquamur de animalibus perfectis, cuiusmodi sunt generata per coytum, dico quod generatio talium est duplex, scilicet naturalis et non naturalis vel extra naturam. Generatio naturalis est illa ad quam concurrunt masculus et femella eiusdem specie, ut quando ad generationem equi concurrunt equus et equa. Et hec generatio dicitur naturalis, quia generatum in tali generatione intendebatur ab agente universali et ab agentibus particularibus, scilicet masculo et femella. Generatio non naturalis vel extra naturam est illa in qua ad generationem concurrunt masculus et femella differentes ad se invicem specie, sicut ad generationem muli concurrunt asinus et equa. Et dicitur non naturalis, quia dato quod generatum intendatur a natura universali non tamen intenditur a natura particulari, quia asinus intendebat asinum et equus equum et non mulum. Hanc autem distinctionem generationis habemus expresse a Phylosopho septimo *Metaphysice*⁶⁹.

Habitis istis duabus distinctionibus dico primo quod, si loquamur de animalibus perfectis, cuiusmodi sunt illa que generantur ex coniunctione duorum seminum, talia non possunt generari per putrefactionem extra locum proprium sue generationis. Secundo dico quod loquendo de generatione na-

⁶⁹ ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1032a12-1032a26], 142-143, ll. 292-308; ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1033b29-1034a9], 147, ll. 406-413.

turali quod animal perfectum generatum tali generatione non possit generari in matrice femelle diverse ab illo animali secundum speciem. Tertio dico quod loquendo de generatione non naturali quod animal generatum tali generatione necessario generatur in matrice femelle diverse ab eo secundum speciem.

Primo declaratur primum quodlibet animal generatum a masculo et femella ex coniunctione duorum seminum habet materiam appropriatam ex qua generatur, ita quod non ex alia; ergo quodlibet animal sic generatum generabitur ex illa, ita quod non ex alia, et per consequens non possunt generari per putrefactionem extra loca propria sue generationis. Antecedens probatur, quia in animalibus sanguineis talis materia est sanguis menstruus vel sperma, quia non refert hoc ad propositum in animalibus autem exanguis que generantur ex semine, sicut sunt aliqui pisces. In talibus materia ex qua generantur est sicut sanguis menstruus in generatione animalis sanguinei. Et statim probo quod materia generationis talium animalium sit sanguis menstruus, quia ex eisdem generamur et nutrimur, ut dicit Phylosophus primo *De generatione*⁷⁰, ita quod eadem forma substantialis et in eadem materia appropriata acquiritur in generatione et nutritione animalium perfectorum. Et non est differentia nisi in hoc, quod in generatione acquiritur per se, in nutritione autem alteri coniuncta, ut etiam Phylosophus insinuat primo *De generatione*⁷¹ et Averroys hoc ad litteram dicit secundo *Colliget*⁷² et Galienus primo *De virtutibus naturalibus*⁷³. Cum animalia perfecta, sicut sunt illa que generantur ex semine, nutriantur ex sanguine et non ex alio, ergo generantur ex sanguine et non per putrefactionem extra proprium locum sue generationis. Quod autem animalia sanguinea nutriantur ex solo sanguine non curando modo utrum per san-

70 Cf. ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* I 19, 726a29-727b33] 29-32.

71 Cf. ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* I 19, 726a29-727b33] 29-32.

72 AVERROES 1542 [*Colliget* II 10], f. 53vaL.

73 GALENUS 1490(3) [*De virtutibus naturalibus* I 11], f. 49rb.

guinem intelligatur sanguis solus vel maxa quattuor humorum, hoc probat Phylosophus in libello *De morte et vita* et in primo *De somno et vigilia*⁷⁴ et in *De generatione animalium*⁷⁵ et in *De partibus animalium*⁷⁶ et Averrois secundo *Colliget*⁷⁷ et Galienus in fine secundi *De elementis*⁷⁸ et tertio *De complexionibus*⁷⁹ et Avicenna primo *Canonis*, fen prima, capitulo de humoribus⁸⁰. Ergo tunc cum animalia sanguinea perfecta generentur necessario ex sanguine ut ex materia appropriata, non possunt generari ex materia putrida extra propria loca sue generationis.

Preterea secundo si animalia perfecta possent generari per putrefactionem extra propria loca sue generationis, sequeretur quod in generatione formarum naturalium nullus esset ordo determinatus. Consequens est falsum; ergo et antecedens. Falsitas consequentis patet per Phylosophum octavo *Metaphysice*⁸¹, ubi ipse vult expresse in aliquibus formis naturalibus et maxime in formis perfectis esse ordinem determinatum quantum ad generationem unius forme ex alia forma preexistente in materia, sicut ipse ibi pro exemplo adducit quod ex forma vivi, quando corrumpitur immediate, fit cadaver et similiter adducit exemplum de aceto, quod non fit nisi ex vino. Et si in istis est ordo quantum ad generationem, ergo multo magis est ordo in generatione formarum animalium perfectorum. Consequentia probatur, quia si animalia perfecta generarentur extra propria loca generationis eorum ex materia putrida a sola virtute celi, tunc forma animalis perfecti quandoque eliceretur ex materia putrida et quandoque ex menstruo, et ita non haberet ordinem ad unam ter-

74 ARISTOTELES LATINUS 1943 [*De somno et vigilia* 3, 456a30-456a35], 6, col. 1, ll. 32-35.

75 ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* II 7, 745b22-747a23], 75-78.

76 ARISTOTELES SEMITICO-LATINUS 1998 [*De partibus animalium* II 6, 651b16-651b20], 54, ll. 5-9.

77 AVERROES 1542 [*Colliget* II 10], f. 53vaM.

78 GALENUS 1490(2) [*De elementis* II], f. 22rb.

79 GALENUS 1490(1) [*De complexionibus* III], f. 35ra.

80 AVICENNA 1522 [*Liber canonis* I fen 1 doct. 4 cap. 1], ff. 6va-7vb.

81 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 5, 1044b21-1045a5], 175-176, ll. 208-229.

minatam materiam. Et ulterius cum in animalibus imperfectis, scilicet generatis ex putredine, talis ordo non reperiatur, quia videmus quandoque ea generari ex diversis materiis putridis a virtute celi et quandoque per emissionem alicuius materie, ex qua postea putrefacta generatur a virtute celi idem animal secundum speciem ei a quo primo fuit emissa illa materia, sicut patet in musca, //245ra// et quandoque ex illa eadem materia generatur aliquis vermis diversus specie a musca. Et sic in generatione talium animalium non est ordo aliquis et hoc totum est propter eorum imperfectionem, sicut etiam contingit in elementis ut in igne, qui quandoque generatur ex aere et quandoque ex aliis elementis. Si ergo ordo determinatus tollatur a generatione animalium perfectorum, tunc universaliter talis ordo maxime tolletur ab omnibus aliis formis rerum naturalium, quod est impossibile, ut patuit auctoritate Physosphi octavo *Metaphysice*⁸²; ergo etc.

Quod autem predicta sit opinio Physosphi, probatur, quia Philosophus septimo *Metaphysice*⁸³ in illo capitulo “eorum autem que fiunt alia quod etc.” dicit quod, in his que fiunt ab arte et a natura, quedam fiunt semper a natura, ut animal, quedam semper ab arte, ut domum, quedam ab utroque, ut sanitas. Similiter dicit ipse se habet animalibus que semper fiunt a natura, quia quedam sunt que semper fiunt ex semine, ut homo, quedam autem quandoque fiunt cum semine et quandoque sine semine. Et de istis non exemplificat, sed dicit quod de his est perscrutandum posterius tertium autem membrum, scilicet quod quedam fiunt sine semine non ponit, quia hoc habet per manifesto. Sed postea Phylosophus in eodem septimo⁸⁴ perscrutatur de predictis et dicit quod in quibusdam animalibus generans quidem est tale quale est generatum, ut homo hominem generat, in quibusdam autem generatis ex

82 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 5, 1044b21-1045a5], 175-176, ll. 208-229.

83 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1032a12-1033a24], 142-145, ll. 292-367.

84 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1033b29-1034a9], 147, ll. 406-413.

semine non sunt idem, nec etiam masculus et femella que conveniunt ad generationem sunt idem specie, immo omnia tria, scilicet generatum et masculus et femella que generant differunt specie, ut mulus, qui semper generatur ab equa et asino. Et hanc generationem appellat Phylosophus generationem extra naturam et hic est alius modus generationis a priori. Nec ponit Phylosophus alium modum generationis animalium perfectorum generatorum ex semine a predictis duobus. Si ergo Phylosophus vidisset talia animalia posse generari per putrefactionem, cum talis modus sit valde diversus a predictis, fecisset ibi mentionem de ipso.

Preterea Phylosophus octavo *Metaphysice*⁸⁵ in illo capitulo “de materiali autem substantia etc.”, ubi ipse loquitur de substantia materiali ponendo diversos modos materie tam in generabilibus quam in eternis, dicit quod non debet nos latere hoc de substantia materiali, quia et si ex eodem primo fiunt omnia, scilicet naturalia, et in hoc tangit materiam primam ex qua fiunt omnia naturalia aut ex eisdem primis fiunt omnia, scilicet mixta, et in hoc tangit elementa est tamen aliqua propria cuiuslibet, scilicet materia. Et addit aut forte ex eodem, scilicet principio materiali, fiunt diversa aut forte quandoque eiusdem erunt plures materie. Ita quod Phylosophus, non obstante quod omnia naturalia fiant ex materia prima et omnia mixta ex elementis tam quam ex primis principiis materialibus, dicit quod aliqua sunt que semper fiunt ex aliqua materia appropriata, ita quod non ex alia nec ex illa aliud; aliqua autem sunt que non de necessitate fiunt ex materia appropriata sed ex diversis; aliqua autem sunt que dato quod semper fiat ex una materia appropriata tamen ex illa potest fieri aliud. Et omnia ista Phylosophus declarat in exemplis et primo ponamus exemplum de tertio. Dicit enim Phylosophus quod ex eodem secundum speciem, scilicet ligno, fiunt aliquando diversa de necessitate

85 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a15-1044b20], 174-175, ll. 166-207.

propter diversitatem agentium, sicut ex eo fit archa et scamnum et ex ferro serra et gladius, ita quod non ex alia materia, ut ex lana, ut Phylosophus ibi dicit.

Et addit Commentator⁸⁶ quod istud non contingit nisi in artificialibus, scilicet quod ex eadem materia omnino et punctualiter eodem modo disposita possint fieri diversa, quantumcumque agentia sint diversa. Quia et si ex eadem materia putrefacta quandoque generetur musca et quandoque alius vermis, hoc non solum contingit ex diversitate agentis sed etiam materie, quia materia ex qua generatur musca non est omnino punctualiter eodem modo disposita sicut illa ex qua generatur vermis. Ita quod dato quod forma cuiuslibet animalis imperfecti habeat aliquam determinatam virtutem celestem ex qua maxime generatur, ultra hec habet aliquam materiam aliquo modo appropriatam, que punctualiter non est eiusdem dispositionis cum ea ex qua generatur aliud animal imperfectum. Et ista diversa dispositio potest esse aliquando ex ipsamet materia et aliquando ex diversitate agentium. Et hoc intendebat Commentator⁸⁷, quando dixit quod illud solum contingebat in artificialibus, scilicet quod ex eadem materia omnino et eodem modo disposita possint fieri diversa ex sola diversitate agentium. In naturalibus autem hoc contingere non potest.

Aliquando autem contingit quod idem secundum speciem fit ex diversis materiis loquendo de materiis aliquo modo appropriatis, ut excludantur elementa et materia prima, sicut Phylosophus⁸⁸ exemplificat de colera et flegmate, quia calor epatis vel etiam stomaci generat coleram non solum ex una materia appropriata sed ex diversis, et simile est de flegma et aliis humoribus. Aliqua sunt que fiunt ex una materia appropriata, ita quod non ex alia si-

86 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VIII 11], f. 219rbF-vaH.

87 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VIII 11], f. 219rbF.

88 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a19-1044a25], 174, ll. 169-175.

cut animalia perfecta, que fiunt ex menstruo femelle, sicut Phylosophus⁸⁹ ibi exemplificat de homine dicens quod causa ipsius ut materia est menstruum, causa autem ipsius ut movens est sperma; et statim subdit quod oportet proximas causas dicere ut materiam non ignem aut terram sed propriam. Hoc est ergo quod Phylosophus dicit de ista materia 7 et 8 *Metaphysice*. Sed hic oportet bene notare, quod Phylosophus⁹⁰ in loco preallegato ad litteram dicit quod sola diversitas ex parte agentis, non obstante quod materia sit omnino eodem modo disposita, est quandoque causa deversorum secundum speciem sicut in artificialibus, ut Phylosophus exemplificat, quod propter diversitatem duarum artium ex eadem materia fiunt quandoque diversa. Aliquando autem sola diversitas ex parte materie, ut dicit, est causa deversorum secundum speciem, sicut quod serra fiat ex ferro solo et non ex ligno nec ex lana, et quod scamnum fiat ex ligno solum et vestis ex lana ita quod non ex ferro. Hoc non est propter agens sed propter materiam, quia quod agens artificiale non possit inducere formam in lignum, hoc non est ex parte agentis sed materie, quia non est apta recipere formam serre. Addit autem ibi Commentator⁹¹, quod quedam est materia, que recipit formas diversas, sicut in artificialibus, sicut forma lecti et scamni fiunt ex ligno, sed in naturalibus hoc non contingit, immo quelibet forma una habet unam materiam aliquo modo appropriatam. Tunc ultra Phylosophus dixit⁹² quod aliquando sola diversitas agentium et aliquando sola diversitas materie est causa diversitatis in effectu. Si ergo sint aliqua duo agentia diversa secundum speciem, que agant in materias diversas secundum speciem, de necessitate causabunt diversa secundum speciem. Cum ergo forma cuiuslibet animalis generati ex semine generetur ab agente particulari tanquam ab agente proprio et ex menstruo femelle ut ex materia

89 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a35-1044b3], 175, ll. 185-189.

90 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a25-1044a32], 174-175, ll. 175-182.

91 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VIII 11], f. 219rbF-vaH.

92 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a25-1044b3], 174-175, ll. 175-189.

propria, impossibile videtur quod idem animal secundum speciem generetur ex materia putrida, que differt specie a menstruo femelle, et caliditate solis et stellarum recepta in elementis et in materia putrefacta, cum talia agentia sint diversa secundum speciem ab agentibus propriis.

Sed dicet aliquis quod illud quod dictum est statim non sit verum, scilicet diversitas secundum speciem ex parte agentis et materie causet necessario diversitatem secundum speciem in effectibus, quia si hoc esset, tunc homo nec aliud animal perfectum potuisset a Deo produci per creationem, vel si produxisset, non fuisset eiusdem speciei cum //245rb// homine producto per generationem, ut Commentator⁹³ dixit de homine generato ex terra. Sed hec sunt falsa, quia Deus creavit hominem eiusdem speiei cum hominibus qui modo generantur. Item quod dicebatur auctoritate Commentatoris non videtur, scilicet quod in naturalibus diverse forme non possint habere unam materiam, immo quelibet forma naturalis habet suam materiam propriam, hoc non videtur verum, quia si hoc esset verum, cum forma substantialis animalium imperfectorum, scilicet generatorum ex putredine, sit forma una secundum speciem, sicut forma musce vel lumbrici, et quelibet istarum est forma naturalis, ergo forme talium animalium habebunt materiam appropriatam, cuius oppositum dictum est supra et dicetur inferius.

Ad primum dico breviter, quod modus producendi rerum per creationem a Deo non fuit manifestus Phylosopho nec Comentatori, immo hanc veritatem ipsi negaverunt. Et ideo ipsi in ista materia solum fecerunt mentionem de duobus modis quibus animalia generantur, quorum unus est per coytum et alius per putrefactionem, ostendentes quod animalia perfecta, scilicet que generantur ex coniunctione duorum seminum, non possunt generari per putrefactionem.

⁹³ AVERROES 1472-1475 [*In Physicam* VIII 46], f. 212rb, ll. 53-56.

Ad secundum dico quod aliqua materia dicitur una et appropriata respectu alicuius forme dupliciter. Primo quia ipsa est ultime et summe disposita per aliquod agens ad suscipiendum formam agentis, sicut quando materia est summe disposita ad susceptionem forme ignis; tunc materia, ut sic est disposita, est appropriata forme ignis, ita quod aliam formam recipere non potest. Et sic loquendo de materia appropriata omnis forma substantialis generabilibus et corruptibilibus habet materiam appropriatam. Et isto modo Philosophus et Commentator non loquuntur de materia appropriata. Alio modo dicitur aliqua materia una et appropriata respectu alicuius forme, non quia illa materia sit adhuc summe et ultimate disposita ad receptionem illius forme, sed quia illa forma non potest fieri ex materia alia diversa specie ab ista. Et talem appropriationem materie non habent animalia generata ex putrefactione, sed solum eam habent animalia generata ex semine. Et de hac appropriatione materie loquitur Commentator⁹⁴ in isto commento contra Avicennam et de hac etiam loquitur Philosophus 8 *Metaphysice*⁹⁵, quando dicebat quod causa propria ut materia ipsius hominis est menstruum.

Preterea secundo quod predicta sit opinio Philosophi patet, quia Philosophus in libro *De generatione animalium*⁹⁶ et maxime in primo probat quod superfluum alimenti utilis, quod est vere sanguis, est materia in generatione animalium generatorum ex semine. Et probat etiam per plures rationes, quod sperma femelle non potest esse materia ex qua possit generari tale animal, sed talis materia solum est sanguis menstruus. Si ergo Philosophus⁹⁷ negat quod animalia generata ex semine non possunt generari ex spermate femelle, non obstante quod illud sperma sit in loco proprio generationis illius animalis et agens particulare, multo magis et sine comparatione ipse habet negare

94 AVERROES 1472-1475 [*In Physicam* VIII 46], f. 212rb.

95 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a35-1044a36] 175, ll. 185-186.

96 ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* I 19, 726a29-727b33], 29-32.

97 ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* I 20, 727b34-728a2], 32, ll. 24-28.

quod animal generatum ex semine possit generari ex materia putrida extra locum proprium sue generationis. Et sic patet conclusio prima.

Secundo declaratur secunda conclusio, scilicet quod animalia generata ex coniunctione duorum seminum generatione naturali non possint generari eadem specie in matrice femelle diverse ab eo secundum speciem, ita quod homo non potest generari in matrice capre vel canis nec econverso. Quia si hoc esset, non posset fieri nisi uno duorum modorum, scilicet vel per putrefactionem a virtute celesti vel per coytum ex coniunctione femelle cum masculo eiusdem speciei. Sed non potest fieri isto secundo modo, quia masculus ratione sui seminis per virtutem, quam semen recipit ab eo a quo deciditur, habet in potentia activa solum forma vel virtutem forme illius a quo deciditur, et ideo non generabitur aliud animal secundum speciem ab animali a quo semen deciditur.

Sed aliquis dicet quod ratio ista non valet, quia sicut contingit menstruum femelle mutari a sua naturali complexione et corrumpi, ita quod ex eo quandoque generatur animal diversum specie a femella, sicut videmus aliquando mulieres parere animalia similia canibus vel ovibus. Similiter hoc poterit contingere ex spermate viri, quod poterit adeo mutari et corrumpi, quod ex eo generabitur animal diversum specie ab eo a quo deciditur.

Dico quod obiectio dicta non valet aliquid, quia si menstruum femelle sit corruptum, si ex eo debeat generari animal imperfectum per putrefactionem, ita quod sit natum generari per putrefactionem, tunc ad generationem istius nihil facit sperma masculi, sed generantur ex tali materia putrefacta a virtu[i]te celesti. Sed loquendo de animalibus perfectis dico quod obiectio non valet, quia quantumcumque menstruum alicuius femelle et sperma masculi possint mutari a sua naturali complexione, non tamen possunt sic mutari, quod ex hoc possint habere virtute naturam alterius animalis perfecti gene-

rati ex semine, cum non sint decisa ab alio animali, ita quod sperma et menstruum non possunt habere virtute naturam canis, nisi decidatur a cane et catula; sed sperma hominis nec menstruum mulieris nunquam deciduntur a cane vel a catula; ergo in matrice mulieris ex spermate deciso ab homine et menstruo deciso a muliere non potest generari animal quod vere est canis.

Sed dicet aliquis quod immo videtur quod sperma viri aliquid faciat ad generationem animalium imperfectorum generatorum in matrice mulieris, cuius oppositum dicebatur statim supra, quia mulieres nunquam pariunt talia animalia, nisi quando concipiunt vel saltem quando coniunguntur viro et non aliter, ergo sperma viri aliquid facit ad hoc.

Dico quod sperma viri nihil facit ad eorum generationem et si ita sit, quod mulier non pariat talia animalia, nisi postquam coniungitur viro, hoc est forte, quia ex coniunctione illa in matrice causatur⁹⁸ aliqua habilitas per quam postea ex materia illa corrupta et putrefacta talia animalia facilius generantur a virtute celesti. Secundo probatur prima pars minoris, scilicet quod nullum animal generatum ex coniunctione duorum seminum generatione naturali possit per putrefactionem generari in matrice alicuius femelle diverse ab eo secundum speciem. Quia ubi deficit materia ex qua aliquid necessario generatur et deficit generans, non potest fieri effectus, hec est per se nota; sed materia et efficiens animalis generati ex semine generatione naturali deficit in matrice femelle diverse ab eo secundum speciem; ergo etc. Minor declaratur, quia deficit ibi materia, quia sicut sperma alicuius masculi habet virtutem generandi active, quia deciditur a corde vel a membris masculi, sic suo modo sanguis menstruus alicuius femelle habet virtutem generandi passive a corde vel a membris illius femelle a qua deciditur. Sed in matrice illius femelle non est aliquid a quo menstruum ibi existens possit habere //245va// princi-

98 Lezione incerta.

pium passivum generationis alicuius animalis diversi ab ea secundum speciem et loquimur de generatione naturali animalium perfectorum et per eandem rationem deficit ibi agens.

Preterea accipio aliquod animal generatum ex coniunctione duorum seminum a masculo et femella generatione naturali, ut verbi gratia mus. Tunc arguo: si aliquod tale animal, ut puta mus vel aliud tale animal, posset generari idem specie per putrefactionem in matrice alterius femelle diverse ab eo secundum speciem vel in navi vel in alio loco diverso a loco proprio sue generationis, tunc sequeretur quod multo magis posset generari in matrice sue femelle a sola virtute celesti sine agente particulari; sed consequens est falsum; ergo et antecedens. Falsitas consequentis patet, quia nunquam videmus animalia perfecta generari in matricibus suarum femellarum, nisi femella coniungatur masculo. Consequentia probatur, quia matrix sue femelle est locus maxime naturalis et maxime a<p>ctus [*ed.*: actus] ad generationem talis animalis. Item possibile est ibi esse materiam bene dispositam, si ergo tale animal potest generari per putrefactionem a celo in matrice alterius femelle vel in navi, tunc multo fortius poterit generari in matrice sue femelle a virtute celi sine suo agente particulari, quod non videmus contingere. Et ista etiam est expressa sententia Averoyis in commento libri quindecimo *De animalibus*⁹⁹, ubi ipse ad hoc adducit duas rationes. Prima est et est aliquantulum tacta supra: ipse accipit primo istam propositionem, quod in naturalibus illa sunt idem specie, que sunt unum secundum formam unam substantialem specificam, et per oppositum illa differunt specie, que differunt in forma specifica; sed animalia generata ex semine a masculo et femella eiusdem speciei et generata per putrefactionem necessario differunt in forma specifica; ergo etc. Minorem propositionem declarat ibi Averoyis dicens quod impossibile est unum et idem

99 AVERROES 1557 [*In De gen. animal. I 1*], f. 44vaG-44vbK.

specie manens idem specie esse vel fieri a diversis principiis, scilicet differentibus specie; sed cum animalia generata ex semine a masculo et femella eiusdem speciei et generata ex materia putrida a virtute celesti fiant ex diversis principiis specie differentibus; ergo etc. Hec est ratio Averoy's.

Videte ratio simpliciter non concludit, quia nos firmiter credimus quod quicquid producitur in esse per generationem ab agentibus particularibus ex materia appropriata potest illud idem specie a Deo produci immediate de nihilo et etiam ex quacumque materia. Sed ratio concludit contra Avicennam et alios, qui ponunt quod animal generatum ex semine a masculo et femella potest generari extra locum proprium sue generationis a virtute celesti per putrefactionem ex materia putrida. Et ideo Averoy's¹⁰⁰ ibi dicit quod mures generati in navibus per putrefactionem differunt specie a muribus generatis per coytum. Addit autem Commentator¹⁰¹ quod si aliquis dicat unum in specie fieri a masculo et femina et fieri ex putredine per generationem sicut mus, istud est error visus propter similitudinem quam habet productum ex putredine cum productum ex generatione per coytum in hac specie, quia sensus visus non sufficit in cognitione huius speciei.

Secunda ratio Averoy's ad idem est ista: si aliquod animal generatum ex semine generatione naturali posset generari idem secundum speciem per putrefactionem sine masculo et femella, tunc sequeretur quod masculus et femella essent cause omnino per accidens et contingentes in sua specie; sed consequens est falsum; ergo et antecedens. Falsitas consequentis probatur, quia Phylosophus secundo *Physicorum*¹⁰² dicit quod "homo hominem generat ex materia et sol". Item septimo *Metaphysice*¹⁰³ dicit quod homo ab homine et

100 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal.* I 1], f. 44vbK.

101 AVERROES 1557 [*In De gen. animal.* I 1], f. 44vbK-M.

102 ARISTOTELES LATINUS 1990 [*Physica* II 2, 194b13-194b14], 55, ll. 9-8.

103 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1033b29-1034a9], 147, ll. 406-413.

equus ab equo semper, nisi aliquid preter naturam sit, ut equus mulum. Item octavo *Metaphysice*¹⁰⁴ dicit quod oportet accipere causas proximas, ut materia quidem est menstruum, ut agens autem est sperma et non ignem aut terram. Item duodecimo *Metaphysice*¹⁰⁵ dicit quod homo ab homine et equus ab equo, modo si iste essent cause omnino per accidens et contingentes, ita quod non essent cause necessarie, quomodo Philosophus dixisset ista? Consequentia probatur multipliciter. Primo quia si masculus et femella sunt per se et necessaria in sua specie hoc est propter generationem, ut generent sibi simile in specie, et talis generatio est per se et necessaria propter conservationem speciei. Si ergo homo vel equus posset generari sine homine et equo et sine semine hominis et equi et sine menstruo femelle, tunc ad conservationem speciei ista essent cause per accidens et contingentes, quia sine istis possent continue generari individua ex quorum generatione conservatur species. Et ideo menstruum mulieris, quod est materia, non esset necessarium propter formam, cum forma illa possit generari ex alia materia. Item forma non esset necessaria propter agens eiusdem speciei, cum talis forma possit generari ab alio agente. Et per consequens ista non sunt necessaria propter conservationem speciei, cum species possit conservari absque eo quod homo generetur ab homine ex coniunctione duorum seminum ex menstruo mulieri. Et ideo menstruum mulieris et semen viri et masculus et femella sunt omnino per accidens in sua specie, cum ista sint propter generationem et generatio possit fieri sine istis, quod est impossibile. Plus etiam quia causa aliqua non concurrat ad productionem effectus, nisi vel ut causa per accidens et contingens vel ut causa per se. Si ergo aliquod animal generatum ex semine a masculo et femella generaretur idem secundum speciem per putrefactionem, tunc tale animal

104 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VIII 4, 1044a33-1044b3], 175, ll. 183-189.

105 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 13], f. 298rbH; Cf. ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* XII 3, 1070a5-1070a9], 249, ll. 67-71.

non haberet hoc per se, scilicet generari a masculo et femella, nec etiam ad generationem ipsius concurrerent masculus et femella ut cause per se. Quia quod per se inest alicui, de necessitate inest, primo *Posteriorum*¹⁰⁶, ergo quod non inest de necessitate, non inest per se; sed hominem generari ex semine a masculo et femella eiusdem speciei non est hoc de necessitate, cum possit per putrefactionem generari sine eis, et ideo non habuit hoc per se; ergo homo generatus ex semine a masculo et femella habet rationem effectus per accidens, et per consequens masculus et femella habebunt rationem cause per accidens respectu illius effectus. Et quia istius effectus oportet esse aliquam causam per se efficientem et aliquam materiam, ex qua generetur per se, et ista non sint masculus et femella eiusdem speciei nec semen masculi nec menstruum femelle, relinquitur quod causa per se efficiens et totalis et materia, que per se requiritur ad talem generationem, sint virtus celestis et materia putrida. Hoc autem est impossibile; ergo etc. Immo quod prius est masculus nihil videtur facere in generatione ista nec menstruum femelle nec sperma masculi, et si concurrunt ad generationem, est valde per accidens et contingens, immo quod impossibilius est masculus in generatione ista, nedum quod sit causa per se; immo non habet rationem cause instrumentalis, sicut serra est instrumentum, quia, quantuncunque serra in actu secandi habeat respectu secantis rationem cause instrumentalis, secans tamen nunquam potest secare sine serra, quod non contingit de masculo respectu celi in dicta generatione, si ita sit quod animalia perfecta possint generari a materia putrida per virtutem celestem.

Tertio declaratur tertia conclusio principalis, scilicet quod loquendo de generatione animalium que generantur generatione extra naturam, dico quod talia semper generantur in matrice femelle diverse secundum speciem ab ani-

106 Cf. ARISTOTELES LATINUS 1968 [*Analytica Posteriora*, I, 6, 75a18 e segg.], 18-19, ll.17-21, 1-18.

mali, quod generatur. Et hoc declaratur breviter, quia ex quo talia animalia potuerunt generari ex masculo et femella differentibus a se invicem secundum speciem, et etiam differentibus secundum speciem ab animali quod generatur, natura non dedit istis animalibus sic generatis potentiam ulterius generandi, sed semper in talibus generatio finitur, quia ubi unum sufficit, nunquam debent poni plura, ut Phylosophus dixit primo huius¹⁰⁷. Et ideo mulus nunquam generatur a mulo et mula sed semper ab equa et asino; et similiter dico de aliis, si alia sunt animalia hoc modo generata. Et hoc est quod Commentator dicit septimo *Metaphysice*¹⁰⁸ exponendo dictum Phylosophi¹⁰⁹ dicens quod in animalibus generatis generatione naturali semper generans et quod generatur sunt idem in specie, nisi generatio sit extra naturam, ut equa generans mulum. Modo dicit ibi Commentator addendo ad dictum Phylosophi, quod omne quod generatur generatione naturali et generatione incessabili generatur semper a sibi simili in specie. Sed animal generatum generatione extra naturam et generatione cessabili non generatur a sibi simili specie, dato quod sint propinque nature, ut ibi Phylosophus et Commentator dicunt.

Sed dicet aliquis, quare est hoc quod ex quo mulus et mula sunt de numero animalium perfectorum, quia sunt generata ex semine et non per putrefactionem, quare natura non dedit eis potentiam generandi similia sibi in specie.

Dico quod causa potuit esse ista: quia, ut potest patere ex septimo *Metaphysice*¹¹⁰, in natura inveniebantur due species ita propinque nature, quod menstruum femelle unius illarum duarum specierum potuit esse ut materia conveniens et proportionata quantum ad generationem respectu spermatis

107 ARISTOTELES LATINUS 1990 [*Physica*, I, 4, 188a14-16], 26, ll. 12-14.

108 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 28], f. 178raD-E.

109 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1033b29-1034a9], 147, ll. 406-413.

110 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 28], f. 178raD-178vaG; ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1033b29-1034a9], 147, ll. 406-413.

masculi alterius speciei, ita quod coniunctione ipsorum potuit generari animal dissimile in specie ab utroque illorum. Quia dato quod asinus per suum semen intendat generare asinum, tamen quia menstruum eque non est sic dispositum, quod asinus possit ipsum totaliter sibi assimilare, ideo non potest ex illo generare asinum. Similiter ex parte eque equa intendit preparare materiam ex qua generetur equus, tamen quia sperma asini non habet potentia generandi equum, ideo ex menstruo illo non generatur equus, ita quod nullum illorum generat quod intendit. Tamen quodlibet illorum suo modo assimilat sibi genitum quantum potest, et ideo generant quoddam tertium, quod dato quod differat secundum speciem ab utroque, tamen in multis similiatur utriusque, non tamen habet similitudinem alicuius illorum perfecte. Cum ergo ex propinquitate nature quam habet asinus cum equa potuerit generari mulus, natura non previdit eis ut daret eis potentiam generandi. Item etiam ex hoc tolleretur ordo generationis in aliquibus animalibus perfectis, scilicet quod mulus generaretur modo ab hoc modo ab illo.

Et ideo Commentator in quindecimo *De animalibus*¹¹¹ dicit quod in animalibus sic generatis masculus et femella, in quantum talia sunt in sua specie solum per accidens, quia non generant, nec sunt necessaria propter generationem. Et videte quod mirabile est dicere quod animalia perfecta, scilicet generata ex semine, possint eadem specie generari per putrefactionem, quia nos videmus quod, quia mulus potuit generari ab equa et asino, ideo natura non dedit eis quod possint generari a sibi similibus in specie, ergo multo magis ex quo ista animalia perfecta generantur convenientissime et generatione naturalissima ex semine a sibi simili in specie, quomodo natura dedisset eis, ut possent generari per putrefactionem? Hoc enim non videtur esse conveniens. Si autem loquamur de animalibus imperfectis, cuiusmodi sunt illa que gene-

111 AVERROES 1557 [*In De gen. animal. I 1*], f. 44vbM.

rantur per putrefactionem, est dubitatio utrum possint generari eadem secundum speciem ex semine, propter quod est intellectum quod aliquid dicitur generari ex semine dupliciter. Uno modo proprie, ut quando aliquod animal generatur ex coniunctione duorum seminum a masculo et femella, ita quod sperma masculi sit ut dans formam immediate et menstruum femelle sit ut materia propinqua, ex qua immediate educitur forma talis animalis. Alio modo improprie, ut quando ex coniunctione duorum animalium eiusdem speciei non habentium distinctionem quantum ad sexum, generatur aliqua materia, quando coniunguntur, ex qua per putrefactionem generatur aliquod animal diversum specie ab illo animali, a quo dicta materia fuit generata. Si loquamur de generatione ex semine primo modo dicta, dico quod animalia generata ex putrefactione nunquam possunt generari ex semine eadem secundum speciem. Si autem loquamur de generatione ex semine secundo modo dicta, dico quod animalia generata per putrefactionem possunt generari ex semine.

Primum breviter probatur, quia ille modus generationis est appropriatus animalibus perfectis, cum sit modus generationis perfectus. Secundum probatur breviter, quia animalia generata per putrefactionem propter imperfectionem forme ipsorum non habuerunt in generatione eorum materiam unam appropriatam, sed generantur ex diversis materiis. Item non habuerunt materiam unam in generatione et nutritione eorum. Item non habuerunt unum modum generationis, quia quandoque videmus ea generari per putrefactionem, sicut patet de muscis que in estate generantur ex diversis materiis putrefactis et sicut patet in lendinibus, qui per putrefactionem alicuius materie generantur in plicis tunicarum, et sic de multis aliis. Quandoque autem videmus generari per coytum ex semine non tamen a similis secundum speciem, ut quando lendines generantur ex semine pediculorum, ita quod pedic-

uli emittunt quandam materiam ex qua per putrefactionem generantur lendines. Et quia lendines non sunt eiusdem speciei cum pediculis, ideo cum hoc quod isto modo generantur ex semine, possunt etiam generari per putrefactionem. Et ideo hoc universaliter accidit quod animal generatum per putrefactionem, si debeat generari per coytum ex semine improprie dicto, semper generabitur a sibi dissimili in specie. Et hoc accidit, quia iste modus generationis non est proprie per coytum, immo finaliter reducitur quasi ad modum generationis per putrefactionem; sed dicitur iste modus generationis esse per coytum, quia, quando ista animalia coniunguntur ad coytum, generant quandam materiam, non quod inducant formam suam in illam materiam, nec possunt inducere, ut infra patebit, nec etiam inducunt formam illius animalis, quod debet ex ea generari per putrefactionem. Et de isto modo generationis loquebatur autem Phylosophus septimo *Metaphysice*¹¹², quando dicebat quod quedam animalia eadem secundum speciem generabantur quandoque ex semine et quandoque sine semine.

Ad rationes in contrarium factas. Ad primam concedo maiorem, sed nego minorem. Ad probationem dico, sicut Averroes dicit in quindecimo *De animalibus*¹¹³, quod mures generati in navibus per //254ra// putrefactionem non sunt eiusdem speciei cum muribus generatis per coytum.

Ad secundam concedo maiorem et nego minorem. Ad probationem nego quod animal perfectum possit generari ex materia putrefacta a sola virtute celesti. Ad probationem dico quod agens particulare, concedendo quod sit causa per accidens, est tamen causa necessaria, quia multa sunt per accidens que sunt necessaria, ut Commentator pluries dixit supra¹¹⁴. Vel possum negare quod sit causa per accidens, et ad probationem dico quod inter indivi-

112 ARISTOTELES LATINUS 1995 [*Metaphysica* VII 7, 1032a12-1033a24], 143, ll. 312-314.

113 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal.* I 1], f. 44vbK.

114 AVERROES 1472-1475 [*In Physicam* VIII 46], f. 212rb, ll. 13-52.

dua unius speciei, ut individua sunt, est ordo accidentalis solum. Et ideo individuum, ut individuum est, est ut causa per accidens in generatione, ita quod Sortes, ut Sortes est, est causa per accidens in generatione Martini, sed Sortes, in quantum in eo est ratio generationis sub ratione masculinitatis, ut sic est causa per se, quia Sortes in quantum homo masculus est causa per se effectiva generationis Martini, et similiter suo modo est ex parte femelle.

Sed tu dices: si Sortes, ut Sortes, est causa Martini per accidens, ita quod Martinus potuit generari sine forma ex materia preparata, et similiter dico quod potuit generari sine Petro et sic de omnibus aliis individuis; ergo poterit Martinus generari a sola virtute celesti sine individuo hominis. Dico quod obiectio nihil valet. Bene enim concedo, quod Sortes, ut Sortes est, et Ioanes, ut Ioanes est, et ut sunt quedam individua, non per se nec de necessitate concurrunt ad generationem Martini. Et tu dicis et sic de singulis. Dico quod non sequitur, quia dato quod hoc particulare vel illud in quantum particulare non de necessitate vel per se concurrat ad generationem, tamen hoc particulare in quantum in eo reservatur natura humana sub ratione masculini vel feminini, ut sic de necessitate et per se concurrat ad generationem. Et ideo Philosophus¹¹⁵ dixit quod “homo hominem generat et sol” et non dixit quod Sortes generet hominem et ulterius, quia natura humana non habet esse extra animam nisi in particularibus, ideo non habet etiam operationes suas nisi existens in hoc particulari et in illo; et ideo ad generationem hominis requiritur homo sub ratione qua masculus vel femella, ut causa per se. Et ideo dicit Commentator¹¹⁶ quod in specie muli masculus et femella sunt solum per accidens, cum non sint in eis propter generationem. Sed quia homini accidit, ut sit in Sorte vel in Martino vel in quocunque alio individuo, ut est tale indivi-

115 ARISTOTELES LATINUS 1990 [*Physica* II 2, 194b13-194b14], 55, ll. 9-8; Cf. HAMESSE 1974, 145 n. 65.

116 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal.* II 6], f. 91vaI-91vbK.

duum, ideo homini, ut est in Sorte vel ut est in hoc individuo vel in illo inest, ut sit causa generationis Martini solum per accidens, dato quod non possit hoc facere nisi existens in aliquo particulari homine, nec dico quod Sortes sit causa omnino et pure per accidens generationis Martini, sicut est per accidens quod grammaticus domificet.

Ad tertiam patet solutio per iam dicta.

Ad quartam nego consequentiam. Ad probationem dico quod dato quod primus equus non fuerit aliquo modo causatus a celo, sed fuerit a Deo per se et immediate creatus, tamen quando Deus creavit equum et celum et alia entia, creavit ea sic quod unum haberet ordinem ad reliquum in ratione causalitatis. Hoc enim fuit de perfectione universi, et ideo quando Deus produxit ista generabilia, produxit ea talis nature quod in suis operationibus haberent dependentiam ad celum.

Ad quintam nego consequentiam. Ad probationem dico quod non magis differunt immo minus, quia modus producendi rerum per creationem a Deo potuit competere animalibus generatis per coytum et per putrefactionem, modus generationis per putrefactionem non potest competere animalibus perfectis.

Ad sextam concedo maiorem et nego minorem. Ad probationem dicit Commentator¹¹⁷ quod si per artem alchimicam vel manualement fiat aurum, quod istud non est aurum, nec est eiusdem speciei cum auro facto a natura, dato quod sit ei simile. Quia, ut Commentator¹¹⁸ dixit, impossibile est unum in specie fieri a diversis principiis; et quia ars et natura sunt duo principia velde diversa; ideo etc. Item quia materia ex qua fit aurum verum a natura est valde diversa a materia ex qua fit aurum per artem.

117 AVERROES 1557 [*In De gen. animal. I 1*], 44vbK-L.

118 AVERROES 1557 [*In De gen. animal. I 1*], 44vbK.

Ad septimam dico quod mus generatus a mure femella generata per putrefactionem et a mure masculo generato per coytum differt specie ab utroque illorum, quia etiam illi duo a quibus generatur differunt specie, cum unus sit generatus per coytum et alius per putrefactionem. Et cum dicitur ulterius concludendo ergo in matrice alicuius femelle per coytum etc., istud iam concessum est, immo omnia animalia generata per coytum generatione extra naturam differunt specie ab illis a quibus generantur, sicut dictum est de mulo respectu asini et eque, et simile est de mure illo generato ab illis duobus. Et cum ulterius dicitur quod coniungatur iste mus, que est generatus ab illis duobus etc., dico hic quod mures generati a muribus, quorum unus est generatus per coytum et alius per putrefactionem, non amplius generant, immo in eis finitur generatio sicut in mulo et mula. Et cum ulterius probatur quod isti mures generati extra naturam possint generare, quia mures generati per putrefactionem etc., dico quod mures generati per putrefactionem generant, nec tamen propter hoc sequitur quod mures generati extra naturam generent, non obstante quod sint animalia perfectiora quam primi, quia non est dubium quod mulus et mula sunt animalia perfectiora quam asinus et asina vel quam masculus et femella in specie muscipule, et tamen ista generant et illa non generant.

Ad octavam cum dicitur, quod totum quod est actu etc., concedatur. Et etiam concedo quod inter alia que principaliter requiruntur ad generationem est dispositio materie. Et cum ulterius dicitur quod cum mures generati ex putredine generent alios mures per coytum, hoc est quia in materia preparata a femella erat in potentia passiva forma muris generati ex ea, et hanc preparationem habuit materia illa a femella etc., istud argumentum difficile solvit Commentator in quindecimo *De animalibus*¹¹⁹ et dicit quod mures generati ex

119 Cf. AVERROES 1557 [*In De gen. animal. I 1*], f. 45raC.

putredine, si generant, non generant sibi simile in specie, neque generant masculum vel femella, et in eis finitur generatio. Causa autem primi est ista, ut ibi dicit Commentator, quia isti mures non generant semen secundum naturam seminis, et ideo non generant sibi simile in specie. Circa quod est advertendum quod semen, quod vere habet naturam seminis, est duplex scilicet semen masculi et semen femelle. Semen autem masculi est ut causa efficiens in generatione et formatione fetus, semen autem femelle est ut materia ex qua generatur et formatur fetus. Et ulterius quia semen masculi non est animatum in actu, ideo istud semen in virtute propria non potest generare animatum, sed in virtute illius a quo deceditur, cum illud sit actu animatum, et in virtute huius semen generat simile in specie ei a quo deceditur. Tunc ultra nos dicimus quod sperma masculi est causa efficiens in generatione et formatione fetus per virtutem informativam existentem in spermate, sed quid sit ista virtus generativa et informativa non est facile, nec est facile videre quomodo existit in spermate. Circa quod sciendum quod Commentator septimo *Metaphysice* commento 31¹²⁰ in paucis verbis et obscuris nobis notificat quid sit et quomodo sit in spermate hec virtus. Et verba Commentatoris in illo commento sunt ista: “virtus autem informativa non agit per membrum proprium. Et ideo dubitat Galienus et dicit nescio utrum ista virtus sit creator aut non, sed universaliter omnino non agit nisi per calorem qui est in semine, non ita quod sit forma in eis sicut anima in corpore naturali, sed ita quod sit inclusa in eis, sicut anima est inclusa in corporibus celestibus”. Hec Commentator. Iuxta quod est intelligendum quod in spermate sunt tria actualiter: primum substantia spermatica, secundum substantia alicuius spiritus, tertium calor mensuratus fundatus in illis duabus substantiis. Bene tamen est ibi calor et quantitas, sed de istis non curo. Modo dicit Commentator¹²¹, quod “virtus in-

120 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 31], f. 181rbF-181vaG.

121 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 31], f. 181rbF.

formativa non agit per membrum proprium”, quia agit per substantiam illam spermaticam et per spiritum ibi existentem, in quibus non est actualiter forma nec figura alicuius membri. Et ideo dicit Commentator¹²² quod in hoc differt virtus generativa, quam medici vocant informativam, ab aliis virtutibus naturalibus que sunt in corporibus animalium, quia alie agunt per membrum proprium, ista autem non. Postea addit Commentator¹²³ quod hec virtus “universaliter et omnino non agit nisi per calorem qui est in semine”, quia, sicut dictum est statim, hec virtus agit per substantiam spermaticam et per spiritum in ea inclusum; sed ista duo non agunt nisi per calorem mensuratum existentem in eis; ergo de primo ad ultimum hec virtus agit per calorem existentem in semine. Postea addit Commentator¹²⁴ quod hec virtus non agit per semen vel per sperma, ita quod hec virtus sit forma in semine, sicut anima actu existit in corpore naturali animato. Corpora enim naturalia animata sic agunt per animam, quod anima est actualiter coniuncta talibus corporibus, sed sperma agit ad generationem et formationem fetus per virtutem informativam, non quod ipsa sit forma actu coniuncta seminibus. Postea addit Commentator¹²⁵ quod ista virtus est inclusa in semine, sicut anima est inclusa in corporibus celestibus. Modo corpora celestia non participant de potentiis anime nisi intellectu, et quia potentia ista intellectiva, que dicitur anima celi, est forma quedam separata a celo secundum esse, quia ista forma est intelligentia movens celum separata a celo secundum esse et non ei coniuncta, sicut forma materialis sue materie. Simili quasi modo ista virtus est in semine, quia est separata ab eo secundum esse, sicut corpus celeste movetur ab intelligentia ab eo separata secundum esse et agit producendo ista inferiora in virtute illius, ita semen agit in virtute istius virtutis informative separate se-

122 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 31], f. 181rbE-F.

123 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 31], f. 181rbF.

124 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 31], f. 181rbF.

125 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* VII 31], f. 181rbE-F.

cundum esse a semine. Et ex hoc patet quid sit hec virtus et in quo fit, quia, ex quo ipsa non est coniuncta semini secundum esse, ipsa non potest esse nisi in eo a quo deciditur semen, et quia semen deciditur a corde, in quo virtute sunt omnia membra vel ab omnibus membris. Et ideo virtus ista est in animali a quo deciditur semen, et quia anima in animali est illud ratione cuius animal dat semini ut agat ad generationem et formationem fetus, ideo anima in animali est virtus informativa, in cuius virtute semen agit, que anima non est actu in semine. Et ideo Commentator duodecimo *Metaphysice*¹²⁶ concludit quod ista semina, que faciunt animata in actu, non sunt actu animata sed solum potentia et vocatur anima virtus informativa sub ratione solum qua semen in virtute ipsius agit ad formationem fetus, sed per alias rationes sortitur alia nomina. Item ista virtus quandoque similatur virtuti divine, sicut dicit Aristoteles in quindecimo *De animalibus*¹²⁷, quandoque similatur arti et quandoque intellectui et hoc ratione diversarum proprietatum, que in ea reperiuntur. Uterius addit Commentator duodecimo *Metaphysice*¹²⁸ auctoritate Aristotelis¹²⁹ quod ista semina non faciunt hoc nisi per calorem, qui est in seminibus; et quia calor in quantum calor non facit nisi calefactionem et desiccationem et figuram vel formam animatam, dixit Aristoteles in libro *De animalibus*¹³⁰ quod iste calor non est calor igneus, quia talis calor comburit animalia et non generat, et iste calor videtur similari calori artificiali, quem ars mensurat ad aliquam operationem. Possumus etiam, si volumus, hanc virtutem reducere in principia altiora, quia, cum effectus quilibet secundum aliquem modum habeat semper virtutem sue cause, ideo in virtute informativa vel etiam in animali in quo existit hec virtus remanet virtus orbis, et per conse-

126 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 18], f. 305raA.

127 Cf. ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* II 3, 736b8-736b16] 54, ll. 20-25.

128 AVERROES 1562 [*In Metaphysicam* XII 18], f. 305raB.

129 ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* II 3, 736b30-737a7], 54, ll. 6-19.

130 ARISTOTELES LATINUS 1966 [*De generatione animalium* II 3, 737a2-737a4], 54, ll. 13-15.

quens virtus moventis orbem. Et ideo virtus informativa cum virtute orbis et sui motoris est illa virtus quam Aristoteles vocavit virtutem intellectivam divinam, quam posuit esse in spermate. Et ideo dicit Commentator¹³¹ quod “Aristoteles magnificavit hanc virtutem”. Et quicquid dictum est de virtute informativa seminis masculi, que est virtus informativa activa, idem oportet intelligere suo modo de virtute informativa menstrui femelle, que est virtus informativa passiva. His habitis veniamus ad propositum, scilicet quid sit dicere quod mures generati per putrefactionem non generant mures sibi similes in specie, quia non generant semen secundum natura seminis, quia tunc animal dicitur generare semen secundum naturam seminis, quando semen in animali generatur sub tali dispositione vel perfectione, quod animal suam perfectionem actu quodam virtuali perfecte tribuit suo semini, sicut in semine asini, isto modo reservatur tota perfectio asini. Et istud fit in semine asini ab anima asini et hoc fit, quia anima asini est forma perfecta et item quia fuit generata ex semine. Illud autem animal dicitur generare semen non secundum naturam seminis, quia non generat semen eo modo quo dictum est, sicut mures generati per putrefactionem. Et universaliter quodlibet animal generatum per putrefactionem non potest generare semen secundum naturam seminis, quia semen in tali animali non generatur sub dispositione vel perfectione, neque quod istud animal possit suam actionem actu virtuali perfecte tribuere suo semini, ita quod in semine illo virtute non reservatur perfecte anima vel forma substantialis illius animalis a quo deciditur. Et ideo non possunt generare sibi simile in specie, sed semper generant imperfectius; et hoc contingit, quia ipsa sunt animalia valde imperfecta, cum sint generata per putrefactionem. Et hec est causa quare in istis finitur generatio.

Ad nonam dico quod non est necessarium illam maiorem esse veram,

131 AVERROES 1562 [In *Metaphysicam* VII 31], f. 181vaG.

quia actio non solum nec totaliter dependet ab agente sed ex dispositione materie. Item actio non solum et totaliter dependet ex dispositione materie sed ab agente, ita quod ex his duobus dependet actio. Et cum dicebatur quod matrix vel menstruum etc., concedatur. Et cum ulterius infertur, ergo oportet quod generent etc., dico quod non oportet, quia dato quod semen asini in generatione illa in virtute anime asini et ratione huius deberet generari asinus, tamen quia menstruum eque non potest recipere formam asini, ideo non generatur asinus sed mulus qui, dato quod differat specie ab utroque, habet tamen similitudinem et propinquitatem cum utroque et maiorem quam habeat equa cum asino. Et ideo uterque operatur [ad genera//254va//tur] ad generationem muli.

Hec ad presens sufficiant de ista materia. Hanc autem questionem alias longius disputavi et determinavi et eam reduxi in scriptis.

BIBLIOGRAFIA

ALONSO 1949 = MANUEL ALONSO ALONSO, «Homenaje a Avicena en su milenario. Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón», *Al-Andalus* 14 (1949), 291-320.

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

ARISTOTELES LATINUS 1943 = ARISTOTELES LATINUS, *De somno et uigilia (translatio vetus)*. *Anonymus saec. XII translator Aristotelis*, ed. HENDRIK J. DROSSAART-LULOFS, Leiden-New York, Brill, 1943.

ARISTOTELES LATINUS 1966 = ARISTOTELES LATINUS, *De generatione animalium. Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. HENDRIK J. DROSSAART-LULOFS, Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1966 (Aristoteles Latinus, XVII.2.V).

ARISTOTELES LATINUS 1968 = ARISTOTELES LATINUS, *Analytica Posteriora. Translationes Iacobi, Anonymi sive 'Iohannis', Gerardi et Recensio Guillelmi de Moerbeka*, ed. LORENZO MINIO PALUELLO, BERNARD G. DOD, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer, 1968 (Aristoteles Latinus, IV, 1-4)

ARISTOTELES LATINUS 1986 = ARISTOTELES LATINUS, *De generatione et corruptione. Translatio vetus*, ed. JOANNA JUDYCKA, Leiden, Brill, 1986 (Aristoteles Latinus, IX.1).

ARISTOTELES LATINUS 1990 = ARISTOTELES LATINUS, *Physica. Translatio vetus (Iacobi Veneti)*, ed. FERNAND BOSSIER, JOZEF BRAMS, Leiden-New York, Brill, 1990 (Aristoteles Latinus, VII.1.2).

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).

ARISTOTELES SEMITICO-LATINUS 1998 = ARISTOTELES SEMITICO-LATINUS, *De partibus animalium*, ed. AAFKE M. I. OPPENRAAIJ, Leiden-Boston-Köln, Brill, 1998 (Aristoteles Semitico-Latinus, 5).

AVERROES 1472-1475 = AVERROES, *Commentum super libro physicorum*, trad. MICHAEL SCOTUS, in ARISTOTELES, *Physica*, n.p. [foll. 2r-238r], Paduae, Laurentius Canozius, ca. 1472-1475.

AVERROES 1542 = AVERROES, *Colliget libri VII*, Venetiis, apud Octavianum Scotum, 1542.

AVERROES 1557 = AVERROES, *Commentarium in De generatione animalium*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas, 1557, volume 6 (repr. Frankfurt am Main, Minerva 1962).

AVERROES 1562 = AVERROES, *Commentarium in Metaphysicam*, in *Aristotelis opera cum Averrois commentariis*, Venetiis, apud Junctas, 1562, volume 8 (repr. Frankfurt am Main, Minerva 1962).

AVICENNA 1522 = AVICENNA, *Liber canonis*, Ludguni, opera Jacobi Myt., 1522.

AVICENNA 1949 = AVICENNA, *De diluviis*, in MANUEL ALONSO ALONSO, «Homenaje a Avicena en su milenario. Las traducciones de Juan González de Burgos y Salomón», *Al-Andalus* 14 (1949), 291-320: 306-308.

AVICENNA 1965 = AVICENNA, *Al-Shifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Ma'ādin wa'l-Āthār al-'ulwiyya*, ed. 'ABD AL-ḤALĪM MUNTAṢIR, SA'ĪD ZĀYID, 'ABDALLĀH ISMĀ'ĪL, Cairo, al-Hay'a al-'amma li-shu'ūn al-ma ṭābi' al-amīriyya, 1965.

AVICENNA 1970 = AVICENNA, *Al-Shifā', al-Ṭabī'īyyāt, al-Ḥayawān*, ed. 'ABD AL-ḤALĪM MUNTAṢIR, SA'ĪD ZĀYID, 'ABDALLĀH ISMĀ'ĪL, Cairo, al-Hay'a al-miṣriyya al-'amma li'l-ta'līf wa'l-nashr, 1970.

BAKKER 2015 = PAUL J.J.M. BAKKER (ed.), *Averroes' Natural Philosophy and its Reception in the Latin West*, Leuven, Leuven University Press, 2015.

BERTOLACCI 2013 = AMOS BERTOLACCI, «Averroes against Avicenna on Human Spontaneous Generation: The Starting-Point of a Lasting Debate», in ANNA AKASOY, GUIDO GIGLIONI (eds.), *Renaissance Averroism and Its Aftermath. Arabic Philosophy in Early Modern Europe*, 37-54, Dordrecht, Springer, 2013.

BUZZETTI, FERRIANI, TABARRONI 1992 = DINO BUZZETTI, MAURIZIO FERRIANI, ANDREA TABARRONI (eds.), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV sec.*, Bologna, Istituto per la Storia dell'Università, 1992.

CASAGRANDE, FIORAVANTI 2016 = CARLA CASAGRANDE, GIANFRANCO FIORAVANTI (eds.), *La filosofia in Italia al tempo di Dante*, Bologna, Il Mulino, 2016.

CERAMI 2009-2010 = CRISTINA CERAMI, «Generazione verticale, generazione

orizzontale: il principio di sinonimia nel *Commento Grande* di Averroès al libro Z della *Metafisica* di Aristotele», *Chôra* 7-8 (2009-2010), 133-162.

CERAMI 2015 = CRISTINA CERAMI, *Génération et Substance: Aristote et Averroès entre physique et métaphysique*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2015.

CERAMI 2018 = CRISTINA CERAMI, «A Map of Averroes' Criticism against Avicenna: *Physics, De caelo, De generatione et corruptione* and *Meteorology*», in DAG NIKOLAUS HASSE, AMOS BERTOLACCI (eds.), *The Arabic, Hebrew and Latin Reception of Avicenna's Physics and Cosmology*, 163-240, Berlin-Boston, De Gruyter, 2018.

CHANDELIER 2017 = JOËL CHANDELIER, *Avicenne et la médecine en Italie. Le Canon dans les universités (1200-1350)*, Paris, Honoré Champion, 2017.

CHANDELIER 2020 = JOËL CHANDELIER, «Averroes on Medicine», in PETER ADAMSON, MATTEO DI GIOVANNI (eds.), *Interpreting Averroes*, 158-176, Cambridge, Cambridge University Press, 2020.

CRISCIANI, LAMBERTINI, TABARRONI 2015 = CHIARA CRISCIANI, ROBERTO LAMBERTINI, ANDREA TABARRONI, «Due manoscritti con questioni mediche. Note e schede», in JOËL CHANDELIER, AURÉLIEN ROBERT (eds.), *Frontières des savoirs en Italie à l'époque des premières universités (XIIIe-XIVe siècles)*, 387-443, Roma, École française de Rome, 2015.

DRAELANTS 2022 = ISABELLE DRAELANTS, «La reproduction imparfaite les "gusanos" et l'état larvaire des insectes chez Albert le Grand», in NICOLA POLLONI, MATTIA CIPRIANI (eds.), *Fragmented Nature: Medieval Latinate Reasoning on the Natural World and Its Order*, 152-172, London, Routledge, 2022.

ENDRESS 2006 = GERHARD ENDRESS, «The Cycle of Knowledge: Intellectual Traditions and Encyclopaedias of the Rational Sciences in Arabic Islamic Hellenism», in GERHARD ENDRESS (ed.), *Organizing Knowledge: Encyclopaedic Activities in the Pre-Eighteenth Century Islamic World*, 103-133, Leiden, Brill, 2006.

ERMATINGER 1954 = CHARLES J. ERMATINGER, «Averroism in Early Fourteenth Century Bologna», *Mediaeval Studies* 16 (1954), 35-56.

ERMATINGER 1967 = CHARLES J. ERMATINGER, «Urbanus Averroista and Some Early Fourteenth Century Philosophers», *Manuscripta* 11 (1967), 3-38.

FREUDENTHAL 2002 = GAD FREUDENTHAL, «The Medieval Astrologization of Aristotle's Biology: Averroes on the Role of the Celestial Bodies in the Generation of Animate Beings», *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002), 111-137.

GALENUS 1490(1) = CLAUDIUS GALENUS, *De complexionibus*, in *Galieni Pergamensis medicorum omnium principis opera*, volume 2, 22v-36r, Venetiis, Philippus Pincius, 1490.

GALENUS 1490(2) = CLAUDIUS GALENUS, *De elementis*, in *Galieni Pergamensis medicorum omnium principis opera*, volume 2, 16r-22v, Venetiis, Philippus Pincius, 1490.

GALENUS 1490(3) = CLAUDIUS GALENUS, *De virtutibus naturalibus*, in *Galieni Pergamensis medicorum omnium principis opera*, volume 1, 48r-59v, Venetiis, Philippus Pincius, 1490.

GÄTJE 1980 = HELMUT GÄTJE, «Probleme der Colliget-Forschung», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 130(2) (1980), 278-303.

GLASNER 1995 = RUTH GLASNER, «Levi Ben Gershom and the Study of Ibn Rushd in the Fourteenth Century», *The Jewish Quarterly Review* 86(1-2) (1995), 51-90.

GLASNER 2009 = RUTH GLASNER, *Averroes' Physics. A Turning Point in Medieval Natural Philosophy*, New York, Oxford University Press, 2009.

GREGORY 1996 = TULLIO GREGORY, «Natura e 'qualitas planetarum'», *Micrologus* 4 (1996), 1-30.

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

HASSE 2007 = DAG NIKOLAUS HASSE, «Spontaneous Generation and the Ontology of Form in Greek, Arabic, and Medieval Latin Sources», in PETER ADAMSON (ed.), *Classical Arabic Philosophy: Source and Reception*, 150-175, London-Torino, Warburg Institut-Nino Aragno Editore, 2007.

KRUK 1990 = REMKE KRUK, «A Frothy Bubble: Spontaneous Generation in the Medieval Islamic Tradition», *Journal of Semitic Studies* 35 (1990), 265-282.

LOCONSOLE 2020(1) = MARIO LOCONSOLE, «A Theory on the Formation of Minerals. Albert the Great and the Constitution of Scientific Mineralogy», *Quaestio* 20 (2020), 369-388.

LOCONSOLE 2020(2) = MARIO LOCONSOLE, «'Alchimicorum periti operantur sicut periti medicorum'. Albert the Great's Account on alchemical Transmutation», *Noctua* 7(2) (2020), 185-224.

PANARELLI 2022 = MARILENA PANARELLI, «Converting Death into Life. Spontaneous Generation from Aristotle's Biology to Albert the Great's Analysis of Plants», *Quaestio* 22 (2022), 493-508.

PERRONE COMPAGNI 2011 = VITTORIA PERRONE COMPAGNI, «La stagione delli frumenti: due lezioni di Pomponazzzi sulla generazione spontanea», *Bruniana e Campanelliana* 17 (2011), 199-219.

PORRO 2009 = PASQUALE PORRO, «The Chicken and the Egg (*suppositis fundamentis Philosophi*). Henry of Ghent, Siger of Brabant and the Eternity of Species», in LUCA BIANCHI (ed.), *Christian Readings of Aristotle from the Middle Ages to the Renaissance*, 185-210, Turnhout, Brepols, 2009.

TAKAHASHI 2017 = ADAM TAKAHASHI, *Interpreting Aristotle's Cosmos. Albert the Great as a Reader of Averroes*, Enschede, Radboud University Nijmegen, 2017.

TAMANI 1994 = GIULIANO TAMANI, «Le Generalità della medicina di Averroè», *Medicina nei secoli* 6 (1994), 407-423.

VAN DER LUGT 2004 = MAAIKE VAN DER LUGT, *Le ver, le démon et la vierge. Les théories médiévales de la génération extraordinaire*, Paris, Les belles Lettres, 2004.

ZAMBELLI 2008 = PAOLA ZAMBELLI, «Sono gli autoctoni generati *per accidens* o *a casu*? Note sulla generazione spontanea dell'uomo», *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 4(1) (2008), 30-58.

ZUCCOLIN 2023 = GABRIELLA ZUCCOLIN, «Seed Matters: Albert the Great on Human Generation as a Disciplinary Conflict», *Quaestio* 23 (2023), in corso di stampa.

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 naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, in quantum 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 spiritualement 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 patiatur. 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 GIOVANNONZI, 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.

PER CACCIAR LA MALINCONIA DELLE FEMINE:
IMMAGINAZIONE E MALATTIA D'AMORE NEL *DECAMERON* DI
BOCCACCIO

MARILENA PANARELLI*

Abstract: The conceptions of lovesickness and of its remedies that emerge in the *Decameron* result from a medical tradition that in previous centuries was assimilated by the Latin culture. The case of the *Decameron* is particularly interesting because this work was composed during the Black Death epidemic, between 1348 and 1354. Boccaccio's *Decameron* seems to be situated in a tension between two diseases: the black plague, from which the *brigata* tries to escape, and lovesickness. It is quite significant that Boccaccio dedicated his work to women who love and need the comfort of literature, thereby addressing a new ideal of noble women, not based on their wealth, but on their intelligence and sensitivity. Women are often victims of their melancholy, because they have no opportunity to distract themselves, being confined to the private space of their rooms. Boccaccio describes women as being subject to passion and illness, so that the lovesickness cases described in the *Decameron* strongly allude to the discrimination of women and to the oppression they had to endure. An explicative example that testifies to the preeminent role that the medical culture played is *Decameron X, 7*, in which Lisa, the daughter of an apothecary, strangely cannot be healed by pharmacological remedies that her father knows, and not a single physician can help to heal her lovesickness. The case of Lisa can be interpreted as an *exemplum*: a woman afflicted by the same sickness as Lisa could understand how to behave by means of reading of this novella. Moreover, this paper will demonstrate that a useful outline of Lisa's symptomatology can be found in Dino del Garbo's commentary on Guido Cavalcanti's poem *Donna me prega*.

Keywords: Melancholy; lovesickness; imagination; *Decameron*; history of medicine.

English title: To Dispel the Melancholy of Women: *Imagination and Lovesickness in Boccaccio's Decameron*

* This contribution has been realised within the framework of the PRIN Project 'Averroism History, Developments and Implications of a Cross-Cultural Tradition' (2017H8M-WHR_002).

1. Introduzione

Nella sua opera fondamentale *Mimesis*, Erich Auerbach¹ ha mostrato come il *Decameron* di Giovanni Boccaccio promuova un capovolgimento dell'idea di amore, attuando una radicale trasformazione dei canoni tipici dell'amor cortese, per cui l'amore non viene più solo descritto come la causa di coraggio, intelligenza e belle maniere. A tal proposito Auerbach osserva infatti che «l'amata non è più l'inavvicinabile signora o l'incarnazione del pensiero divino, bensì l'oggetto del desiderio erotico»². Proprio questo capovolgimento dell'idea di amore costituisce il punto di partenza della presente ricerca, in cui si tenterà di considerare l'influenza che una certa cultura medica ha avuto sulla concezione della malinconia amorosa³, a cui nel *Decameron* è assegnato un ruolo, come si vedrà, particolarmente significativo⁴. In questa forma di rinnovato realismo, per dirla con Auerbach, il sentimento amoroso e le sue conseguenze smettono di essere idealizzati e vengono invece rappresentati con tratti delineati da una precisa concezione medico-scientifica. Proprio in tale consapevolezza degli aspetti fisiologici del sentimento si intende ricercare l'elemento di rottura dalla precedente rappresentazione sociale dell'amore, che ha favorito al contempo la costruzione di una nuova concezione, in cui la società viene rappresentata senza restrizioni di classe e in un linguaggio che descrive gli aspetti sensoriali del desiderio.

D'altronde il *Decameron* di Boccaccio sembra essere situato in una tensione tra due malattie: da un lato la peste nera, da cui l'*onesta brigata* tenta di scappare e dall'altro, appunto, la malinconia amorosa. In effetti, uno degli aspetti che ha suscitato maggior interesse della critica è appunto il momento

1 AUERBACH 1956.

2 AUERBACH 1956, 857.

3 A tal proposito è indispensabile citare il fondamentale KLIBANSKY, PANOFSKY, SAXL 1992.

4 La bibliografia sul *Decameron* è chiaramente molto vasta, può essere rintracciata in alcuni studi recenti SURDICH 2008; TATEO 2015; BRAGANTINI 2022.

storico in cui viene scritto il *Decameron*, durante l'epidemia di peste nera, tra il 1348 e il 1354. Non mancano studi, più o meno recenti, in cui sono state circoscritte le fonti mediche che costituiscono gli avantesti principali della descrizione che Boccaccio offre della peste e dei suoi rimedi⁵. È stato dimostrato l'utilizzo di fonti quali, ad esempio, il *Consiglio contro a pistolenza* di Tommaso del Garbo e del *Tractatus de pestilentia et causis et remediis* di Gentile da Foligno. Sull'altro versante di questa tensione, ovvero sulla malinconia amorosa⁶, intende invece soffermarsi il presente studio, con due propositi principali: in primo luogo si vorrà investigare la relazione tra immaginazione e malattia d'amore⁷; tale indagine ne presuppone un'altra, quella cioè dell'analisi fisiologica del desiderio amoroso. In seconda battuta, si proverà a dimostrare l'uso di alcune fonti mediche utilizzate da Boccaccio nella descrizione della malattia d'amore e a delineare il lessico tecnico che da esse viene desunto. In particolare, si cercherà di circoscrivere l'analisi al proemio e a *Decameron X, 7* mostrando l'utilizzo sistematico in tale novella di una particolare fonte, cioè del commento del medico fiorentino Dino del Garbo a *Donna me prega* di Guido Cavalcanti, conservato in un manoscritto autografo di Boccaccio, il codice Chigiano L V 176. Questo secondo proposito non può non tener conto della «prudenza» e del «vigile senso storico» cui invita Francesco Bausi⁸ al fine di non ridurre il *Decameron* a un *pastiche* di fonti: bisogna infatti tenere a mente che la relazione tra il *Decameron* e i suoi avantesti medici risulta efficace per esaminare anzitutto le scelte di rivisitazione della fonte compiute da Boccaccio, al fine di illustrare le sue strategie narrative e i suoi precisi intenti.

5 Si pensi ad esempio a KELLY WRAY 2004; GIANANTE 2014; SGOURIDOU 2014.

6 Si considerino JACQUART 1984; LEVRON 2010; NARDI 2013. Per una prospettiva più ampia del problema, si veda BREYER, HERZFEÖD-SCHILD, MITEVA, SCHICK 2021.

7 Indispensabili per la trattazione della malattia di amore risultano TONELLI 2015; ROBERT 2020.

8 BAUSI 2019.

2. Le *vaghe donne*: le più afflitte tra gli afflitti

Nel proemio del *Decameron*, Boccaccio presenta la sua opera come un rimedio contro la malinconia delle donne. Con un'abile mossa per molti aspetti sovversiva le donne vengono dipinte come il principale destinatario di quest'opera, proprio perché, a differenza degli uomini, esse non hanno la possibilità di liberarsi dalla malinconia che le affligge⁹. È piuttosto rilevante che Boccaccio dedichi quest'opera a donne che amano e che necessitano del conforto della letteratura, rivolgendosi così a un nuovo ideale di nobildonna non più basato sulla ricchezza ma sull'intelligenza e la sensibilità. A tal proposito, è doveroso ricordare che Mary F. Wack nel suo studio *Lovesickness in the Middle Ages* ha dimostrato che le donne non compaiono come soggetti clinici della malattia d'amore fino almeno al XIV secolo¹⁰. Il *Decameron*, invece, offre un esempio in cui la malattia d'amore viene descritta sia negli uomini sia nelle donne e in cui, per giunta, le donne che ne sono afflitte sono le principali dedicatee dell'opera¹¹. In tal modo, esse vengono finalmente poste al centro di una trattazione letteraria in cui diventano soggetto della passione amorosa, smettendo di esserne solo oggetto. La malattia d'amore che può affliggerle sembra dispiegarsi tra tre elementi principali, su cui è opportuno soffermarsi: la *malinconia*, il *focoso desio* e la *grave noia*:

E se alcuna malinconia, mossa da focoso desio sopravviene nelle lor menti, in quelle conviene che con grave noia si dimori, se da nuovi ragionamenti non è rimossa¹².

La *malinconia* è generata da un *focoso desio* che resta inappagato e trova luogo

9 Su questo si veda OLSON 1982; TONELLI 2015.

10 WACK 1990.

11 ZAGO 2014, 66-78.

12 BOCCACCIO 2014 [*Decameron*, Proem., 11], 8.

nelle menti delle donne dove viene accompagnata da una *grave noia*. Lo stato in cui vertono le donne è dunque causato da un desiderio insoddisfatto e dall'impossibilità di liberarsi dai pensieri gravosi che ne conseguono. Tale impossibilità è messa in relazione allo stato di oppressione che grava sulle donne, le quali non hanno la possibilità di distrarsi, essendo confinate nello spazio privato delle loro stanze.

Come già dimostrato da Tonelli, Boccaccio aderisce fedelmente ai precetti dei medici: la concezione e la cura della malattia d'amore che emerge già in queste prime battute del *Decameron* dovrà essere ricercata nei precetti della letteratura medica, come nel *Viaticum* e nel *De melancholia* di Costantino l'Africano¹³, come pure nei numerosi commentari al *Viaticum* circolanti, come quello di Gentile da Foligno e Dino del Garbo. Un *topos* che ricorre spesso in questo genere di fonti è che la malattia d'amore è più frequente nelle donne che negli uomini, poiché esse sono più deboli e speranzose¹⁴. La spiegazione di Boccaccio va oltre il mero aspetto fisiologico, poiché egli ricerca le cause sociologiche di questo quadro clinico: le donne sono degne di maggiore attenzione perché non hanno la libertà di esprimere il proprio desiderio, dovendo vivere sotto i comandi degli uomini della loro cerchia familiare o, al limite, delle loro madri:

Esse dentro a' dilicati petti, temendo e vergognando, tengono l'amorose fiamme nascose, le quali quanto più di forza abbian che le palesi, coloro il sanno che l'hanno provato e pruovano: ed oltre a ciò, ristrette da' voleri, da' piaceri, da' comandamenti de' padri, delle madri, de' fratelli e de' mariti, il più del tempo nel piccolo circuito delle loro camere racchiuse dimorano, e quasi oziose sedendosi, volendo e non volendo in una medesima ora, seco rivolgono diversi pensieri, li quali non è possibile che sempre sieno allegri¹⁵.

13 JACQUART / BURNETT 1994.

14 ZAGO 2014, 66-78. Su questo vedi anche LEVRON 2010; NARDI 2013.

15 BOCCACCIO 2014 [*Decameron*, Proem., 11], 8.

La condizione di oppressione è caratterizzata dal timore e dalla vergogna a cui le donne sono costrette e che le porta a dover tener celate le *amoroze fiamme*¹⁶. Agli uomini, al contrario, non manca la libertà di distrarsi:

[...] volendo essi, non manca l'andare attorno, udire e veder molte cose, uccellare, cacciare o pescare, cavalcare, giucare e mercatare, de' quali modi ciascuno ha forza di trarre, o in tutto o in parte, l'animo a sé e dal noioso pensiero¹⁷.

Le attività elencate combaciano fedelmente con vari precetti medici per cui la distrazione era fortemente raccomandata. Ad esempio, il già citato *Viaticum* di Costantino l'Africano menziona esplicitamente la lettura e la conversazione con uomini saggi tra i rimedi, come pure la recitazione delle poesie.

Il progetto di Boccaccio di proporre la propria stessa opera come rimedio è subito dichiarato: cento novelle narrate da un'*onesta brigata* di sette donne e tre uomini e alcune canzoni cantate dalle sole donne:

[...] delle quali le già dette donne che quelle leggeranno, parimente diletto delle sollazzevoli cose in quelle mostrate ed utile consiglio potranno pigliare, e conoscere quello che sia da fuggire e che sia similmente da seguitare¹⁸.

Le donne che leggeranno l'opera potranno trarne *utile consiglio* per imparare come comportarsi, oltre che trarne motivo di sollazzo, per scacciare la noia che le affligge. Proprio in queste battute il *Decameron* si lega in qualche modo al genere letterario dei *consilia* medici: si può infatti tentare di configurare l'opera come una specie di *consilium* indirizzato alle donne, benché l'argomento non sia puramente medico. Presentando la propria opera come rimedio, Boc-

16 OLSON 1982.

17 BOCCACCIO 2014 [*Decameron*, Proem., 12], 8.

18 BOCCACCIO 2014 [*Decameron*, Proem., 14], 9.

caccio dimostra infatti di sostenere quella tradizione medica che poneva nel diletto dell'anima la cura della malinconia¹⁹.

3. Immaginazione e malinconia nel panorama medico di riferimento

Dopo aver ripercorso questi passaggi salienti del proemio del *Decameron*, è doveroso proporre alcune considerazioni relative alla relazione tra malinconia, malattia d'amore e immaginazione, al fine di rintracciare le dottrine mediche che ne costituiscono il presupposto teorico. Lungi da voler illustrare un panorama così frastagliato, si intende qui circoscrivere l'analisi ad alcuni momenti ed esponenti della tradizione particolarmente significativi per l'interpretazione dell'opera di Boccaccio, concentrandosi specialmente sulla figura di Dino del Garbo²⁰, al fine di provare l'impiego sistematico e puntuale della glossa garbiana a *Donna me prega* in *Decameron* X, 7.

Del problema generale della malinconia nella trattazione medica si sono occupati dapprima Klibansky, Panofsky e Saxl in *Saturn and Melancholy*, un lavoro ancora insostituibile che ha in qualche modo inaugurato questo genere di studi. Riferendosi alla tradizione medica medievale, gli autori hanno mostrato la rilevanza per la tradizione successiva delle opere di Costantino Africano, che concepisce il disturbo malinconico come un disordine delle *virtutes ordinativae*, che egli rintraccia in *imaginatio*, *memoria* e *ratio*²¹. Ponendosi in continuità con *Saturn and Melancholy*, Giorgio Agamben nel suo *Stanze* si è occupato di *Eros malinconico*, rilevando come la tradizione medica abbia sempre associato il temperamento malinconico non solo alla filosofia²² e alla poesia

19 FENZI 2007, 121-150.

20 Per quanto riguarda la figura di Dino del Garbo, vedi SIRAISSI 1981, 55-64.

21 KLIBANSKY, PANOVSKY, SAXL 1992, 91; cf. CONSTANTINUS AFRICANUS 1515 [*Pantegni* VI, 11], f. 152.

22 LOCONSOLE 2022.

ma anche all'erotismo²³. Agamben si sofferma ancora sulle opere di Costantino e in particolare sul già citato *Viaticum*, dove la malattia d'amore viene resa in latino con il sintagma *amor hereos* per essere strettamente connessa alla malinconia. Lo stato patologico presuppone, come è ovvio, una corretta comprensione da parte del medico del processo fisiologico che si corrompe: nel caso di *amor hereos* Costantino Africano che, come visto, costituisce in qualche modo il punto di partenza di questa tradizione, rintraccia la causa nell'*imaginatio corrupta*. Nell'analisi labirintica tra le sue *Stanze*, il filosofo contemporaneo osserva come nella concezione medica medievale Eros sia un «processo essenzialmente fantasmatico»²⁴, in cui la causa della condizione patologica è da ricercarsi primamente nel fantasma dell'immagine sensibile. Quello che Agamben definisce un «multiforme complesso dottrinale» comprende nozioni quali quella di spirito, fantasia, specie sensibile, oltre che appunto di immaginazione.

Più recentemente Aurélien Robert ha indagato questo tema nell'opera di alcuni medici italiani, quali Gentile da Foligno²⁵ e, appunto, Dino del Garbo, mettendo in luce fondamentali elementi di discontinuità rispetto alle loro fonti. Prima, dunque, di riprendere l'analisi del *Decameron*, risulta convenien-

23 AGAMBEN 1992, 20-25.

24 AGAMBEN 1992, 29.

25 Per quanto riguarda Gentile da Foligno, medico contemporaneo a Boccaccio morto durante la peste nera, Robert ha portato in luce una fondamentale differenza che emerge nella sua trattazione tra malinconia e malattia d'amore: secondo Gentile, infatti, in entrambe vi è una *lesio cogitativae*, tuttavia se nella malinconia tale lesione è causata da uno squilibrio umorale, nella passione amorosa vi è una disfunzione interna dell'anima, dovuta a una *vehemetia extimationis*. In tal senso la malattia d'amore non è riferibile a una malattia del corpo ma a una malattia dell'anima. Come mostrato da Robert, Gentile da Foligno sviluppa poi il tema della funzione terapeutica della poesia già presente nel *Canone*, in quanto capace di influire positivamente sull'immaginazione, menzionando esplicitamente le *cantilenae vulgares* del panorama letterario a lui contemporaneo, creando così il presupposto dottrinale per il peculiare sodalizio tra medicina e poesia. Gentile da Foligno considera dunque la malattia d'amore come una corruzione di cogitativa ed estimativa. Cf. ROBERT 2020, 182.

te inquadrare, per quanto possibile, i tratti principali della produzione medico-filosofica di Dino, tra cui si annovera il celeberrimo commento alla canzone *Donna me prega* di Guido Cavalcanti, in cui il medico fiorentino ripercorre gli assiomi della teoria d'amore stilnovistica, fondando la spiegazione sui principi della filosofia naturale, e i cui legami con *Decameron X, 7* saranno indagati nella seconda parte di questo studio²⁶.

Le fonti note attribuiscono al medico fiorentino Dino del Garbo una speciale inclinazione per l'indagine filosofica²⁷: Giovanni Villani lo descrive come «grandissimo dottore in fisica et in più scienze naturali e filosofiche, il quale al suo tempo fu il migliore e sovrano medico che fosse in Italia»²⁸, riferendo poi esplicitamente appunto della sua educazione nelle arti liberali e nella filosofia. Come rileva Robert, la maggior parte delle opere garbiane restano tuttora inedite, motivo per cui non esiste ancora uno studio sistematico sulla produzione del medico fiorentino²⁹. Un forte impulso per colmare tale lacuna è stato dato proprio dall'edizione curata dallo studioso francese di una *quaestio* universitaria di Dino, intitolata *utrum ymaginatio possit esse causa motus humorum*, in cui si discute il potere esercitato dall'immaginazione sui corpi³⁰. La considerazione dei principali assunti ivi esposti funge da utile supporto all'analisi che qui si propone. La tesi principale della breve *quaestio* riconosce all'immaginazione il potere di agire sul proprio corpo e non sul corpo altrui: per spiegare il processo fisiologico di tale potere dell'immaginazione, Dino ricorre a nozioni medico-filosofiche fondamentali, quali quelle di *spiritus* e di calore, che fungerebbero da veicolo della *species* immaginata. Sono

26 FONTAINE 1985.

27 SIRAISSI 1981, 55-64.

28 VILLANI 1991, 571-572. Si tenga comunque conto che Siraisi invita a interpretare con cautela tali pronunciamenti del Villani, cf. SIRAISSI 1981, 55-56.

29 ROBERT 2014.

30 ROBERT 2014.

strumenti comunque materiali quelli attraverso cui l'immaginazione può agire sul corpo, poiché infatti è proprio l'alterazione del moto dello spirito e del calore a causare in esso un cambiamento³¹:

Ergo ymaginatione, quia species ymaginata est sicut propria perfectio caloris et spiritus qui est organum virtutis ymaginative, accidit aliquis motus in spiritu et calore ratione cuius aut corpus in frigidatur aut calefit³².

Ciò significa che ad ogni passione corrisponde un determinato moto di spirito e calore. Questo presupposto teorico non è trascurabile, come ha osservato Robert, per una lettura attenta della glossa garbiana a *Donna me prega*: lo studioso francese insiste nel sottolineare come per Dino del Garbo la passione amorosa sia un accidente dell'anima causato appunto dalla *species* della cosa amata, verso cui il soggetto nutre un forte desiderio (*appetitus*)³³, che ha il suo fine e perfezione fuori di esso, appunto nella cosa amata. La mancata prossimità del proprio fine provoca un'esacerbazione dell'appetito, spiegato fisiologicamente come un'inflammatione dello spirito, che costituisce appunto l'organo della virtù immaginativa. Questa spiegazione fisiologica dei meccanismi dell'immaginazione è un presupposto fondamentale per comprendere la spiegazione della passione d'amore che Boccaccio in qualche modo deduce dalla glossa garbiana.

4. La novella di Lisa Puccini

La Glossa di Dino del Garbo a *Donna me prega* è conservata, come già detto, in un manoscritto autografo di Boccaccio, il codice Chigiano L V 176. Si tratta

31 ROBERT 2014, 170.

32 ROBERT 2014, 193.

33 ROBERT 2014, 171.

quindi di un testo che Boccaccio conosce profondamente e riguardo al quale afferma:

Il quale amore volere mostrare come per le sopradette cose si generi in noi, quantunque alla presente opera forse si converrebbe di dichiarare, non è il mio intendimento di farlo, perciò che troppa sarebbe lunga la storia: chi desidera di vederlo, legga la canzone di Guido Cavalcanti Donna me priega, etc., e le chiose che sopra vi fece Maestro Dino del Garbo³⁴.

Gli studiosi non hanno mancato di mettere spesso in evidenza l'influenza che la glossa garbiana ha esercitato sull'intera opera di Boccaccio³⁵. In particolare, Jonathan Usher, ha mostrato come si possa rintracciare l'influsso della glossa in vari luoghi delle opere del Boccaccio: dalla sopracitata *Teseida*, al *Filoloco*, alle *Esposizioni* e naturalmente al *Decameron*, di cui lo studioso americano rintraccia vari luoghi, tra i quali menziona molto brevemente la novella X, 7, senza soffermarvisi troppo: Usher osserva solo, infatti, come alla Lisa sia riferito uno stato malinconico, che correla alla definizione di amore proposta da Dino, quella cioè di *sollecitudo melanconica*. Affiancare invece una lettura sistematica della novella della Lisa alla glossa garbiana è quello che appunto qui si vuole proporre: tale lettura deve essere posta in continuità con l'intento dichiarato da Boccaccio nel proemio, quello cioè di offrire alle donne che soffrono di malinconia d'amore un rimedio che possa fungere da consiglio e da diletto. Considerata tale premessa, l'accostamento della novella al testo del medico fiorentino sembra palesare un autentico proponimento di divulgazione dei precetti medici, ponendosi, come si è già detto, in continuità con il genere dei *consilia*.

La novella X, 7 è ambientata nel momento storico immediatamente suc-

34 Si tratta di una glossa a BOCCACCIO [*Teseida*, VII, 50] 2015. Il testo qui riportato è ricavato da USHER 2004, 5.

35 In particolare, vedi USHER 2004. Ne riferisce dell'utilizzo BRAGANTINI 2022, 84.

cessivo ai vespri siciliani, ai tempi in cui, cacciati gli Angioini, Palermo fu conquistata da re Pietro d'Aragona, e ha come protagonista Lisa Puccini, una giovane donna in età da marito, figlia di uno *speziale* fiorentino. Nella scena iniziale Lisa, affacciata alla finestra, vede il re trionfante in un cerimoniale che segue gli usi catalani, e di lui si innamora *ferventemente*³⁶. Già per un'analisi interpretativa di queste primissime battute si può ricorrere alla glossa garbiana, in cui si ripercorrono gli stadi della passione amorosa per mezzo dei principi della filosofia naturale. Il primo aspetto da rilevare è che anche in Dino del Garbo ritorna l'idea che la passione d'amore sia più forte nelle donne che negli uomini:

[...] una est quod huiusmodi passio, que est amor de quo loquitur, ut plurimum circa mulierem uersatur; et, licet aliquando erga masculum uersetur sed raro, cum sit talis amor bestialis et ideo preter naturam, ideo solum hic proponit circa mulierem³⁷.

Commentando poi il verso di *Donna me prega* che recita *Vien da veduta forma che s'intende*³⁸, il medico fiorentino si dilunga a spiegare che il cominciamento della passione avviene proprio attraverso i sensi esterni, primo fra tutti la vista:

[...] quod passio que est amor causatur ex apprehensione alicuius forme uisibilis, que quidem comprehenditur, ut postea dicet, sub ratione complacentie: que complacentia causatur aut quod uidetur sibi forma illius rei pulchra, vel ex gestibus illius forme, qui sibi placent, quicumque gestus sint illi; et ita talis apprehensio fit ab intellectu ad quem peruenit species illius forme uisibilis. Hic autem est ordo in apprehensione humana, sicut declaratum est in scientia naturali: quod primo species rei peruenit ad sensus exteriores, ut ad uisum uel auditum

36 Tale novella potrebbe ispirarsi alla vicenda riportata da varie cronache di Micalda di Scaletta, che si sarebbe innamorata di Re Pietro d'Aragona ammirandolo durante il suo ingresso trionfale a Palermo BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 1], n. 1, 1167.

37 FAVATI 1952, 88.

38 FAVATI 1952, 92.

uel tactum uel gustum uel olphatum; deinde ab illis peruenit ad uirtutes sensitivas interiores, sicut peruenit ad phantasiam primo, deinde peruenit ad cogitativam et ultimo ad memorialem³⁹.

È questo, infatti, quanto accade a Lisa, per la quale la sola vista del re sarà causa di una passione che investirà quelle che Dino definisce *virtutes interiores sensitivae* fino a giungere all'intelletto: ella, infatti, *a niuna altra cosa poteva pensare se non a questo suo magnifico e alto amore*⁴⁰. La specie sensibile, entrata nell'anima attraverso la vista, giunge ai sensi interni per poi occupare totalmente l'attività intellettuale. Un po' oltre nella glossa, commentando il verso di Cavalcanti *che 'n gente di valor lo più si trova*, il medico fiorentino spiega che la passione amorosa interessa più frequentemente chi è valoroso proprio a causa della maggiore dedizione rivolta alle attività intellettive. Ritorna quindi il ruolo di antidoto della passione d'amore svolto dalla distrazione, la quale è più frequente nel popolo sempre impegnato in faccende quotidiane⁴¹. I tratti di Lisa invece combaciano molto precisamente con questo ritratto della vittima tipo di tale patologia: ella infatti, come si vedrà, verrà presto definita *valorosa*⁴².

La giovane siciliana diventa dunque prigioniera di questa sua passione, che non osa esprimere:

[...] crescendo in lei amor continuamente e una malinconia sopr'altra agiugnendosi, la bella giovane più non potendo infermò, e evidentemente di giorno in giorno come la neve al sole si consumava⁴³.

39 *Ibid.*

40 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 6], 1169.

41 FAVATI 1952.

42 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 38], 1176.

43 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 8], 1169.

Qui per la prima volta la forma patologica che affligge Lisa viene definita *malinconia*, i cui effetti sul corpo sono descritti come assai violenti⁴⁴. È proprio l'ostinazione di Lisa a tener celato il suo desiderio che la conduce in uno stato gravemente patologico, vicino alla morte. Ancora una volta si può trovare spiegazione a quanto accade a Lisa nella glossa garbiana. Il medico fiorentino spiega che l'amore e la passione possono condurre alla morte, proprio quando il desiderio non è espresso e soddisfatto⁴⁵:

Deinde, cum dicit *Di sua potentia segue spesso morte*, uult auctor ostendere que sit potentia amoris, idest quid potest amor inducere in corpus. Et intelligit hic potentiam que est respectu effectus intensioris quem amor potest in corpus inducere. Nam adeo potest hec passio corpus alterare, quod multotiens inducit mortem [...] Uidemus ad sensum corpora illorum in quibus est amor adeo uehemens, et non consecuuntur nec adimplent eorum desiderium, arefieri et desiccari et tandem consumi et mori⁴⁶.

Viene qui spiegato che i corpi di coloro che non soddisfano il proprio desiderio si seccano, consumati dal fuoco della propria passione. La glossa si concentra poi sulla necessità fisiologica di esprimere tale desiderio: la passione descritta come un'infiemmazione dello spirito ha come immediata conseguenza la necessità di parlare della cosa amata e di seguire i gesti e le movenze che ad essa di necessità conseguono, proprio per dar sfogo allo spirito infiammato⁴⁷. Tale fisiologica necessità è tuttavia repressa da Lisa, la quale in quanto donna deve celare il suo desiderio, vergognandosene. Ritorna qui il motivo delle *amorse fiamme nascose* incontrato nel proemio. Come ha già rile-

44 FAVATI 1952, 98: «Amor est sollicitudo melanconica, similis melanconie, in qua homo iam sibi inducit incitationem cogitationis super pulcritudinem quarumdam formarum et figurarum que insunt ei».

45 Su questo si veda OLSON 1982; TONELLI 2015.

46 FAVATI 1952, 95-96.

47 Riguardo la dottrina dello spirito vedi BONO 1984; PANARELLI 2022.

vato Tonelli⁴⁸, Lisa incarna esattamente una delle donne cui il *Decameron* si rivolge: chi come Lisa è afflitta dalla malinconia d'amore può trovare nelle pagine di questa novella un *utile consiglio*, proprio perché Boccaccio sta traslando in una forma narrativa dei precetti medici. D'altronde, anche la collocazione di questa novella come settima della decima giornata le conferisce un ruolo in qualche modo conclusivo nel programma narrativo del *Principe galetto*.

È significativo, d'altronde, che Lisa sia figlia di uno *speziale*, il quale si presuppone conosca le virtù dei medicamenti e che pure si rivolge alacramente a medici che nulla possono dinanzi al male da cui è afflitta la figlia. La vicenda prende un nuovo corso quando dinanzi all'ennesima offerta d'aiuto del padre, Lisa decide finalmente di esprimere la propria volontà: in lei, infatti, sovviene il pensiero di far conoscere al re la propria passione; la fanciulla domanda quindi al padre di mandare a chiamare Minuccio d'Arezzo, un *cantatore e sonatore* spesso presente a corte di re Pietro⁴⁹.

Dell'incontro con Minuccio sono significativi alcuni elementi, su cui è conveniente soffermarsi. Anzitutto va sottolineato che Minuccio, con l'intento di consolare la giovane, suona la sua *viuola* e canta per lei alcune canzoni. L'ascolto delle canzoni di Minuccio ha, tuttavia, su Lisa l'effetto opposto, essendo esse per lei *fuoco e fiamma*. Anche questo è un *topos* medico: già Avicenna nel *Canone* metteva in guardia coloro che fossero affetti da malinconia d'amore dall'ascolto di canzoni, le quali potevano produrre in loro delle reazioni estreme⁵⁰.

Minuccio, commosso dal racconto della giovane, con l'aiuto del *buon di-*

48 TONELLI 2015, 220.

49 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 10-11], 1169-1170.

50 AVICENNA 1520 [*Canon* III, 1, 4, 22], f. 90va. Su questo tema cf. ROBERT 2020, 171. Riguardo questo stesso passo Tonelli rileva anche la dipendenza da Ovidio, cf. TONELLI 2015, 213.

citore in rima Mico di Siena⁵¹, scrive una *canzonetta* che egli stesso canterà davanti al re. Si tratta di una ballata in cui già nella ripresa iniziale invocativa di Amore emerge il tema centrale, cioè, la *temenza* che tiene nascosto il volere dell'amante⁵². La prima strofa descrive lo stato di infermità in cui versa Lisa:

Merzede, Amore, a man giunte ti chiamo,
ch'a messer vadi lá dove dimora;
di' che sovente lui disio e amo,
sì dolcemente lo cuor m'innamora:
e per lo foco ond'io tutta m'infiamo
temo morire, e già non saccio l'ora
ch'i' parta da sì grave pena dura
la qual sostegno per lui disiando,
temendo e vergognando;
deh! il mal mio per Dio fagli assapere.

Qui il *foco* della passione è reputato essere la causa della temuta morte. Ritorna quindi l'idea dell'infiammazione dello spirito che si è già rintracciata in Dino. Alla *sì grave pena dura* sono poi associati tre verbi: *disiando*, *temendo* e *vergognando*. D'altra parte, la glossa garbiana si concentra oltre che sulla già menzionata necessità di esprimere la propria passione, anche sui cambiamenti d'umore che l'amore provoca⁵³. Resta cruciale per l'interpretazione dell'intera vicenda il tema della vergogna che opprime il desiderio, a cui la donna è condannata dalla sua stessa condizione. Il verso finale della prima strofa è risolutivo proprio perché costituisce un'invocazione ad amore affinché l'amato

51 Riguardo questa figura la critica spesso si è interrogata. Mazzoni aveva ipotizzato la preesistenza della ballata in MAZZONI 1897. Oggi, tuttavia, la critica la attribuisce a Boccaccio, cf. BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 18], n. 7, 1171-1172.

52 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 19], 1172: «Muoviti, Amore, e vattene a Messere, / e contagli le pene ch'io sostegno; / digli ch'a morte vegno, / celando per temenza il mio volere».

53 FONTAINE 1985, 169.

conosca il male che affligge l'amante. Il tema del timore, della vergogna e quindi della necessità di parlare del proprio desiderio, sarà centrale nella seconda strofa:

Poi che di lui, Amor, fu' innamorata,
non mi donasti ardir quanto temenza
che io potessi sola una fiata
lo mio voler dimostrare in parvenza
a quegli che mi tien tanto affannata;
così morendo, il morir m'è gravenza!
Forse che non gli saria spiacenza,
se el sapesse quanta pena i' sento,
s'a me dato ardimento
avesse in fargli mio stato sapere.

La *temenza* viene accostata al mancato *ardir* in questa strofa centrale della ballata, a dimostrazione che l'intera vicenda vuole essere una risoluzione del timore attraverso il coraggio di parlare della propria passione. Proprio a causa del mancato *ardimento*, Lisa non ha mai rivelato la sua passione al suo amato: il bisogno di palesare la propria passione ritorna insistentemente. I versi conclusivi della terza e ultima strofa recitano un'invocazione ad Amore, in cui è ripreso il tema della vista come causa scatenante di un innamoramento tale da condurre al deperimento del corpo.

che vada a lui e donagli membranza
del giorno ch'io il vidi a scudo e lanza
con altri cavalieri arme portare:
presilo a riguardare
innamorata sí, che 'l mio corpo pere.

Minuccio la intona quindi dinanzi a re Pietro, il quale, volendo conoscere l'origine di tale canto, apprende dello stato di infermità in cui versa Lisa vinta dalla passione per lui⁵⁴. Mosso da compassione, il re chiede a Minuccio di recarsi subito da lei per preannunciarle la sua visita all'ora del vespro. Eseguendo fedelmente il comando del re, Minuccio riferisce tutto alla giovane, la quale, dopo aver appreso l'intento del re, inizia per la prima volta a mostrare segni di rinsavimento.

Risulta qui opportuna qualche considerazione. Anzitutto si deve notare che la canzone divide la novella in due parti ben distinte: come visto, nella sezione che precede la canzone è descritta l'infermità di Lisa, in quella che segue è descritta invece la sua guarigione. La guarigione comincia, appunto, appena Lisa apprende che il re ha compassione di lei. La centralità conferita al tema della compassione risulta ancora una volta perfettamente in linea con la spiegazione garbiana; nella sua glossa Dino del Garbo spiega infatti che «amans, qui est vehementer afflictus ista passione, semper est in appetitu et in affectione ut res amata misericordiam habeat erga ipsum»⁵⁵. La risoluzione della passione che affligge l'amante sta appunto per Dino nella misericordia dell'amato. Poco oltre, nella sua glossa il medico fiorentino si riferirà all'autorità della *Retorica di Aristotele*, dove la misericordia viene definita essere la compassione verso il male altrui, per proseguire poi nella sua spiegazione così:

Nunc autem dictum est prius quod in hac passione amoris est multa tristitia et multa angustia, que angustia e[t] tristitia oriuntur ex hoc quod amans non coniungitur rei amate; et ideo amans appetit ut res amata misereatur ei, ut scilicet compatiatur ei de tristitia et angustia quam habet ex ipsa, et quod res amata cogitet quod illud habet indigne.⁵⁶

54 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 23-27], 1173-1174.

55 FAVATI 1952, 103.

56 *Ibid.*

Il soddisfacimento del desiderio pieno di tormenti provocato da questa passione viene identificato da Dino nel compatimento da parte dell'amato per la tristezza che l'amante prova. Ed è proprio quello che succede a Lisa: dopo che il re le fa visita per confortarla, le basteranno pochi giorni per guarire completamente. L'appetito di Lisa viene placato non da un'unione effettiva con il re, ma appunto dalla compassione che questi manifesta verso di lei.

Passati poi alcuni giorni dalla guarigione della giovane, il re e la regina decidono di voler renderle onore per l'alta fedeltà che ha dimostrato nei confronti del re. Radunata a casa dello speziale buona parte della sua corte per indire una festa, il re si rivolge così alla giovane:

Valorosa giovane, il grande amor che portato n'avete v'ha grande onore da noi impetrato, del quale noi vogliamo che per amor di noi siate contenta: è l'onore è questo, che, con ciò sia cosa che voi da marito siate, vogliamo che colui prendiate per marito che noi vi daremo, intendendo sempre, non obstante questo, vostro cavaliere appellarci senza più di tanto amor voler da voi che un sol bacio.⁵⁷

Queste parole che il re rivolge alla giovane donna meritano un'analisi attenta. Il primo elemento da considerare è l'appellativo con cui il re si rivolge a Lisa, che viene chiamata *valorosa*. Si è già accennato in precedenza che la glossa garbiana, commentando il verso di Cavalcanti, *che'n gente di valor lo più si trova* associa alla passione amorosa un alto valore morale e chiarisce che essa procede dalla virtù sensitiva. Qui il re sembra incarnare l'assunto garbiano, riconoscendo nell'amore rivoltogli motivo di alti onori, che infatti egli vuole portare alla giovane e che consistono nell'offrirgli in moglie a un giovane, il cui nome Perdicone verrà rivelato poco oltre, e nel dichiararsi suo cavaliere, chiedendole come pegno d'amore un solo bacio. Il gesto di dichiararsi suo cavaliere ha un alto valore simbolico che sta prima di tutto a significare la fedel-

57 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 38], 1176.

tà che il re porterà sempre alla giovane. La risposta di Lisa rievoca la teoria stilnovistica dell'amore:

Ma sì come voi molto meglio di me conoscete, niuno secondo debita elezione ci s'innamora ma secondo l'appetito e il piacere: alla qual legge più volte s'opposero le forze mie, e, più non potendo, v'amai e amo e amerò sempre. È il vero che, com'io a amore di voi mi senti' prendere, così mi disposi di far sempre del vostro voler mio; e per ciò, non che io faccia questo di prender volentier marito e d'aver caro quello il quale vi piacerà di donarmi, che mio onore e stato sarà, ma se voi diceste che io dimorassi nel fuoco, credendovi io piacere, mi sarebbe diletto. Aver voi re per cavaliere sapete quanto mi si conviene, e per ciò più a ciò non rispondo; né il bacio che solo del mio amor volete senza licenzia di madama la reina vi sarà conceduto.⁵⁸

In queste brevi righe Lisa sembra ricapitolare i principali assunti garbiani finora rintracciati. Dapprima appunto riferisce che l'appetito che regola tale passione non è un appetito razionale ma è mosso dalla ricerca del piacere. A tal riguardo Dino aveva affermato:

Appetitus in quo habet esse amor est appetitus qui non est regulatus a ratione, quod hic appetitus non insequitur iudicium rationis rectum et salvum. Nam hic appetitus consequitur iudicium in quo iudicatur aliquid amicum et diligendum.⁵⁹

La risposta di Lisa prosegue poi raccontando come qualsiasi suo tentativo d'opposizione a tale appetito sia stato reso vano dalla passione stessa; conclude infine rimettendosi al volere dell'amato. Anche su questo punto, la glossa garbiana risulta esplicativa: il medico fiorentino spiega infatti che l'amante se mosso da vero amore intende sempre «compiacere rei amate»⁶⁰. La premura di Lisa è esattamente quella di compiacere il volere del re, accettando quindi

58 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 43-44], 1177.

59 FAVATI 1952, 95.

60 FAVATI 1952, 94.

qualsiasi sua intenzione. Tuttavia, riguardo il bacio che il re avrebbe voluto porgerle, Lisa chiede il parere della regina, la quale si mostra accondiscendente poiché molto gradisce le sagge parole pronunciate da Lisa. Viene quindi indetta la festa di nozze tra Lisa e Perdicone e, per colmare la giovane d'ulteriori onori, le vengono offerte in dote le terre di Cefalù e Caltabellotta. Infine, il re può porgere il suo bacio sulla fronte della giovane, ribadendosi suo fedele cavaliere.

La conclusione della novella funge da elogio di re Pietro III d'Aragona, il quale, a differenza di molti altri sovrani *divenuti crudeli e tiranni*, è degno delle *fame eterne*⁶¹. Egli viene descritto nel corso della novella come *liberale e benigno signore*⁶² ed incarna quindi la virtù della compassione, la cui esaltazione costituisce d'altronde l'incipit del proemio e quindi del *Decameron* stesso: *umana cosa è aver compassione degli afflitti*. La storia di Lisa è la storia di un'afflitta che viene liberata proprio grazie alla compassione dell'amato.

5. Conclusione

Giunti a questo punto è possibile trarre qualche osservazione finale. Anzitutto risulta chiaro dall'analisi proposta che la Glossa di Dino del Garbo ha influenzato profondamente la struttura della novella di Lisa Puccini. Questo dato testimonia quanto la cultura medico-filosofica abbia influenzato quella letteraria. Ricollegando poi tale dato all'intento dichiarato da Boccaccio nel proemio, quello cioè di offrire *diletto e consiglio* alle donne afflitte da malinconia d'amore, appare chiara l'operazione compiuta in *Decameron* X, 7: la storia di Lisa costituisce un *exemplum* in cui si condensano i precetti medici, offerto alle destinatarie dell'opera per apprendere in che modo sia conveniente gesti-

61 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 49], 1178.

62 BOCCACCIO 2014 [*Decameron* X, 7, 30], 1174.

re la passione d'amore. D'altronde, su questo intento Boccaccio ritorna anche nella sua conclusione, dove, attraverso una sorta di *excusatio*, ascrive il suo linguaggio liberale al suo preciso intento di *cacciar la malinconia delle femine*⁶³.

Con la sua opera Boccaccio intende quindi in qualche modo assolvere una funzione di divulgazione, rendendo fruibile la cultura anche dalle donne, a cui riconosce uno stato di maggiore infermità malinconica proprio a causa della condizione sociale opprimente a cui sono costrette. È questo uno dei tratti più affascinanti e sovversivi del programma di Boccaccio: l'intenzione dichiarata di rivolgersi a un pubblico, quello femminile, fino ad allora rimasto escluso, fornendogli gli strumenti per alleviare lo stato di oppressione in cui si trova e in qualche modo far entrare la varietà umana che la sua opera mirabilmente dipinge nel *piccolo circuito delle loro camere*⁶⁴.

MARILENA PANARELLI

UNIVERSITÀ DEL SALENTO*

63 BOCCACCIO 2014 [*Decameron*, Concl., 24], 1260.

64 BOCCACCIO 2014 [*Decameron*, Proem., 10], 7.

* mpanarel@hotmail.it; Dipartimento di Studi Umanistici, Via di Valesio 24, 73100 Lecce LE, Italia.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN 1977 = GIORGIO AGAMBEN, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Torino, Einaudi, 1977.

ANDREI 2016 = FILIPPO ANDREI, *Boccaccio the Philosopher. An Epistemology of the Decameron*, Cham, Springer, 2017.

AUERBACH 1956 = ERICH AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, trad. AURELIO RONCAGLIA, Torino, Einaudi, 1956.

AVICENNA 1520 = AVICENNA, *Canon una cum lucidissima Gentilis Fulginatis expositione*, Venetiis, in aedibus haeredum Octaviani Scoti, 1520.

BAUSI 2019 = FRANCESCO BAUSI, «Sull'utilità e il danno della ricerca delle fonti. Il caso del *Decameron* di Boccaccio», *Carte romanze* 7 (2019), 121-142.

BOCCACCIO 2014 = GIOVANNI BOCCACCIO, *Decameron*, ed. VITTORE BRANCA, Torino, Einaudi, 2014.

BOCCACCIO 2015 = GIOVANNI BOCCACCIO, *Teseida delle Nozze dell'Emilia*, ed. EDVIGE AGOSTINELLI, WILLIAM COLEMAN, Firenze, Sismel - Edizioni del Galluzzo, 2015.

BONO 1984 = JAMES J. BONO, «Medical Spirits and the Medieval Language of Life», *Traditio* 40 (1984), 91-130.

BRAGANTINI 2022 = RENZO BRAGANTINI, *Il Decameron e il Medioevo rivoluzionario di Boccaccio*, Firenze, Carocci, 2022.

BREYER, HERZFEÖD-SCHILD, MITEVA, SCHICK 2021 = THIEMO BREYER, MARIE LOUISE HERZFELD-SCHILD, EVELINA MITEVA, JOHANESS F.M. SCHICK, *Melancholie und Empathie*, Baden Baden, Verlag Karl Albert, 2021.

CONSTANTINUS AFRICANUS 1515 = CONSTANTINUS AFRICANUS, *Pantegni*, in ISHAQ IBN SULAIMAN, *Opera omnia Isaac*, 1r-144r, Lugduni, apud Bartholomeum Trot, 1515.

FAVATI 1952 = GUIDO FAVATI, «La glossa latina di Dino del Garbo a *Donna me prega* del Cavalcanti», *Annali della Scuola Normale di Pisa. Lettere, Storia e Filosofia* 21(1-2) (1952), 70-103.

FENZI 2007 = ENRICO FENZI, «Ridere e lietamente morire. Un'interpretazione del *Decameron*», *Per leggere* 12 (2007), 121-150.

FONTAINE 1985 = MARIE-MADELEINE FONTAINE «La lignée des commentaires à la chanson de Guido Cavalcanti Donna me prega: évolution des relations entre philosophie, médecine et littérature dans le débat sur la nature d'Amour (de la fin du XIII e siècle à celle du XVI e siècle)», in J. CÉARD (ed.), *La folie et le corps*, 159-178, Paris, PENS, 1985.

GIANANTE 2014 = MASSIMO GIANANTE, «Boccaccio, la peste e Bologna. Un ricordo di Shona Kelly Wray (1963-2012)», *Atti e memorie della deputazione di storia patria per le province di Romagna* 64 (2014), 43-63.

JACQUART, BURNETT 1994 = DANIELLE JACQUART, CHARLES BURNETT, *Constantine the African and 'Alī Ibn al-'Abbās al-Mağūsī. The Pantegni and Related Texts*, Boston-Leiden, Brill, 1994.

JACQUART 1984 = DANIELLE JACQUART, *La maladie et le remède d'amour dans quelques écrits médicaux du Moyen Age*, in DANIELLE BUSCHINGER, ANDRÉ CRÉPIN (eds.), *Amour, mariage et transgressions au Moyen Age*, 93-101, Goepingen, Kümmerle Verlag, 1984.

KELLY WRAY 2004 = SHONA KELLY WRAY, «Boccaccio and the Doctors: Medicine and Compassion in the Face of Plague», *Journal of Medieval History* 30 (2004), 301-322.

KLIBANSKY, PANOFKY, SAXL 1992 = RAYMOND KLIBANSKY, ERWIN PANOFKY, FRITZ SAXL, *Saturn and Melancholy. Studies in the History of Natural Philosophy Religion and Art*, Nendel, Kraus Reprint, 1992. Prima edizione 1964.

LEVRON 2010 = PIERRE LEVRON, «La mélancolie et ses poisons. Du venin objectif au poison atrabilaire», *Cahiers de recherches médiévales* 17 (2009), 173-188.

LOCONSOLE 2022 = MARIO LOCONSOLE, «Accidia e malinconia. Le radici mediche nella descrizione degli accidiosi nel Canto VII dell'Inferno dantesco», *Quaestio* 22 (2022), 509-532.

MAZZONI 1897 = GUIDO MAZZONI, «Mico da Siena e una ballata del *Decamerone*», *Miscellanea storica della Valdesa* 5(2) (1897), 1-5.

NARDI 2013 = BRUNO NARDI, *L'amore e i medici medievali*, in BRUNO NARDI, *Saggi e note di critica dantesca*, 238-267, Spoleto, CISAM, 2013.

OLSON 1982 = GLENDING OLSON, *Literature as Recreation in the Later Middle Ages*, New York, Cornell University Press, 1982.

PANARELLI 2022 = MARILENA PANARELLI, «Bodily Prerequisites of the Mind: the Spirit as the Highest product of Digestion», in MAREK GENSLER, MONIKA MANSFELD, MONIKA MICHAŁOWSKA (eds.), *The Embodied Soul. Aristotelian Psychology and Physiology in Medieval Europe between 1200 and 1420*, 115-132, Cham, Springer, 2022.

ROBERT 2014 = AURÉLIEN ROBERT, «Dino del Garbo et le pouvoir de l'imagination sur le corps», *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 81 (2014), 139-195.

ROBERT 2020 = AURÉLIEN ROBERT, «Amour, imagination et poésie dans l'oeuvre médicale de Gentile da Foligno», in GAIA GUBBINI (ed.), *Body and Spirit in the Middle Ages: Literature, Philosophy, Medicine*, 165-208, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020.

SGOURIDOU 2014 = MARIA SGOURIDOU, «The figure of the doctor and the science of medicine through Boccaccio's *Decameron*», *Le infezioni in medicina* 1 (2014), 63-69.

SIRAIISI 1981 = NANCY SIRAIISI, *Taddeo Alderotti and His Pupils. Two Generations of Italian Medical Learning*, Princeton, Princeton Legacy Library, 1981.

SURDICH 2008 = LUIGI SURDICH, *Boccaccio*, Bologna, Il Mulino, 2008.

TATEO 2015 = FRANCESCO TATEO, *Boccaccio*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

TONELLI 2015 = NATASCIA TONELLI, *Fisiologia della passione. Poesia d'amore e medicina da Cavalcanti a Boccaccio*, Firenze, Edizioni del Galluzzo, 2015.

USHER 2004 = JONATHAN USHER, «Boccaccio, Cavalcanti's *Canzone Donna me prega* and Dino's Glosses», *Heliotropia* 2(1) (2004), 1-19.

VILLANI 1991 = GIOVANNI VILLANI, *Cronica*, ed. GUIDO PORTA, Parma, Ugo Guanda Editore, 1991.

WACK 1990 = MARY F. WACK, *Lovesickness in the Middle Ages*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.

ZAGO 2014 = ESTHER ZAGO, «Women, Medicine, and the Law in Boccaccio's *Decameron*», in LILIAN R. FURST (ed.), *Women Healers and Physicians: Climbing a Long Hill*, 66-78, Lexington, University Press of Kentucky, 2014.

INDICE DEI MANOSCRITTI

Città del Vaticano

Biblioteca Apostolica Vaticana

Ms. Chigiano L V 176 137, 144

Napoli

Biblioteca Nazionale Vittorio Emanuele III

Ms. VII.B. 28 125-129

Tortosa

Biblioteca Capitulare

Ms. 244 125-129

INDICE DEI NOMI

- ADAMUS WODEHAM 18
68, 69, 72, 76, 86, 149
- AERTSEN JAN A. 4
BAKKER PAUL J.J.M. 47
- AGAMBEN GIORGIO 141, 142
BAUSI FRANCESCO 137
- AGOSTINO 116, 128, 129
BAYERRI I BERTOMEU ENRIQUE 125
- AL-ĠAZĀLĪ 48
BERTOLACCI AMOS 47, 48, 59, 60
- ALBERTUS MAGNUS 53, 65
BIARD JOËL 9
- ALESSANDRO D'AFRODISIA 53
BOCCACCIO GIOVANNI 135-156
- ALIGHIERI DANTE 121
BOEHNER PHILOTHEUS 7, 19, 20
- ALONSO MANUEL ALONSO 58
BOETHIUS A.M. SEVERINUS 36, 111
- AMERINI FABRIZIO 7, 12, 16, 20- 23, 25,
BOETHIUS DE DACIA 3
32, 34
- BONO JAMES J. 148
- ARISTOTELE 2-5, 7, 14, 19, 47-49, 51-53,
BOON JESSICA A. 117
58, 61, 62, 68, 71-82, 86-89, 92, 93, 98,
BRAGANTINI RENZO 136, 145
99, 126-128, 152
- ARMSTRONG DAVID M. 17
BREYER THEMO 137
- AROSIO MARCO 1
BRION SIMON 109
- AUERBACH ERICH 136
BROWER-TOLAND SUSAN 12
- AVERROÈ 13, 14, 18, 47-50, 53-66, 68,
BURNETT CHARLES 139
69, 71-73, 75, 76, 79-82, 85, 86, 89, 90,
BUZZETTI DINO 49
92-99
- CANACCINI FEDERICO 125
- AVICENNA 8, 47, 48, 50, 51, 53-60, 66, CAPPELLETTI LEONARDO 112

CASAGRANDE CARLA 49,117
CAVALCANTI GUIDO 137, 143, 145, 147, 153
CERAMI CRISTINA 47, 48, 50, 54, 55, 60, 62
CHANDELIER JOËL 49
COSTANTINUS AFRICANUS 139-142
CRISCIANI CHIARA 49
DEFENDINUS JANUENSIS 49
DINUS DE GARBO 137, 139, 141-147, 150, 152-155
DRAELANTS ISABELLE 52
DUTIH-NOVAES CATARINA 19, 20, 22
ENDRESS GERHARD 48
ERCULEI ERCOLE 112
ERMATINGER CHARLES J. 48
FAVATI GUIDO 146-148, 152, 154
FENZI ENRICO 141
FERRARI GIACOMO F. 49
FERRIANI MAURIZIO 49
FIORAVANTI GIANFRANCO 49, 112
FLASCH KURT 112
FONTAINE MARIE-MADELEINE 143, 150
FREUDENTHAL GAD 47, 52, 53, 55
FRIEDMAN RUSSEL L. 120, 125
GÁL GEDEON 9
GALENO 49, 75, 76, 96
GÄTJIE HELMUT 49
GAUDEFRIDUS DE FONTIBUS 110
GENTILE DA FOLIGNO 137, 139, 142
GHISALBERTI ALESSANDRO 11
GIANSANTE MASSIMO 137
GLASNER RUTH 47, 49
GORIS WOUTER 4
GREGORIUS MAGNUS 113, 116, 122, 128
GREGORY TULLIO 52
GUALTERIUS CHATTON 6, 9, 16, 17
GUILIELMUS OCKHAM 1-38
HAMESSE JACQUELINE 2, 4, 5, 52, 126-128
HASSE DAG N. 47, 52, 53
HENRICUS GANDAVENSIS 5, 109
HERZFEÖD-SCHILD MARIE LOUISE 137
HUGO DE SANCTO VITTORE 2
IOHANNES DE NEAPOLI 106-129
IOHANNES DUNS SCOTUS 3, 5, 6, 10, 15,

18

ISIDORUS HISPALENSIS 1

IULIANUS TOLETANUS 128

JACQUART DANIELLE 137, 139

JELLOUSCHEK CARL JOHANN 107

JESCHKE THOMAS 112

KAEPELI THOMAS 120, 125

KARGER ELISABETH 12

KEELE RONDO 6, 16

KELLY WRAY SHONA 137

KLIBANSKY RAYMOND 136, 141

KRUK REMKE 52, 60

KUNNE WOLFGANG 17

LAFLEUR CLAUDE 108, 112

LAMBERTINI ROBERTO 19, 49

LEVRON PIERRE 137, 139

LOCONSOLE MARIO 56, 65, 141

LOWE JONATHAN 4

MACBRIDE FRASER 17

MALGIERI MARIA EVELINA 107

MARCH JOSÉ MARIA 125

MARMO COSTANTINO 19

MARTINO V 109

MASOLINI SERENA 112

MAZZONI GUIDO 150

MCCORD ADAMS MARYLIN 7, 9, 12

MICALDA DI SCALETTA 146

MITEVA EVELINA 137

MOODY ERNEST A. 20, 22

MOWBRAY 117

MULLER PAOLA 20

NARDI BRUNO 137, 139

NOLD PATRICK 120

NORMORE CALVIN 17

OLSON GLENDING 138, 140, 148

OVIDIO 149

PANACCIO CLAUDE 9, 12, 17

PANARELLI MARILENA 52, 53, 148

PANOFSKY ERWIN 136, 141

PASNAU ROBERT 21

PELLETTIER JENNY E. 5, 7, 12

PERLER DONINIK 117

PERRONE COMPAGNI VITTORIA 48

PERRONE MASSIMO 46

PICHÉ DAVID *108, 112*
 PIETRO D'ARAGONA *146*
 POMPONAZZI PIETRO *48*
 PORRO PASQUALE *46, 51, 52, 106, 107, 109, 112, 114, 125*
 PUTALLAZ FRANÇOIS-XAVIER *112*
 ROBERT AURÉLIEN *107, 137, 142-144, 149*
 ROBERTUS KILWARDBY *2*
 SAXL FRITZ *136, 141*
 SCHICK JOHANNES F.M. *137*
 SCHUT KIRSTEN JEAN *107, 120, 125*
 SGOURIDOU MARIA *137*
 SIRAISS NANCY *141, 143*
 SPADE PAUL V. *7, 14, 19*
 STAZIO *120*
 STELLA PROSPERO TOMMASO *107, 110, 112, 117, 120, 125*
 SURDICH LUIGI *136*
 TABARRONI ANDREA *19, 46, 49*
 TAKAHASHI ADAM *55, 56*
 TAMANI GIULIANO *49*
 TATEO FRANCESCO *136*
 TEMISTIO *54*
 TEMPIER ÉTIENNE *107, 109-112, 116*
 THOMAS AQUINAS *5, 8, 19-22, 107, 110-114, 116-119, 122-124, 127-129*
 THOMAS DE GARBO *137*
 TONELLI NATASCIA *137-139, 148, 149*
 URBANUS DE BONONIA *46-100*
 USHER JONATHAN *145*
 VAN DER LUGT MAAIKE *48, 52, 58, 62*
 VECCHIO SILVANA *117*
 VELAZQUEZ CAMPO LORENZO *125*
 VILLANI GIOVANNI *143*
 WACK MARY F. *138*
 ZAGO ESTHER *138, 139*
 ZAMBELLI PAOLA *52*
 ZUCCOLIN GABRIELLA *59*

