

QUADERNI DI NOCTUA

8



LA RAGIONE NELLA STORIA

a cura di Alessandra Beccarisi,
Andrea Fiamma e Diego Gorini

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni
Università degli Studi di Torino



UNIVERSITÀ
DI TORINO

Quaderni di Noctua 8

La ragione nella storia

a cura di Alessandra Beccarisi, Andrea Fiamma, Diego Gorini

E-theca OnLineOpenAccess Edizioni

Collane@unito.it-Università di Torino

Firenze-Parma

Torino

2025

ISBN: 9788875903459

DOI: 10.14640/QuadernidiNoctua8

ISSN: 2723-9225



This book is open access under a CC BY license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). 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 libro è a libero accesso secondo la licenza CC BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). 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.

Peer Review

Ciascun volume dei *Quaderni di Noctua* è sottoposto a revisione paritaria. La valutazione dei manoscritti ricevuti si compone di due passaggi principali: (1) revisione interna da parte dei membri della redazione; (2) invio dei manoscritti che superano la revisione interna a revisori esterni. Nei confronti dei revisori esterni la rivista adotta un meccanismo di revisione “double-blind”, secondo il quale l’autore non conosce l’identità del revisore e viceversa.

Each volume of *Quaderni di Noctua* is peer-reviewed. The evaluation of manuscripts consists of two main stages: (1) internal review by the editors; (2) review of manuscripts by external experts. With regard to external reviewers, the journal uses a double-blind review process, where the identity of the reviewers is not known to the authors and vice versa.

QUADERNI DI NOCTUA

Direttore

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Co-direttore

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Redazione

Sara Bonechi (Museo Galileo, Firenze)

Stefano Caroti (Museo Galileo, Firenze)

Simone Fellina (Università degli Studi di Parma)

Erika Gisler (Staedtische Toechterhandelschule Luzern)

Ludovica Marinucci (Università degli Studi di Salerno – Consiglio Nazionale
delle Ricerche, Roma)

Marco Storni (Université libre de Bruxelles)

Andrea Strazzoni (Università degli Studi di Torino)

Comitato scientifico

Vlad Alexandrescu (Universitatea din București)

Fabrizio Amerini (Università degli Studi di Parma)

Maria Rosa Antognazza (King's College London, 1964-2023)

Delphine Antoine-Mahut (École normale supérieure de Lyon)

Giulia Belgioioso (Università del Salento, Lecce)

Carlo Borghero (Università degli Studi di Roma «La Sapienza» - Accademia
delle Scienze di Torino)

Antonella Del Prete (Università degli Studi di Torino)

Eva Del Soldato (University of Pennsylvania, Philadelphia)

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

James Hankins (Harvard University, Cambridge MA)

Alain de Libera (Collège de France, Paris)

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)

Aurélien Robert (Centre national de la recherche scientifique, Paris)

Sophie Roux (École normale supérieure, Paris)

Han van Ruler (Erasmus Universiteit Rotterdam)

Tad M. Schmaltz (University of Michigan, Ann Arbor)

Loris Sturlese (Università del Salento, Lecce)

QUADERNI DI NOCTUA

8



LA RAGIONE NELLA STORIA

a cura di Alessandra Beccarisi,
Andrea Fiamma e Diego Gorini

Firenze-Parma, Torino
E-theca OnLineOpenAccess Edizioni
Università degli Studi di Torino
2025

ISBN: 9788875903459

DOI: 10.14640/QuadernidiNoctua8

ISSN: 2723-9225

Abstract: Il volume si propone di indagare uno dei concetti più ricchi e stratificati della tradizione filosofica: la ragione, considerata non solo come facoltà dell'intelletto, ma come forza dinamica e principio storico. Il testo nasce da un progetto collettivo avviato in occasione del convegno tenutosi a Foggia nel marzo 2023, a cui si sono aggiunti contributi sviluppati nell'ambito di progetti di ricerca PRIN, con l'intento di ampliare e diversificare le prospettive sul tema. Attraverso un approccio interdisciplinare e interculturale, il volume raccoglie saggi che analizzano il concetto di ragione in contesti filosofici differenti: dal pensiero greco-classico al Medioevo cristiano e islamico, dalla modernità cartesiana e kantiana alla critica contemporanea, fino ad ambiti meno convenzionali come le pratiche alchemiche. La raccolta mette in luce tanto la fiducia nella razionalità come motore del progresso umano, quanto le sue contraddizioni storiche, le ambiguità epistemologiche e i suoi limiti etico-politici. Particolare attenzione è dedicata alla tensione tra ragione e storia: da un lato, la ragione come guida evolutiva dell'umanità; dall'altro, la storia come banco di prova della sua efficacia, ma anche come spazio di crisi e di trasformazione. Questo confronto attraversa i contributi, offrendo una visione sfaccettata e critica di un concetto che resta centrale nella comprensione della condizione umana.

Parole chiave: Ragione; Storia; Filosofia; Razionalità; Interculturalità.

Abstract: The volume aims to investigate one of the most layered and pivotal concepts in the philosophical tradition: reason, understood not only as an intellectual faculty but also as a historical force and organizing principle. The book stems from a shared intellectual project initiated at the conference held in Foggia in March 2023, later enriched by contributions developed within PRIN research programs, with the goal of expanding and deepening the inquiry into the theme. Adopting an interdisciplinary and intercultural lens, the volume gathers essays that explore the concept of reason across different philosophical contexts: from classical Greek thought to Christian and Islamic medieval philosophy, from Cartesian and Kantian modernity to contemporary critiques, including lesser-studied fields such as alchemical practices. The collection highlights both the faith in rationality as a driver of human progress and its historical contradictions, epistemological ambiguities, and ethical-political limitations. A central focus lies on the tension between reason and history: on one hand, reason as a guiding force in human development; on the other, history as a testing ground for its validity, as well as a domain of crisis and transformation. This dialectic permeates the volume, offering a multifaceted and critical understanding of a concept that remains central to the human condition.

Keywords: Reason; History; Philosophy; Rationality; Interculturality.

English title: *Reason in History*

I curatori

Alessandra Beccarisi è professoressa ordinaria di Storia della filosofia medievale presso l'Università di Foggia. Attualmente coordina due progetti PRIN e un progetto finanziato dall'Istituto Italiano di Studi Germanici. Dal 2017 è General Editor delle pubblicazioni della SIEPM (*Rencontres de philosophie médiévale* e *Bulletin de philosophie médiévale*, rivista di Fascia A ANVUR e indicizzata in Scopus). Dal 2020 è Humboldt Ambassador Scientist.

Andrea Fiamma è uno studioso specializzato in filosofia e teologia del tardo Medioevo, con particolare attenzione al pensiero di Nicola Cusano e all'insegnamento nelle Facoltà delle Arti e di Teologia nelle università dell'Europa centrale (in particolare Colonia, Heidelberg e Vienna). Attualmente è assegnista di ricerca per un anno presso l'Università di Foggia. In precedenza ha svolto una borsa post-dottorale quadriennale presso l'Università di Milano e ha ottenuto finanziamenti internazionali, tra cui una MSCA European Postdoctoral Fellowship.

Diego Gorini Gonzalez è dottorando in Filosofia Medievale presso l'Università del Salento, in co-tutela con l'Università di Colonia. La sua ricerca si concentra sull'alchimia medievale, in particolare sullo studio del corpus pseudo-lulliano.

About the editors of this volume

Alessandra Beccarisi is Full Professor of Medieval Philosophy at the University of Foggia. She is currently coordinating two PRIN research projects and one project funded by the Italian Institute of Germanic Studies. Since 2017, she has served as General Editor of the SIEPM publications (*Rencontres de philosophie médiévale* and *Bulletin de philosophie médiévale*, a top-tier journal ranked by AN-VUR and indexed in Scopus). Since 2020, she has been a Humboldt Ambassador Scientist.

Andrea Fiamma is a scholar specialized in Late Medieval Philosophy and Theology, with a particular focus on the thought of Nicholas of Cusa and on the teaching traditions at the Faculties of Arts and Theology in Central European universities (especially Cologne, Heidelberg, and Vienna). He is currently a one-year postdoctoral fellow at the University of Foggia. Previously, he held a four-year postdoctoral fellowship at the University of Milan and has also received international funding, including a MSCA European Postdoctoral Fellowship.

Diego Gorini Gonzalez is a doctoral candidate in Medieval Philosophy at the University of Salento, in co-tutelle with the University of Cologne. His research focuses on medieval alchemy, with a particular emphasis on the study of the pseudo-Lullian corpus.

Riconoscimenti

Questo volume rientra tra i prodotti della ricerca del finanziamento dell'Istituto Italiano di Studi Germanici *Da Parigi a Colonia: la via tedesca della filosofia in Germania*.

Acknowledgments

This volume is one of the results of the research financed by the Italian Institute of Germanic Studies *From Paris to Cologne: the German Way of Philosophy in Germany*.

INDICE

Alessandra Beccarisi <i>Introduzione</i>	I
Giulio Navarra <i>Reason and Rationality in Arabic-Islamic Cosmology. The Case of the On the Governments of the Celestial Spheres (Fī l-tadbīrāti al-falakiyya)</i>	1
Fouad Ben Ahmed <i>Ibn Rushd (Averroes, d. 1198): Reason and Unreason in Prophecy</i>	16
Marienza Benedetto <i>Abitudini, opinioni e dimostrazioni: il faticoso esercizio della ragione nella Guida dei perplessi di Maimonide</i>	41
Marco Signori <i>Arabic Reason(s) in Latin History of Philosophy. Avicennan Proofs for the Immateriality of Intellect in Albert the Great's Psychological Works</i>	65
Anna Rodolfi <i>Profezia e necessità del prophetatum da Ugo di Capua a Tommaso d'Aquino</i>	91
Paola Bernardini <i>Modelli di razionalità scientifica nei commenti al De anima. Il caso di un anonimo ed inedito testimone del XIII secolo (ms. Firenze, BNC, Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-68vb)</i>	120
Andrea Fiamma <i>John Picardi of Lichtenberg – a German Thomist. A Historiographical Assessment</i>	144
Diego Gorini González <i>Reason Tried by Fire: The Rota Alphabeta- lis and Other Logical and Mnemonic Devices in the Pseudo-Lullian Al- chemical Codicillus</i>	173
Antonio Lombardi <i>Una debolezza della ragione? Il rapporto tra sto- ria e natura da Hegel all'Idealismo britannico</i>	196
Indice dei manoscritti	219
Indice dei nomi	221

INTRODUZIONE

ALESSANDRA BECCARISI

Questo volume nasce da un progetto collettivo maturato nel tempo, avviato in occasione del convegno *La ragione nella storia*, tenutosi a Foggia nel marzo 2023, e successivamente sviluppato grazie al confronto tra studiosi e studiose nell'ambito di due progetti PRIN. L'intenzione non è stata semplicemente quella di raccogliere saggi sul tema della razionalità, ma di costruire uno spazio critico in cui interrogare le molteplici forme della ragione, le sue trasformazioni storiche, le sue ambivalenze, la sua capacità – ancora attuale – di produrre senso o, almeno, orientamento.

Fin dal titolo si esplicita una tensione: parlare di “ragione nella storia” implica, da un lato, una tematizzazione della ragione come qualcosa che agisce, che interviene, che plasma i processi storici; dall'altro, suggerisce che la ragione stessa ha una storia, è cioè una costruzione culturale e teorica soggetta a mutamenti, a crisi, a ridefinizioni. Il volume si colloca proprio dentro questa tensione, senza cercare di scioglierla, ma assumendola come terreno fertile per un'indagine condivisa.

1. La pluralità dei modelli razionali

La tradizione filosofica occidentale ha spesso cercato di attribuire alla ragione un volto unitario, talvolta persino assoluto: un fondamento, un metodo, una garanzia. Eppure, la storia del pensiero ci mostra tutt'altro. Fin dall'antichità, il concetto di *logos* coniuga livelli semantici diversi: il discorso, la proporzione, l'ordine cosmico, la legge morale. In Aristotele, la ragione è principio etico e facoltà distintiva dell'essere umano; nello stoicismo, è il tessuto stesso della realtà; nella tarda antichità, diventa forza demiurgica. La ragione non è un'entità stabile: è un campo di forze.

Questa molteplicità di modelli razionali non si attenua nel Medioevo, ma anzi si articola in forme complesse e spesso divergenti. Nella filosofia scolastica latina, la distinzione tra *intellectus*, *ratio*, *sapientia*, *scientia* dà origine a una gerarchia di funzioni cognitive, ciascuna con un proprio ambito e una propria finalità: contemplare, dedurre, interpretare, regolare l'azione. La ragione non è mai monolitica: è una pluralità di facoltà e di metodi, che interagiscono in un contesto teorico e teologico raffinato.

Nel mondo arabo-islamico medievale, questa articolazione si sviluppa in una direzione altrettanto ricca, ma con accenti differenti: la razionalità è spesso pensata come strumento ermeneutico, in grado di leggere tanto la realtà naturale quanto il testo sacro. In autori come Avicenna e Averroè, la ragione ha un ruolo attivo e sistemico, ma non è mai separata dalla questione della verità come processo interpretativo. Si delinea così una razionalità che non coincide con la sola deduzione, ma include la mediazione, la sintesi, il confronto con il simbolico.

Un discorso a parte – e al tempo stesso profondamente interconnesso – riguarda la riflessione ebraica medievale, rappresentata emblematicamente da Mosè Maimonide. Nella *Guida dei perplessi*, la ragione è chiamata a confrontarsi con l'opacità del testo, con la difficoltà dell'interpretazione, con la tensione tra linguaggio umano e verità divina. La razionalità non è qui fondamento stabile, ma esercizio critico, continuo negoziato tra il detto e il non detto. È una forma di pensiero che vive del paradosso, e che proprio per questo conserva una straordinaria attualità. Il contributo di Marienza Benedetto lo mostra con chiarezza, restituendo alla ragione il suo carattere interrogativo e non pacificato.

Accanto a queste forme "istituzionali" di razionalità, ve ne sono altre, meno riconosciute ma non meno strutturate: l'alchimia, l'astrologia, la medicina speculativa. Anche in questi ambiti si esercita una razionalità che non è mistica né irrazionale, ma operativa, analogica, sperimentale. È un sapere che pensa per corrispondenze, che costruisce metodi, che formula ipotesi sul rapporto tra microcosmo e macrocosmo. La sua coerenza non è sistematica, ma non per questo è assente.

La modernità non inaugura la razionalità, né la scopre. Piuttosto, riformula il suo statuto: la ragione diventa progressivamente autonoma, fondativa, normativa. Con Cartesio, essa è principio metodico del sapere; con Kant, legislatrice morale; con Hegel, motore dialettico della storia. È in questo passaggio che la razionalità pretende non solo di comprendere il mondo, ma di plasmarlo. Ma questa pretesa, lungi dall'essere una conquista lineare, si innesta su una tradizione stratificata e tutt'altro che omogenea, che il presente volume contribuisce a ricostruire in tutta la sua varietà.

E tuttavia, anche nella modernità, la ragione si sdoppia: mentre si esalta come forza autonoma, inizia anche a dubitare di sé. La razionalità si scopre ambigua, capace di produrre dominio oltre che libertà. Non è un caso che il Novecento si apra con le critiche nietzscheane alla "volontà di verità" e prosegua con le analisi di Adorno e Horkheimer sulla ragione strumentale, o con Foucault che ne decostruisce i presupposti genealogici.

È dentro questo paesaggio frammentato che il volume si muove, non per ricostruire un'unità perduta, ma per cartografare le differenze.

2. La ragione nella storia: due prospettive intrecciate

Se c'è un filo che lega i contributi raccolti in questo volume, è l'idea che il concetto di ragione non possa essere colto al di fuori del tempo, come se fosse un dispositivo stabile e immutabile. La storia non è il semplice sfondo su cui la ragione si esercita: è il suo ambiente vitale, la sua condizione, e talvolta il suo limite. La ragione non si aggiunge alla storia, ma la attraversa e ne è attraversata.

In questo senso, possiamo distinguere – senza irrigidire – due grandi modalità attraverso cui il rapporto tra ragione e storia si è articolato nel pensiero filosofico. Da un lato, la ragione è stata pensata come forza che attraversa e orienta la storia: una potenza ordinatrice capace di strutturare il reale e guidare l'umanità verso forme sempre più mature di libertà. Questa visione è alla base della narrazione moderna del progresso, da Kant a Hegel, e riappare con forza nel Novecento nella celebre tesi di Francis Fukuyama secondo cui la democrazia liberale rappresenterebbe il "punto terminale dell'evoluzione ideologica dell'umanità". La cosiddetta "fine della storia" si presenta così come il com-

pimento del progetto razionale moderno: la razionalità politica che si realizza nella stabilità delle istituzioni, la ragione economica che si integra con la libertà individuale, la storia che cede il passo a una gestione amministrata del presente.

Eppure, quella fiducia è oggi quanto mai difficile da sostenere. Non solo la storia non è finita: è tornata ad essere imprevedibile, spezzata, opaca. Gli ultimi anni hanno mostrato il ritorno di fenomeni che non si possono ignorare: ritorni di guerre su vasta scala, forme di protezionismo economico che ricordano l'Ottocento, la riemersione di nazionalismi aggressivi, la crisi delle istituzioni internazionali e la delegittimazione delle competenze. Le narrazioni razionali del secolo scorso – lo sviluppo, il dialogo, l'ordine – sembrano oggi incapaci di reggere l'urto del presente. Siamo entrati in un tempo che non solo ha smentito la teleologia del progresso, ma che ha infranto i parametri stessi con cui giudicavamo la storia "razionale".

È qui che emerge con forza l'altra linea interpretativa: quella che guarda alla ragione come costruzione storica, come forma situata, modulata dai contesti, dalle crisi, dai conflitti. È la linea che da Nietzsche e Dilthey arriva a Foucault, e che trova una formulazione forte in autori come Kurt Flasch. Flasch, in *Philosophie hat Geschichte*, ci ricorda che la filosofia – e con essa la ragione – ha una storia: non solo perché cambia, ma perché *non può non cambiare*. Ogni configurazione del pensiero è risposta a una condizione, a una frattura, a un'urgenza. Non c'è ragione "in sé": c'è la ragione di un'epoca, di un problema, di un conflitto.

Su questa linea si colloca anche il pensiero di Eugenio Garin, che ha insistito sul fatto che la filosofia non è mai puro esercizio logico, ma sempre sapere critico e storico, capace di leggere i propri presupposti alla luce di una condizione concreta. Per Garin, pensare filosoficamente significa inserirsi nella storia con piena consapevolezza, assumere che ogni concetto è figlio del suo tempo e che la razionalità non è mai un'astrazione neutra, ma un atto situato, etico e politico.

Wilhelm Dilthey, nella sua *Kritik der historischen Vernunft*, ha cercato di delineare le condizioni storiche della comprensione e del sapere: la ragione non fonda più, ma interpreta. È una svolta che mette al centro la vita, l'esperienza, le strutture temporali della conoscenza. Su questa linea, Jean-François Lyotard

ha denunciato la crisi delle metanarrazioni razionali, affermando che il sapere contemporaneo si distribuisce in reti disomogenee, non più riconducibili a un principio unificante.

Queste due modalità non si escludono, anzi. La forza della ragione nella storia sta proprio nella sua capacità di oscillare tra polo attivo e polo reattivo, tra impulso ordinatore e coscienza riflessiva. È una ragione che costruisce, ma che può anche disfare; che emancipa, ma che può anche colonizzare; che rende visibile, ma talvolta al prezzo dell'esclusione.

Non è un caso che oggi, mentre la razionalità tecnica raggiunge livelli senza precedenti, si assista contemporaneamente a una radicale sfiducia nella ragione pubblica, nella coerenza del discorso, nella possibilità stessa di un confronto condiviso. È in questa tensione che si gioca – ancora oggi – la possibilità teorica e politica della ragione.

3. Forme della razionalità: voci e prospettive del volume

I saggi raccolti in questo volume si articolano lungo percorsi storici e concettuali differenti, ma condividono un'urgenza comune: mostrare come la ragione si manifesti in forme plurali, in contesti specifici, spesso in tensione tra loro.

Giulio Navarra, in *Reason and Rationality in Arabic-Islamic Cosmology*, esplora come la cosmologia aristotelica sia stata rielaborata nel pensiero islamico. La ragione assume qui il ruolo di principio sintetico capace di tenere insieme scienza, filosofia e religione in una visione cosmica integrata.

Fouad Ben Ahmed, in *Ibn Rushd (Averroes, d. 1198): Reason and Unreason in Prophecy*, riflette sul problema della profezia nel pensiero di Averroè. La ragione, in questo contesto, non nega l'ispirazione profetica, ma la comprende come forma simbolica e razionale di accesso al vero.

Marienza Benedetto, in *Il faticoso esercizio della ragione nella Guida dei perplessi di Maimonide*, analizza la figura della ragione come strumento di interpretazione critica, capace di muoversi tra silenzi, aporie e contraddizioni, nel difficile rapporto tra sapere e rivelazione.

Marco Signori, in *Arabic Reason(s) in Latin History of Philosophy*, si concentra sulla ricezione del pensiero di Avicenna nella scolastica latina, mostrando come la razionalità, una volta tradotta e integrata, assuma forme nuove, ibride, profondamente segnate dal contesto.

Anna Rodolfi, con *Profezia e necessità del prophetatum da Ugo di Capua a Tommaso d'Aquino*, ricostruisce una linea testuale complessa in cui la profezia diventa oggetto di razionalizzazione teorica, aprendo uno spazio tra necessità e possibilità che interroga la razionalità medievale.

Paola Bernardini, in *Modelli di razionalità scientifica nei commenti al De anima*, indaga come la razionalità si articoli nella riflessione scolastica sulla psicologia, mostrando come i sensi, l'anima e l'intelletto siano pensati in una logica che tiene insieme esperienza e teoresi.

Andrea Fiamma, in *John Picardi of Lichtenberg – A German Thomist. A Historiographical Assessment*, propone una rilettura di un autore poco noto per riflettere sul ruolo della razionalità storica nella costruzione della teologia. Il sapere razionale si mostra qui come interpretazione del tempo.

Diego Gorini, in *Reason Tried by Fire: The Rota Alphabeticis and Other Logical and Mnemonic Devices in the Pseudo-Lullian Alchemical Codicillus*, affronta il tema della razionalità alchemica, in cui simbolismo e tecnica si fondono in una forma di pensiero trasformativo, che non è solo speculativo, ma anche operativo.

Antonio Lombardi, in *Una debolezza della ragione? Il rapporto tra storia e natura da Hegel all'Idealismo britannico*, esamina il confronto tra la pretesa sistemica della ragione e la resistenza della natura come alterità storica, mettendo in discussione l'idea di una ragione onnipotente.

4. Conclusione

Interrogare la ragione nella storia significa rimettere in discussione l'idea stessa di ragione. Non si tratta, infatti, di domandarsi soltanto cosa sia la razionalità, ma piuttosto come essa sia stata pensata, esercitata, trasformata e messa alla prova nei diversi momenti storici, nei contesti culturali, nei linguaggi filosofici e simbolici. L'ambizione di questo volume non è stata quella di offrire una de-

finizione univoca, ma di restituire una costellazione di forme razionali, ognuna con la propria coerenza interna, il proprio campo d'azione, i propri limiti.

Quel che emerge con chiarezza è che la ragione non è mai fuori dal tempo, mai neutra, mai del tutto trasparente a se stessa. Ha storia, perché è implicata nelle strutture sociali, nelle istituzioni, nei codici simbolici, nei gesti pratici con cui le comunità costruiscono il mondo. La filosofia antica l'ha pensata come logos, principio ordinatore del cosmo; il pensiero medievale l'ha riconfigurata come strumento di lettura del creato e della rivelazione; la modernità ne ha fatto una forza autonoma, capace di fondare la conoscenza, l'etica, la politica. Ma in ogni epoca la ragione ha parlato con accenti diversi, ha assunto forme multiple: teoretica, pratica, interpretativa, simbolica, sperimentale.

I saggi raccolti in questo volume mostrano che non esiste una sola razionalità, ma molte: razionalità sistemiche e razionalità alchemiche, razionalità argomentative e razionalità operative, razionalità scolastiche e razionalità astrologiche. In ognuna di queste forme si dà un rapporto con il mondo che non è arbitrario, ma strutturato, motivato, orientato da criteri interni. L'alchimia, ad esempio, non è una negazione del pensiero razionale: è un diverso modo di razionalizzare il divenire, il trasformarsi delle cose, il rapporto tra l'invisibile e il visibile.

In questo senso, il volume compone una geografia delle razionalità: non una mappa fissa, ma un insieme di tracciati che si incrociano, si sovrappongono, si interrompono. Alcune di queste vie sono ancora percorribili; altre si sono smarrite o sono state marginalizzate. Ma tutte ci parlano della ragione non come certezza, ma come sforzo, come esercizio, come pratica esposta alla crisi.

E forse è proprio questa consapevolezza a rendere oggi più urgente che mai la riflessione sul tema. In un'epoca in cui la ragione sembra delegittimata – attaccata dal complottismo, svuotata nella comunicazione pubblica, marginalizzata nei processi decisionali – diventa fondamentale interrogare non solo i limiti della razionalità, ma anche le sue possibilità residue. Il mondo contemporaneo non ci rassicura con un ordine razionale della storia: al contrario, ci espone a fratture, regressioni, ritorni di violenza e di tribalismo. Ma proprio per questo, la domanda sulla ragione resta viva: non come fondamento, ma come esercizio

critico; non come principio assoluto, ma come strumento situato, che può ancora servire a comprendere, ad agire, a immaginare forme diverse di convivenza.

Se la ragione ha storia, allora anche il nostro modo di pensarla può – e deve – cambiare. Questo volume non chiude la questione, non costruisce un nuovo sistema. Ma offre un archivio vivo, una serie di gesti teorici, di voci diverse, di strumenti con cui continuare a pensare. Non la ragione come identità definitiva, ma come tensione aperta tra comprensione e trasformazione.

ALESSANDRA BECCARISI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FOGGIA

Ringraziamenti

Desidero ringraziare il gruppo di ricerca che ha collaborato alla realizzazione di questo volume e all'organizzazione del convegno da cui trae origine: Giulio Navarra, Andrea Fiamma e Diego Gorini.

Un ringraziamento va anche a Tommaso Sgarro, con cui ho condiviso la direzione scientifica del convegno svoltosi a Foggia dal 3 al 5 marzo 2023, oggi professore ordinario di Storia della filosofia presso l'Università Telematica Pegaso.

Un ringraziamento particolare ad Andrea Strazzoni e Stefano Caroti per il lavoro di redazione, svolto con rigore e cura, e per la disponibilità ad accogliere questi contributi

REASON AND RATIONALITY IN ARABIC-ISLAMIC COSMOLOGY.
THE CASE OF THE *ON THE GOVERNMENTS OF THE CELESTIAL SPHERES*
(*FĪ L-TADBĪRĀTI AL-FALAKIYYA*)

GIULIO NAVARRA

Abstract: Alexander of Aphrodisias (2nd–3rd century CE), a key figure in Hellenic philosophy, influenced Arabic-speaking thinkers through two distinct interpretations: a Neoplatonized Aristotelianism and a faithful Peripatetic approach. In the treatise entitled *Fī l-tadbīrāt al-falakiyya* (*On the Governments of the Celestial Spheres*), he explores themes like good arrangement (*al-sharḥ wa-l-niẓām*), reason (*naṭīq*), and the rational soul (*al-nafs al-nāṭiqā*). These concepts frame the emanative process where the First Cause creates and governs the cosmos. Nature, embodying divine power, compensates for human imperfections with the rational soul while maintaining cosmic harmony. This study highlights key passages, illustrating Alexander Arabus' contribution to Arabic Aristotelianism.

Keywords: Divine power (*al-quwwa al-ilāhiyya*); Kindī-circle; Alexander; Arabic Aristotelianism; Emanationism; Cosmological Governance.

In the history of cosmology, during Late Antiquity and the Middle Ages, the clear distinction between the celestial upper world and the sublunar lower one was a key controversial point.¹ The first region considered as perfect, contains the stars moving in circular motion, is divine and imperishable, while the sublunar region is inhabited by the species subject to generation, becoming and dissolution and moving with rectilinear motion, which possesses a beginning and an end.² This distinction, rooted in Aristotle's *De caelo* and discussed for centuries by commentators belonging to all the philosophical schools, was inherited also by the Arabic-speaking philosophers in the Muslim context through the Graeco-Syriac-Arabic translation movement of the 'Abbāsīd era.³

Additionally, Plato's *Timaeus* provides some interesting elements that allowed later philosophers and commentators to combine Hellenic philosophy

1 See BALTES 1976; FALCON 2002; FALCON 2016; CODA 2022.

2 See ELDERS 1965; ARISTOTELES 1965, vii–cxc.

3 D'ANCONA 2005, I, 5–47.

with Abrahamic narrative, peculiarly Islam. The latter is based on the two great pillars of monotheism and creationism. Whilst Aristotle's cosmos is eternal but presents the First unmoved mover moving the first sphere "ὥς ἐρώμενον" ("as being loved"),⁴ Plato's cosmos is generated ("γενητός")⁵ by the Demiurge, the superior God, who shapes a pre-existing matter ("χώρα")⁶ which moves in absolute disorder ("πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως")⁷.

These basic elements of cosmology reached the Arabic-speaking scholars of the 'Abbāsid and Būyid periods and decisively contribute to the rise of the scientific discourse and of philosophical speculation in the Islamic lands (i.e., *falsafa*). As demonstrated by the ground-breaking studies of Gerhard Endress, Cristina D'Ancona, and Peter Adamson,⁸ a pivotal role was played by translators, *literati*, scientists, and philosophers who take part of the circle headed by the first 'Arab philosopher' Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (870 CE ca./2nd century). This was a group of scholars consisting not only of Muslims, but also of Jews, Christians, Zoroastrians and even polytheists. As we know from Ibn al-Nadīm's *Fihrist*,⁹ within this circle, both Plato's *Timaeus* and Aristotle's *De caelo* were translated by the Byzantine-origin translator Yaḥya ibn al-Biṭrīq (Yūḥanna, son of the Patrikios).¹⁰ The Kindī-circle's translations and adaptations eminently contribute to the development of the Hellenic sciences and philosophy for the Medieval Islam and beyond.¹¹

Yet, how to set up a unitary cosmological discourse if the cosmos appears sharply divided into two parts? How is the First separate Cause, i.e., the Abrahamic God, related to the sublunar substances? That is, what kind of causality and metaphysics are we referring to? These are only a few of the questions the Kindī-circle's works try to answer in order to bring the discourse of the Ancients firmly within the ranks of Islam and its main dogma, that is, the *tawḥīd* (the Oneness and Unity of God). Among the Kindī-circle's works halfway be-

4 ARISTOTELES 1924, Λ 7, 1072b 3–4.

5 PLATO 1960, 31 b1–3.

6 PLATO 1960, 52 d2.

7 PLATO 1960, 30 a4–5.

8 ENDRESS 1997; D'ANCONA 1991.

9 IBN AL-NADĪM 1871–1872, I, 250.28–251.2; English translation IBN AL-NADĪM 1970, 593, 603.

10 See D'ANCONA 2022.

11 See ZIMMERMANN 1986; ENDRESS 1997; D'ANCONA 1996.

tween cosmology and metaphysics is the adaptation of Alexander of Aphrodisias' *On Providence*.

My contribution here will aim to show how the Kindī-circle's adaptation of Alexander of Aphrodisias' *On Providence* fits markedly into the history of Aristotelianism so as to involve Arabic philosophy in the history of Western thought. I will attempt to do this by focusing on the notion of 'divine power', a red thread in this history. First, I will present how this notion was reinterpreted by Alexander of Aphrodisias. Then, I will focus on the so-called 'Kindī-circle Alexander' and the *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya* (*On the Governments of the Spheres*) in order to demonstrate its peculiarities but also its commonalities with Neoplatonism.¹²

Alexander of Aphrodisias, the major exegete of Aristotle, wrote a personal treatise on the theme of providence which is lost in Greek and handed down to us into two Arabic versions. The first most ancient translation and adaptation was realized within the circle of al-Kindī (9th/3rd century), while the second Arabic translation was made by Abū Bišr Mattā ibn Yūnus (10th/4th century) for the Peripatetic school of Baghdad. Due to the philosophical approach to translations of this school and certain studies conducted so far,¹³ the second version is known to be closer to the original Greek text, while the Kindī-circle translation has been long studied as appendix of Abū Bišr's translation to such the extent that in the canonical edition of Alexander's *On Providence* made by Hans-Jochen Ruland in 1976, the version of Abū Bišr helps to reconstruct and fill the gaps within the Kindī-circle's version.¹⁴ With my doctoral dissertation I have tried to demonstrate the need to read the Kindī-circle's text independently from Abū Bišr's translation for the richness of the milieu where it is originated and for the relevance of the teachings in the work itself. Furthermore, the discourse on providence that emerges from pseudo-Alexander's *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya* (*On the Governments of the Spheres*) displays elements to fill the cosmological gap, and the notion of "divine power" is among them. With my contribution I will

12 My edition of the Arabic text, with English translation and an analytical introduction, is forthcoming with Brill.

13 See WALZER 1953; GUTAS 1998; D'ANCONA 2011; GUTAS 2011, GUTAS 2017. Concerning particularly the *Fī l-ʾināya*, see ALEXANDER APHRODISIENSIS 1998; FAZZO 2000; THILLET 1960.

14 See FAZZO, WIESNER 1993; ALEXANDER APHRODISIENSIS 1998; ALEXANDER APHRODISIENSIS 2003.

narrow the focus down to this primary notion, without leaving out the relevant role played by the Kindī-circle Alexander’s cosmology in the formative stage of *falsafa* and Arabic Aristotelianism, which this circle contributes decisively to. Indeed, the notion of ‘θεῖα δύναμις’ or *al-quwwa al-ilāhiyya* (i.e., ‘divine power’) is the cornerstone of the cosmological and metaphysical architecture of the Arabic Aristotelianism as it was developed within the *Plotiniana Arabica* and within the Kindī-circle Alexander’s cosmology as well. But first of all, what does it mean “providence” in the Kindī-circle adaptation, the *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya*? The author writes:

And we say that government [*tadbīr*, i.e., providence] is of two degrees: [i.] the first of these two is the government of the celestial bodies from the outermost sphere up to the Moon’s sphere; [ii.] the second one is the government of the world which is under the Moon’s sphere. As for the government of the first bodies, it comes from the First Agent [*al-fā’il al-awwal*]; whereas as for the government of the earthly world, it comes from the first bodies, because of what they receive from the First Power.¹⁵

Leaving aside the philosophical lexicon shared by the Kindian circle, the primary role of this ‘First Power’ immediately comes to light. Integrated by Alexander himself in his cosmology, this notion can already be found in the ‘cosmo-theology’ of the Peripatetic *De mundo* and further developed within some of Alexander’s school writings known as *Quaestiones* (Ἀπορίαι καὶ λύσεις, i.e., *Problems and Solutions*). In the *De mundo* chapter 5, we find:

So also, the divine being, by a simple movement of the first region, gives its power to the next things and from these again to those further away, until it permeates the whole. For one thing, being moved by another, itself again also moves something else in regular order, while all things act in a way appropriate to their own constitutions; but there is not the same way for all, but a different and diverse one, in some cases even the opposite, although there is just one initial striking of the key-note, as it were, that leads to movement.¹⁶

15 [ALEXANDER APHRODISIENSIS], *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya*, in San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. Árabe 798, ff. 79v 8–11:

ونقول إنّ التدبير ضربان: [١] أحدهما تدبير الأجرام السماوية من فلك الأقصى الى فلك القمر؛ [٢] والآخر تدبير العالم الذي تحت فلك القمر. فأما تدبير الأجرام الأول فيكون من قبل الفاعل الأول، وأما تدبير العالم الأرضي فيكون من قبل الأجرام الأول لما صار فيها من القوة الأولى.

16 ARISTOTELES, *De mundo*, 398b 19–27: “Οὕτως οὖν καὶ ἡ θεία φύσις ἀπὸ τινος ἀπλῆς κινήσεως τοῦ πρώτου τὴν δύναμιν [20] εἰς τὰ συνεχῇ δίδωσι καὶ ἀπ’ ἐκείνων πάλιν εἰς τὰ πορρωτέρω,

This is “a single power pervading all things” (“μία [ἡ] διὰ πάντων διήκουσα δύναμις”)¹⁷ that helps Alexander to figure out a possible answer to the distinction between an action performed by essence, primarily (‘προηγούμενως’) by the First Cause and an action performed ‘κατὰ συμβεβηκός’ (*per accidens*). Divine providence seems to reach the lower bodies of the cosmos and acts upon them only *per accidens*, since what is worthy of receiving the direct action of the First Cause are the heavenly bodies, superior to everything in dignity.

Indeed, Alexander’s main argument in the *On Providence* is that providence belongs to the upper world, acts on the earthly world through the divine power by contact starting from the first sphere of fire and proceeding upon the other ‘simple bodies’.¹⁸ On one hand, Alexander emphasizes that the movement of the stars on the oblique trajectory of the Ecliptic along with the motions of the Sun and the Moon are *for the sake of* the preservation of the process of becoming in the sublunary world.¹⁹ On the other hand, it is divine power that makes the human being a sublunary body endowed with reason. Alexander’s *On Providence* follows this doctrinal pathway explained in his *Quaestiones* 1.25, 2.3 and 2.19.²⁰

Indeed, divine power, that we also call ‘nature’, makes the things in which it is found exist and gives them a form according to a certain orderly connection, without acting according to a deliberation (*al-rawiyya*). Nature acts neither according to deliberation nor according to reasoning (*bi-l-fikr*) in regard to each of the things it does since nature is an irrational power. Rather, nature foreruns the existence of a being: thus, this being comes to be because of the animal (as being the physical begetter) and the heavenly body as being the begetter of its principle.²¹

μέχρις ἂν διὰ τοῦ παντός διεξέλθῃ· κινηθὲν γὰρ ἕτερον ὑφ’ ἑτέρου καὶ αὐτὸ πάλιν ἐκίνησεν ἄλλο σὺν κόσμῳ, δρῶντων μὲν πάντων οἰκείως ταῖς σφετέραις κατασκευαῖς, οὐ τῆς αὐτῆς δὲ ὁδοῦ πᾶσιν οὔσης, ἀλλὰ διαφόρου καὶ ἑτεροίας [25], ἔστι δὲ οἷς καὶ ἐναντίας, καίτοι τῆς πρώτης οἷον ἐνδόσεως εἰς κίνησιν μιᾶς γενομένης.” (translation THOM 2014, 45–47, slightly modified). See ARISTOTELES, *De mundo*, 399a 30–35. Cf. GREGORIĆ, KARAMANOLIS 2021, 30–138.

17 ARISTOTELES, *De mundo*, 396b 28–29.

18 ALEXANDER APHRODISIENSIS 1998, 181–259.

19 ALEXANDER APHRODISIENSIS 1892, Q. 1.25, 40.34–41.4; Q. 2.19; ALEXANDER APHRODISIENSIS 1992 and 1994.

20 ALEXANDER APHRODISIENSIS 1998, 183–193, 195–219 and 221–225.

21 ALEXANDER APHRODISIENSIS 1976, 77.10–79.5; ALEXANDER APHRODISIENSIS 1998, 151.

Differently from the Greek Alexander, the Kindī-circle Alexander develops the notion of divine power in line with Neoplatonic emanationism and a twofold model of Creation. This Creation manifests itself both as instantly coming-into-being of things and as God's bringing-into-being of things through intermediaries.

Emanationism and creationism are two constitutive elements of pseudo-Alexander's text which are in common with other well-known pseudepigrapha elaborated within the circle, that is, the *Kalām fī maḥd al-ḥayr* (i.e., *Discourse on the Pure Good*, known in the Latin West as *Liber de causis*) the *Theology of Aristotle*, and sections of John Philoponus' treatises. All these pseudepigrapha share the Kindī-circle's purpose to conjugate Hellenic philosophy with the common narrative of the Abrahamic religions, particularly Islam, by attributing to Aristotle and his disciple Alexander works originally elaborated by Neoplatonists (such as Plotinus, Proclus, Philoponus). Moreover, within pseudo-Alexander's *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya*, passages from all these mentioned pseudepigrapha converge to such a degree that it is quite difficult to establish the main source among them.

Here, divine power is a virtue or force that utterly pervades the cosmos from the lowest species up to the perfect celestial bodies and that is poured out from the First Cause through the heavenly bodies themselves.²² This force is a key aspect of that universal, outspread Reason which characterises both Hellenic Neoplatonism and Arabic Aristotelianism, partially coinciding with it. Indeed, the Kindī-circle Alexander's plays a crucial role for the commonality of these two perspectives, since within the *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya*, this universal rationality leads to the overall ordering of the cosmos. The adaptor writes:

We say that the body endowed with the soul is nobler than the body that is soulless, the body of the animal is nobler than the ensouled body, and the body endowed with the intellect is nobler than the body of the animal. And this is the reason why it is said that the human being is the noblest entity within the earthly world; and this is for the celestial power, that we call Nature, performs noble activities, and produces different movements.²³

22 PINES 1986, 252–255; ALEXANDER APHRODISIENSIS 2011 and 2017; ENDRESS 2002, 19–74; ENDRESS 2012.

23 [ALEXANDER APHRODISIENSIS], *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya*, in San Lorenzo de El Escorial, Real

The overall arrangement of the cosmos also includes the ordering of the sublunary species from the vegetative soul to the rational one, according to the well-known doctrine of Aristotle's *De anima*:

Concerning the various species of the bodies whose existence is subject to generation and dissolution, amongst them there are those that receive only the vegetative soul and cannot be animals. i.e., plants; those that can receive the vegetative soul and the sensible one [i.e., the animal]; and those things that can receive the vegetative, the sensible and the rational soul, like the complete and perfect bodies, that are the pure, bright, and harmonious bodies and for this reason they happen to possess the rational soul. If this is so, then we say that nature, which is the celestial force, governs the things subject to generation and corruption until they reach their perfection and their end, distinguishing between things, differentiating them from one another, and also preserving their forms through reproduction and generation from one another.²⁴

Indeed, we know that Aristotle's *De anima* was translated within the circle. Nature coincides with the divine power. Moreover, thinking of the heavenly bodies as considered by Alexander of Aphrodisias means thinking of bodies that do not operate only in astronomical and Ptolemaic terms by carrying out their motions along their own circle, along the Ecliptic and the Earth, but it means thinking of bodies that possess a role as agents of the divine 'πρόνοια' over the entire cosmos by forwarding life and eternity over the sublunary bodies as well.

The gnoseological part of emanationism, concerning the self-reflection of the intelligence that thinks itself and creates the following sphere, is absent. Nonetheless, pseudo-Alexander discourse goes into even more detail regarding the role of heavenly bodies as agents of God's governance (*tadbīr*): the adaptor makes them, the 'first bodies' (first to be created), as the intermediaries between God's absolute Creation and the sublunary world which is, instead, subject to

Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. Árabe 798, ff. 80v 25–81r 2:

ونقول إن الجرم المتنفس أكرم من الجرم الذي ليس بمتنفس؛ والجرم الحيواني أكرم من الجرم المتنفس؛ والجرم العقلي أكرم من الجرم الحيواني. فلذلك قيل إن الإنسان أكرم من جميع الأشياء التي في العالم الأرضي، وذلك أن القوة السماوية التي نسميها طبيعة تفعل أفاعيل شريفة، وتحرك حركات مختلفة.

24 [ALEXANDER APHRODISIENSIS], *Fī l-tadbīrātī al-falakiyya*, in San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. Árabe 798, ff. 81v 6–12:

وأما سائر الأجسام الكائنة تحت الكون والفساد، فمنها ما يقبل النفس النامية فقط ولا يقوى على أن يكون حيواناً، شبه النبات؛ ومنها ما يقوى على قبول النفس النامية والحيوانية؛ ومنها ما يقبل النفس النامية والحيوانية والناطقة، شبه الأجرام النائمة الكاملة، وهي الأجرام النقية الصافية المعتدلة، فلذلك صارت فيها النفس الناطقة. فإن كان هذا هكذا، قلنا إن الطبيعة، وهي القوة السماوية، إنما تدبر الأشياء الواقعة تحت الكون والفساد إلى أن تبلغ تمامها وغايتها وتفصل فيما بين الأشياء وتميز بعضها من بعض وتحفظ صورها أيضاً بالنسل والتكوين بعضها من بعض.

dissolution. Incidentally, monotheism and creationism, the two pillars of the Abrahamic religions, becomes the cornerstones of the so-called 'Kindī-circle's metaphysics file' as well. Indeed, concerning emanationism and the notion of 'divine power', the adaptor of *Fī l-tadbīrātī* asserts:

The celestial bodies spread their power upon all the earthly changing bodies in conformity with the receptive attitude of each and every one of them. That is to say, every single body that has the potency to be ensouled, indeed becomes ensouled because of that power; and every single body that has the potency to be an animal, indeed becomes an animal because of that power; and every single body that has the potency to be endowed with the intellect, indeed becomes a body endowed with the intellect because of the reception of the power of those 'celestial' bodies. Indeed, these bodies subject to change differ from each other greatly, and this is for depending on their reception of that power, to that extent that power flows upon them. And the celestial bodies differ from each other as well.²⁵

Differences among the sublunary bodies come to be because of their receptivity of the divine power which flows over all of them from the celestial bodies. These latter also come to be differentiated because of each different receptivity of the divine power. Just as in the Greek Alexander receptivity of the heavenly bodies is due to their proximity ('γειτνίσις') to the First Cause and receptivity of the sublunary bodies is due to their proximity to the heavenly bodies, so in the Kindī-circle Alexander also the heavenly bodies differentiate each other in accordance with their proximity to the First Cause. Therefore, the doctrine of proximity developed by Alexander of Aphrodisias in his *Quaestiones* and in his *De mixtione* is re-designed and re-semantised by the Kindī-circle's adaptor in order to (i.) allow broad and tangible distinctions between all the bodies of the cosmos, (ii.) bridge the cosmological gap between the celestial region and the sublunary world, and (iii.) grant an overall stability and permanence of the cosmos.

25 [ALEXANDER APHRODISIENSIS], *Fī l-tadbīrātī al-falakiyya*, in San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. Árabe 798, ff. 80v 17–23:

فإن كان هذا هكذا، قلنا إن الأجرام السماوية تفيض قواها على جميع الأجرام الأرضية المستحيلة على نحو تهبط قبول كل واحد منها؛ أعني أن كل جرم، يقوى «على» أن يكون متنفساً، فإنما يكون متنفساً من تلك القوة. وكل جرم، يقوى على أن يكون حيواناً، فإنما يكون حيواناً من تلك القوة. وكل جرم، يقوى على أن يكون ذا عقل، فإنما يكون ذا عقل من قبل قوة ذلك الجرم. فإن هذه الأجرام المستحيلة تختلف اختلافاً كثيراً، فعلى حسب قبولها لتلك القوة، كذلك تفيض تلك القوة فيها. والأجرام السماوية مختلفة أيضاً.

It should also be borne in mind that in Plotinus' metaphysics, the proceeding of the 'divine power', the *fluxus* ('ὁρή'), comes to be from the Intelligence's contemplation of the power of the One. The intermediaries are, in fact, the 'Noûs' and the "ψυχή." The same emanationist structure is preserved in the Arabic Plotinus (the *Theology of Aristotle*). By contrast, the Kindī-circle Alexander considers the stars to be the real agents of this emanative process that reaches the world of becoming. They are intermediaries not only of Creation, but also of the order of becoming. Moreover, whilst, in the Greek Alexander, divine power is almost a 'second physis' which is added to the own essence of every substance so relating everything to the First Cause, in the Kindī-circle Alexander, divine power becomes a "primary nature" instead. Indeed, it coincides with the single form given by Nature which is understood as the overall arrangement defining the motions of the stars and generation, becoming and dissolution of the sublunary substances.

The peak of this 'Neoplatonic rationalism' is reached in a peculiar analogy between the father taking care of his son and Nature (divine power) taking care of the cosmos by arranging everything in its place so that it can potentially get the most out of what it receives:

[Likewise,] Nature also takes care of us by predisposing us to several nourishments beneficial for our lives and suitable for us. Moreover, Nature lets us use the intellect and reason that are in us with what we lack for perfection, e.g., things like garment and clothing that protects us from anything harmful that can be brought to our bodies from outside. For it would not be possible for us to be endowed with the rational soul, which differentiates us from all the other bodies and allows us to excel over all of them, and to possess sturdy and claws, massive bodies, similar to the bodies of animals without or to have hard skin or rough hair on us, like the fur of the beasts. But since we lack them, we have produced clothes for our bodies by means of our intellect, by which we protect from heat and cold and from that which harms us.²⁶

26 [ALEXANDER APHRODISIENSIS], *Fī l-tadbīrātī al-falakiyya*, in San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. Árabe 798, ff. 82r 20–82v 1:

وكذلك فعلت بنا أيضاً بأنّها هيأت لنا أغذية مختلفة نافعة لحياتنا ملائمة لها. ثم تركتتنا نحتال بما فينا من العقل والنطق بما نقص بنا من التمام، وذلك شبه الثياب واللباس المانع عنا الآفات الواقعة من خارج على أبداننا. لأنّه لم يكن ليتمكن أن نكون ذوي نفس ناطقة، نخالف بها سائر الأجسام ونعلو بها عليها وأن تكون لنا أبدان جاسية كثيفة، شبه أبدان الحيوان الحافية، أو يكون علينا جلود جاسية أو شعر عليها غليظ كشعر السباع. فلمّا فقدنا ذلك، فعلنا بعقولنا لأبداننا لباساً يمنع عنها الحرّ والبرد والآفات الضارة لها.

Reason is what divine providence gives us in order to compensate for deficiencies due to the material bodies. Given the deficiencies, the universal rationality, of which everything is pervaded due to being derived from the First Cause, provides ways out to all substances. The rational soul (*al-naḥs al-nāṭiqā*) is what Nature gives us as way out for the weakness of the human body in relation to the body of the beasts. Human intellect, indeed, derives directly from the First Cause and is the utmost expression of that “divine power” which flows from the stars over the earthly bodies. The role of the heavenly bodies as mediators between the First separate Cause and the sublunary substances is required precisely because of the notion of divine power since it needs agents to be transmitted from one body to another. However, such an infinite force, like the divine power, could not be present within a finite body as the heavenly body is. To the rescue of the Kindī-circle’s adaptor and the createdness (and derivativeness) of the stars, John Philoponus intervenes. The anti-Aristotelian Christian Neoplatonist of the 6th century CE was widely translated in the Islamic lands so as to bring the fruitful thought of the Platonic school of Alexandria into *falsafa*.

Among Philoponus’ arguments inherited by the Kindī-circle Alexander is the anti-Aristotelian one defending the presence of an infinite power within a finite (created) body. Given this, stars, even though created by God, preserve the divine power, and let it flow over the simple body constituting the sublunary substances. This allows both motions and eternity of the heavenly bodies, but also the overall ordering and becoming of the earthly world to be. But let us see this interesting passage:

Indeed, there he [Aristotle] says that there is no such thing as an unending body (*jirm lā nihāya lahu wa-lā ghāya*), neither linear nor circular, and if there is no such thing as an infinite body, then for every finite body there is a finite power (*quwwa mutanāhiya*), since it is not possible for a finite body to possess an unlimited power (*quwwa la-nihāyata la-ha*). Therefore, if it is so and the heaven is a finite body, then it does not possess an infinite power, and and if it is finite, then one day it will stop. And once it has stopped, it will vanish (*fa-idhan waqafat, baṭalat*).²⁷

27 [ALEXANDER APHRODISIENSIS], *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya*, in San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. Árabe 798, f. 81v 24–82r 1:

قال هنالك أنه لا يكون جرم لا نهاية له ولا غاية، لا جرم مستو ولا مستدير. فإن كان لا يكون جرم غير متناه، كان لكل جرم متناهي، قوة متناهية، لأنه لا يمكن أن يكون للجرم المتناهي قوة لا نهاية لها. فإن كان هذا هكذا وكانت السماء جرمًا متناهيًا، لم تكن قوتها غير متناهية، فإن كانت متناهية، فإنها ستقف يوما ما، فإذا وقفت، بطلت.

Here, clearly pseudo-Alexander refers the createdness and corruptibility of the cosmos to Aristotle. Independently from the single arguments adopted, the Philoponian argumentation has at least three Aristotelian principles: (i.) the world is finite in magnitude;²⁸ (ii.) the principle “*omnis corporis potentia est finita*”;²⁹ and (iii.) a finite power cannot cause infinite motion in time.³⁰ The development of these passages is clearly Philoponian as for defending the createdness of the cosmos.³¹ Therefore, the notion of divine power becomes the key to understand how the First Cause creates the entire cosmos and governs it without having a direct contact with the lower sublunary substances. As said, through the Kindī-circle Alexander and for Arabic Aristotelianism (e.g., Ibn Sīnā, the Latin Avicenna), the heavenly bodies play the main role and their agency fill the cosmological gap between the two radically different realms of the cosmos.

To sum up and conclude, it can be said that Arabic Aristotelianism, far from being alien to Western thought, pursues the path of Hellenic Neoplatonism, and fits well into the history of ideas as having the kernels of its Rationalism. Nonetheless, the essential contribution of the translation movement and the circle of al-Kindī to the dissemination of Hellenic philosophy in the Mediterranean basin and for the preservation and subsequent development of the scientific thought must be emphasised. Contributing to this, albeit in small way, was the Kindī-circle Alexander’s *Fī l-tadbīrāti al-falakiyya* which aptly integrate within the acme of the ‘Kindī-circle’s metaphysics’ the doctrine of divine governance over the entire cosmos.

GIULIO NAVARRA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FOGGIA*

28 ARISTOTELES 1965, I.5–7.

29 ARISTOTELES 1950, VIII.10 266a 23–26. See STEEL 1987, 213–224.

30 ARISTOTELES 1950, VIII.10 266a 12–13.

31 PHILOPONUS 1909, 6.29. PHILOPONUS 1987, IV, fr. 80. PHILOPONUS, *De contingentia mundi*, in PINES 1972, 320–352 (also in PINES 1986, 294–326); Arabic text in TROUPEAU 1984, 77–88.

* giulio.navarra@unifg.it; Università degli Studi di Foggia, Dipartimento di Studi Umanistici, Lettere, Beni Culturali, Scienze della Formazione, Via Arpi 176, 71121 Foggia FG, Italy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1558-3707>.

BIBLIOGRAPHY

Handwritten Sources

San Lorenzo de El Escorial, Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial, ms. Árabe 798

Other sources

ALEXANDER APHRODISIENSIS 1892 = ALEXANDER APHRODISIENSIS, *Praeter Commentaria Scripta Minora, II: Quaestiones – De Fato – De mixtione*, ed. IVO BRUNS, Berlin, Reimer, 1892.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 1976 = ALEXANDER VON APHRODISIAS, *De providentia*, in HANS-JOCHEN RULAND, *Die Arabischen Fassungen von zwei Schriften des Alexander von Aphrodisias Über die Vorsehung und Über das liberum arbitrium*, Saarbrücken, Universität des Saarlandes, 1976. Doctoral dissertation.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 1992 = ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Quaestiones 1.2–2.15*, ed. ROBERT W. SHARPLES, Duckworth-Ithaca-London, Cornell University Press, 1992.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 1994 = ALEXANDER OF APHRODISIAS, *Quaestiones 2.16–3.15*, ed. ROBERT WILLIAM SHARPLES, Duckworth-Ithaca-London, Cornell University Press, 1994.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 1998 = ALESSANDRO DI AFRODISIA, *La Provvidenza. Questioni sulla provvidenza*, transl. SILVIA FAZZO, MAURO ZONTA, Milano, BUR, 1998.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 2003 = ALEXANDRE D'APHRODISE, *Traité de la Providence. Περὶ προνοίας. Version arabe de Abū Bišr Mattā Ibn Yūnus*, ed. PIERRE THILLET, Lagrasse, Éditions Verdier, 2003.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 2011 = ALEXANDER OF APHRODISIAS, *On the Cosmos*, ed. CHARLES GENEQUAND, Leiden, Brill, 2001.

ALEXANDER APHRODISIENSIS 2017 = ALEXANDRE D'APHRODISE, *Les Principes du Tout selon la Doctrine d'Aristote*, ed. CHARLES GENEQUAND, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2017.

ARISTOTELES 1924 = ARISTOTELES, *Metaphysica*, ed. WILLIAM D. ROSS, Oxford, Oxford University Press, 1924.

ARISTOTELES 1950 = ARISTOTELES, *Physica*, ed. WILLIAM D. ROSS, Oxford, Clarendon Press, 1950.

ARISTOTELES 1965 = ARISTOTELES, *De Caelo*, ed. PAUL MORAUX, Paris, Les Belles Lettres, 1965.

BALTES 1976 = MATTHIAS BALTES, *Die Weltentstehung des Platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, Leiden, Brill, 1976.

CODA 2022 = ELISA CODA, *Lecture medievali di Aristotele: il De Caelo e le Meteore*, Pisa, Pisa University Press, 2022.

D'ANCONA 1991 = CRISTINA D'ANCONA, "Per un profilo filosofico dell'autore della Teologia di Aristotele," *Medioevo. Rivista di Storia della Filosofia Medievale* 17 (1991), 83–134.

D'ANCONA 1996 = CRISTINA D'ANCONA, *La Casa della Sapienza. La trasmissione della metafisica greca e la formazione della filosofia araba*, Milano, Guerini e Associati, 1996.

D'ANCONA 2005 = CRISTINA D'ANCONA, *Storia della filosofia nell'Islam medievale*, Torino, Einaudi, 2005.

D'ANCONA 2011 = CRISTINA D'ANCONA, "Translations from Greek into Arabic," in *Encyclopedia of Medieval Philosophy. Philosophy between 500 and 1500*, ed. HENRIK LAGERLUND, vol. 2, 1318a–1333a, Dordrecht, Springer, 2011.

D'ANCONA 2022 = CRISTINA D'ANCONA, "Greek Sources in Arabic and Islamic Philosophy," in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2022 Edition)*, ed. EDWARD N. ZALTA. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/arabic-islamic-greek/> (accessed 26 February 2025).

ELDERS 1965 = LEO ELDERS, *Aristotle's Cosmology. A Commentary of the De caelo*, Assen, Van Gorcum, 1965.

ENDRESS 1997 = GERHARD ENDRESS, "The Circle of al-Kindī: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy," in *The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism. Studies on the Transmission of Greek Philosophy and Sciences, Dedicated to H. J. Drossaart Lulofs on His Ninetieth Birthday*, ed. GERHARD ENDRESS, REMKE KRUK, 43–76, Leiden, Research School CNWS, 1997 (CNWS Publications, 50).

ENDRESS 2002 = GERHARD ENDRESS, "Alexander Arabus on the First Cause. Aristotle's First Mover in an Arabic Treatise attributed to Alexander of Aphrodisias," in *Aristotele e Alessandro d'Afrodisia nella tradizione araba. Atti del Colloquio. La ricezione araba ed ebraica della filosofia e della scienza greche, Padova, 14-15 maggio 1999*, ed. CRISTINA D'ANCONA, GIUSEPPE SERRA, 19-74, Padova, Il Poligrafo, 2002 (Subsidia Mediaevalia Patavina, 3).

ENDRESS 2012 = GERHARD ENDRESS, "Platonizing Aristotle: The Concept of 'Spiritual' (rūḥānī) as a Keyword of the Neoplatonic Strand in Early Arabic Aristotelianism," *Studia Graeco-Arabica* 2 (2012), 265-279.

FALCON 2002 = ANDREA FALCON, *Corpi e movimenti, Il De Caelo di Aristotele e la sua fortuna nel mondo antico*, Naples, Bibliopolis, 2002.

FALCON 2016 = ANDREA FALCON, *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden-Boston, Brill, 2016.

FAZZO 2000 = SILVIA FAZZO, "La versione araba del Περὶ πρῶτης ἀκμῆς di Alessandro di Afrodisia e i frammenti greci nel trattato Contra Iulianum di Cirillo Alessandrino," *Aevum* 74 (2000), 399-419.

FAZZO, WIESNER 1993 = SILVIA FAZZO, HILLARY WIESNER, "Alexander of Aphrodisias in the Kindī-circle and in al-Kindī's cosmology," *Arabic Sciences and Philosophy* 3 (1992), 119-153.

GREGORIĆ, KARAMANOLIS 2021 = PAVEL GREGORIĆ, GEORGE KARAMANOLIS (eds.), *Pseudo-Aristotle: De Mundo (On the Cosmos). A Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

GUTAS 1998 = DIMITRI GUTAS, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbāsid Society. (2nd-4th/8th-10th Centuries)*, London-New York, Routledge, 1998.

GUTAS 2011 = DIMITRI GUTAS, "Philosophy in the Twelfth Century: one View from Baghdad, or the Repudiation of al-Ghazali," in *In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. PETER ADAMSON, 9-26, London, The Warburg Institute, 2011.

GUTAS 2017 = DIMITRI GUTAS, "The Rebirth of Philosophy and the Translation Movement," in *Philosophy in the Islamic World. Volume 1: 8th-10th Centuries*, ed. ULRICH RUDOLPH, ROTRAUD HANSBERGER, PETER ADAMSON, 95-142, Leiden-Boston, Brill, 2017.

IBN AL-NADĪM 1871–1872 = IBN AL-NADĪM, *Kitāb al-Fihrist*, ed. GUSTAV FLÜGEL, Leipzig, 1871–1872.

IBN AL-NADĪM 1970 = IBN AL-NADĪM, *The Fihrist of al-Nadīm: A Tenth-Century Survey of Islamic Culture*, translated by BAYARD DODGE, New York, Columbia University Press, 1970.

PHILOPONUS 1899 = PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Proclum*, ed. HUGO RABE, Teubner, Leipzig, 1899.

PHILOPONUS 1987 = PHILOPONUS, *De aeternitate mundi contra Aristotelem*, ed. CHRISTIAN WILDBERG, London, Duckworth, 1987.

PINES 1972 = PHILOPONUS, *De contingentia mundi*, in SHLOMO PINES, “An Arabic Summary of a Lost Work of John Philoponus,” *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 320–352.

PINES 1986 = SHLOMO PINES, *Studies in Arabic Versions of Greek Texts and in Mediaeval Science*, vol. 2, Jerusalem-Leiden, The Magnes Press-Brill, 1986.

PLATO 1960 = PLATO, *Timaeus*, ed. ROBERT G. BURY, Cambridge (Mass.), Loeb Classical Library, 1960.

STEEL 1987 = CARLOS STEEL, “‘Omnis corporis potentia est finite’. L’interprétation d’un principe aristotelicien: de Proclus à S. Thomas,” in *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*, ed. JAN P. BECKMANN, LUDGER HONNEFELDER, GANGOLF SCHRIMPF, GEORG WIELAND, 213–224, Hamburg, Meiner, 1987.

THOM 2014 = JOHAN C. THOM, *Cosmic Order and Divine Power. Pseudo-Aristotle, On the Cosmos*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2014 (SAPERRE, 23).

TROUPEAU 1984 = GÉRARD TROUPEAU, “Un épitomé arabe du *De Contingentia mundi* de Jean Philopon,” in *Antiquité païenne et chrétienne. Mémorial André-Jean Festugière*, ed. ENZO LUCCHESI, HENRI D. SAFFREY, 77–88, Genève, P. Cramer, 1984.

WALZER 1953 = RICHARD WALZER, “New Light on the Arabic Translations of Aristotle,” *Oriens* 6 (1953), 91–142.

ZIMMERMANN 1986 = FRITZ ZIMMERMANN, “The Origins of the so-called Theology of Aristotle,” in *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages: The Theology and Other Texts*, ed. JILL KRAYE, WILLIAM F. RYAN, CHARLES B. SCHMITT, 110–240, London, The Warburg Institute, 1986.

IBN RUSHD (AVERROES, D. 1198): REASON AND UNREASON IN PROPHECY

FOUAD BEN AHMED

Abstract: This paper explores Ibn Rushd's (Averroes, d. 595/1198) distinctive stance on miracles as they pertain to Islamic prophetic theory, situating his arguments within the broader intellectual and theological climate of his era. Beginning with Hugo Grotius's early modern critique contrasting Christian and Islamic miracles, the study shows how Ibn Rushd's own views challenge the dominant Sunni Ash'arite position, which considered miracles unequivocal proof of prophecy. After surveying the Ash'arite theologians – most notably Abū Bakr al-Bāqillānī, al-Juwaynī, and al-Ghazālī – who vigorously defended miracles as the decisive validation of a prophet's claim, the paper turns to Ibn Rushd's critique. While he does not deny that miracles happen, Ibn Rushd questions their logical power to establish prophecy, underscoring the absence of a rational, necessary link between the supernatural event and a prophet's truthfulness. Instead, he privileges the *Qur'an* as Islam's singular miracle capable of providing lasting, rational credibility. The paper also highlights how Ibn Rushd draws on, yet critically reinterprets, segments of al-Ghazālī's later works – particularly *al-Qistās al-mustaqīm* and *al-Munqidh min al-dalāl* – to shore up his argument. Though al-Ghazālī remained committed to a broader Ash'arite framework, both he and Ibn Rushd share the view that extraordinary feats do not, by themselves, confer certain knowledge of prophecy. Ultimately, the article argues that by relegating miracles to a chiefly rhetorical function and centering 'corresponding' proofs such as lawgiving and unique moral insight, Ibn Rushd separates prophecy from extravagant supernatural claims. His approach thus preserves both causality and the rational integrity of religious belief, while still acknowledging the formative role that miracles, especially the *Qur'an*, play in the faith of ordinary believers.

Keywords: Miracles; Prophecy; Ash'arite; Ibn Rushd; Rationality; Causality; al-Ghazālī; *Qur'an*; Lawgiving; Philosophy in Muslim contexts.

The Dutch humanist and theologian Hugo Grotius (d. 1645) tried to prove the superiority of Christianity over Islam by saying "Jesus gave sight to the blind, the power of walking to the lame, health to the sick; yea – as Mahomet confesses, even the life to the dead: Mahomet says, that he himself *was sent by God* – not with miracles, but – with arms."¹ Muḥammad himself did not claim to perform any miracles;² however, in later times, his followers, traditionalists, and some

1 HUGO GROTIUS 1859, 113.

2 Ancient biographies acknowledge that the Prophet Muḥammad refused to perform miracles to make people believe in his prophecy. He says: "I am not a maker of that (miracles),

theologians attributed to him the most remarkable miracles. Grotius commented:

Notwithstanding, there have followed him some who ascribed miracles also to him; but what sort? Namely. Effects, such as may easily be caused, either by human art; as that of the “dove flying down to his ear!”; or, those of which there are no witnesses – as that of “the Camel speaking to him by night!”; or, such as are refuted by their own absurdity – as that of “a great portion of the Moon having fallen into his Sleeve, and of its having been sent back by him to restore to that planet its former rotundity!” Who would not say, in a doubtful cause, we ought to abide by that Law, which has in its side more certain attestations of Divine approbation?³

In spite of Grotius’ strategically critical posture, oriented towards favoring Christianity and refuting “Mahometanism,”⁴ it is essential to recognize the validity of his discerning observations regarding a pivotal transformation in the history of miracles within Muslim societies. Amidst this evolution, a substantial segment of the Muslim community began attributing numerous miracles to the prophet Muḥammad – a departure from the initial circumstances. Notably, within Sunni theological sects, the Ash‘arite theologians ardently embraced the concept of miracles as primary evidence of prophecy. In contrast, it is noteworthy that Muslim philosophers refrained from endorsing these purported miracles, with some, such as Abū Bakr al-Rāzī (d. 311/923), even going to the extent of repudiating the very idea of prophecy.⁵

Moreover, Grotius was not the first figure to assert that Muḥammad’s prophethood did not rely on miraculous substantiation; Ibn Rushd (Averroes, d. 595/1198), a Muslim philosopher, articulated this stance five centuries earlier. According to him, no explicit religious text unequivocally designates miracles as the proof for establishing Muḥammad’s prophetic status. He states:

Observing the approach of the lawgiver (*al-shāri‘*), may God bless him and grant him peace, it becomes apparent that he did not urge any individual or

nor am I one who asks his Lord for this, but God has sent me as a bringer of good tidings and a warner,” ABDUS-SALÂM HÂRÛN 2000, 51, with slight modification.

3 HUGO GROTIUS 1859, 113.

4 HUGO GROTIUS 1859, 109.

5 RASHED 2008.

nation to accept his message or the content he delivered by substantiating his claims with supernatural feats, such as turning one thing into another.⁶

Notwithstanding this particular denial of miracles as being the core of the call of the prophet to believe in him, Ibn Rushd undertook a nuanced exploration of miracles, navigating the challenge of harmonizing three perspectives. First, he emphasized the crucial need for miracles to unwaveringly maintain their indisputable status as foundational tenets within the Islamic religious framework. These miracles, integral to the *Shari'a*, not only illuminate the path for believers' actions but also play a vital role in enhancing their overall well-being. To question these miracles is to cast doubt upon the very principles that govern human action and existence. This initial stance, attributed to Ibn Rushd, emerged in the context of his response to Abū Ḥāmid al-Ghazālī's (d. 505/1111) *Tahāfut al-falāsifa* (*The Incoherence of the Philosophers*). There, al-Ghazālī robustly defended miracles, such as the cleavage of the moon and the transformation of a staff into a serpent, as compelling evidence of God's omnipotence. For Ibn Rushd, going further, miracles should not be a subject of question.

Second, Ibn Rushd aimed to diminish the role of miracles as evidence of prophethood, deeming them inherently inconclusive. He posited that miracles make little sense at a rational level, since they lack necessary causal relationships linking qualities (prophecy) to actions (miracles) or causes to effects. For example, while the cause-effect relationship between a doctor and a patient's recovery is rational, supernatural acts like walking on water lack such rational associations with the attribute of prophethood. That is, it is not self-evident why walking on water would indicate a person's status as prophet. This second position by Ibn Rushd emerged in response to the proliferation of discourse on miracles within the Muslim theological sphere. Here, he sought to temper the extravagance of such discussions, as articulated in his work *al-Kashf 'an manāhiḥ al-adilla fī 'aqā'id al-milla*. Despite this, Ibn Rushd does not outright deny the existence of miracles in Islam. Rather, he provides a specific interpretation of them, which diverges from then-prevalent views among Muslim theologians. According to him, the sole miracle authenticating prophetic status is the *Qur'an*,

6 IBN RUSHD 1998, 178, my translation; see also IBN RUSHD 2001, 96.

housing a divine *Sharī'a* that bestows benefits upon humanity – a nuanced perspective constituting his third position. This recurring third stance in Ibn Rushd's work serves as a defense of causality and rationality within prophetic theory, underscoring the importance of a rational basis for understanding prophecy and its underlying principles.

This discussion will commence with an examination of views among Ash'arites during the centuries prior to Ibn Rushd, according to which miracles comprise substantiating evidence for prophecy. Subsequently, Ibn Rushd's distinctive approach will be introduced, with an analysis of its sources and multifaceted dimensions. It should be noted, however, that a comprehensive examination of the development of this concept within the thought of Muslim theologians and philosophers is beyond the purview of the present paper. This article's primary objective is to offer a glimpse into the discourse that transpired within Ash'arite texts and that was taken up in the works of Ibn Rushd.

1. Miracles in the Early Ash'arite Theological Framework

The Ash'arite theologians integrated miracles within the corpus of evidence for prophethood, specifically regarding them as incontrovertible substantiation of the Prophet's veracity.⁷ This perspective posits that the distinguishing feature by which any prophet is recognized invariably manifests as a miraculous occurrence attributed to the prophet. This theological stance initially emerged as a response to the *Barāhima* sect's denial of prophetic missions,⁸ and consequently, it underwent refinement and elaboration within the Ash'arite scholarly tradition.

For Abū Bakr al-Bāqillānī (d. 403/1013), a prominent figure in an earlier period of the Asha'rite school, the mere assertion of prophethood was deemed insufficient; it necessitated concurrent attestation through the manifestation of miracles. Al-Bāqillānī articulated this perspective, stating that,

It should be known that the veracity (*ṣidq*) of the claimant to prophethood is not established solely on the basis of his assertion, but rather through the exhibition of miracles, which are extraordinary acts ordained by the Almighty

7 On the miracles as proof of prophecy in its evolution the Ash'arite Theology, see GRIFFEL 2004.

8 On *barāhima*, see RAHMAN 2012; STROUMSA 1985; ABRAHAMOV, 1987; CALDER 1994.

God, aligning with the claims made by prophets and their challenge to nations through the performance of deeds akin to those of God.⁹

Al-Bāqillānī firmly asserted that miracles constituted conclusive evidence of prophethood, serving as its essential hallmark, thereby implying that the occurrence of miracles by a Prophet was both anticipated and indispensable for belief in his prophetic mission.

Besides, al-Bāqillānī's argument holds significant weight as he imparts a contextual dimension to the concept of miracles. He posits that each prophet is endowed with a specific type of miracle aligned with the prevailing characteristics of the audience to whom they are initially directed. According to al-Bāqillānī's rationale, Moses, addressing a people known for their proficiency in magic, presented the miracle of transforming a staff into a snake, thereby challenging the established norms of magic. This deviation from conventional magical practices prompted those practitioners to recognize the authenticity of Moses' message. In the case of Jesus, who emerged in an era dominated by medical knowledge, his miracles centered around reviving the dead and healing the blind and lepers – feats beyond the capabilities of medical practitioners. Consequently, people in that era were convinced of the truthfulness of his message. Turning to the era of the prophet Muḥammad, whose audience was not characterized by expertise in magic or medicine, but rather by eloquence and linguistic prowess, he manifested his miracle by presenting a message of unparalleled eloquence, i.e. the *Qur'an*. By challenging the people to produce anything comparable, he accentuated the unique nature of his divine message, tailored to the specific attributes of his audience.¹⁰

In al-Bāqillānī's viewpoint, miracles epitomized the genuine actions of a Prophet, akin to how the acts of teaching and learning substantiated one's status as a scholar. He elucidated this concept by noting,

It is universally acknowledged that there exists no evidence capable of distinguishing authenticity from falsehood in claims of prophethood, apart from the miraculous, just as there exists no proof affirming the status of a scholar

9 ABŪ BAKR AL-BĀQILLANĪ 2000, 58.

10 See AL-BĀQILLANĪ 2000, 58–59.

except through actions that impeccably align with the attributes of scholarship.¹¹

Indeed, in the aforementioned instances, al-Bāqillānī asserts a necessary and intrinsic connection between the miracle and the prophet, framing it as a relationship akin to that of an attribute to what is described. This conceptualization underscores the idea that the nature of the miracle is intricately linked to the specific attributes and characteristics of the prophet's audience.

It is important to note, however, that al-Bāqillānī extends his acknowledgment of miracles beyond the *Qur'an* to encompass a broader spectrum of supernatural occurrences. These include extraordinary events

Such as the splitting of the moon, the descent of rain, the alleviation of ailments, the springing forth of water from between the Prophet's fingers, the glorification of pebbles in his hands, and even the ability of animals to articulate speech.¹²

In embracing a diverse range of miracles, al-Bāqillānī broadens the scope of divine manifestations, recognizing that the miraculous extends beyond the confines of the *Qur'an* to encompass a multitude of extraordinary phenomena associated with the prophetic mission.

Abū al-Ma'ālī al-Juwaynī (d. 478/1085) emerged as a pioneering figure during the revival of the Ash'arite school of thought in its second establishment. Similar to al-Bāqillānī, he asserted that there is no proof of the veracity of the Prophet other than miracles. So, "if one says: 'Is it possible to ascribe the Prophet's veracity to something other than a miracle?' We would say: it is not possible."¹³

Nonetheless, al-Juwaynī exhibits a keen awareness of the distinction between the miracle-based proof and the rational proof. He aptly articulated this distinction by asserting that,

11 AL-BĀQILLANĪ 1958, 38.

12 AL-BĀQILLANĪ 2000, 58.

13 "Fa'in qīl: 'Hal fī al-maḡdūr naṣb dalīl 'alā ṣidq al-nabiyy ḡhayr al-mu'jizāt?' qulnā: 'dhālika ḡhayr mumkin'." : AL-JUWAYNĪ 1950, 331 (cf. AL-JUWAYNĪ 2000, 180).

A miracle does not prove the veracity of the Prophet in the same manner that rational proofs prove what they prove. A rational proof inherently applies to its subject matter, and its effectiveness in doing so is indisputable. However, the efficacy of a miracle does not share this same inherent quality.¹⁴

This proposition can be elucidated through illustrative examples in two distinct cases. Firstly, the presence of “origination” (*ḥudūth*) inherently substantiates the existence of an originator (*muḥdith*) responsible for its advent. The conceptualization of its emergence without serving as evidence for the existence of said causal entity remains inconceivable. Conversely, in the scenario of a staff transforming into a snake, if this transmutation were to occur spontaneously as an act of God in the absence of a corresponding prophetic declaration, it would fail to establish the veracity of the claimant. Consequently, miracles diverge fundamentally from the evidentiary paradigm governed by rational proofs.¹⁵

Al-Iqtiṣād fi al-ʾItiqād (Moderation in Belief), a text authored by Abū Hāmid al-Ghazālī, is widely recognized as the work that espouses the Ashʿarite theological tradition of the author. Although relatively compact in size, this book encompasses al-Ghazālī’s perspectives on a multitude of Ashʿarite issues. It is important to note that this particular work does not fall into the category of al-Ghazālī’s earliest or latest writings; rather, it occupies an intermediate phase in his literary oeuvre. Scholars have identified *Moderation in Belief* as a composition that followed his renowned work, *Tahāfut al-falāsifa (The Incoherence of the Philosophers)*.¹⁶ Given that *Moderation in Belief* more directly represents al-Ghazālī’s Ashʿarite views, I take from there the following concise overview of his discourse on the subject of miracles as evidence of prophethood.¹⁷

Al-Ghazālī asserts:

To substantiate Muḥammad’s prophethood through miracles, two distinct methods are employed. The first method hinges on a steadfast commitment to the *Qurʾan*. In this regard, we posit that the essence of a miracle lies in its association with the Prophet’s challenge, wherein he demonstrates his veracity in a manner that renders opposition futile, particularly among the Arabs, renowned for their literary eloquence.¹⁸

14 AL-JUWAYNĪ 2000, 177; with slight modification, AL-JUWAYNĪ 1950, 324.

15 See AL-JUWAYNĪ 2000, 177; see also AL-JUWAYNĪ 1950, 324.

16 BOUYGUES 1959, 34.

17 On miracles in al-Ghazālī, see GRIFFEL 2004.

18 AL-GHAZĀLĪ 1962, 206, my translation; cf. AL-GHAZĀLĪ 2013, 203.

Indeed, refuting Muḥammad's challenge as articulated in the *Qur'an* becomes logically untenable; otherwise, it would have attained widespread recognition, particularly considering the Arabs' distinguished reputation for eloquence. Al-Ghazālī summarizes the miracle of the *Qur'an* in

literary excellence and eloquence fused with extraordinary constructions. [...] Combining these constructions with such eloquence is miraculous beyond the ability of mankind.¹⁹

The second method centers on the demonstration of Muḥammad's prophethood through "a collection of events that occurred for him and that transcended the ordinary."²⁰ These phenomena encompass the splitting of the moon, the imbuing of inanimate objects and animals with speech, the gushing of water from between his fingers, the multiplication of meager provisions, and various other supernatural acts – "all of which serve as compelling testimonies to his truthfulness."²¹

Al-Ghazālī's stance on the intricate relationship between miracles and prophecy is elucidated through his stringent critique of philosophers, as articulated in *Tahāfut al-Falāsifa*. In this seminal work, he censures philosophers who deviate from the established consensus within the Muslim community by advocating a necessary connection between causes and effects – a position that, in his estimation, undermines the absolute omnipotence of God. The crux of al-Ghazālī's critique of the philosophical construct of causality lies fundamentally in his endeavor to safeguard and uphold the concept of God's unbounded omnipotence.²² To sum up, in response to the *Barāhima*'s rejection of prophetic missions, Ash'arite theologians integrated miracles as unequivocal proof of

19 AL-GHAZĀLĪ 2013, 203; AL-GHAZĀLĪ 1962, 206.

20 AL-GHAZĀLĪ 2013, 205; AL-GHAZĀLĪ 1962, 208–209.

21 AL-GHAZĀLĪ 1962, 208–209; AL-GHAZĀLĪ 2013, 205.

22 Al-Ghazālī says in his *Tahāfut al-Falāsifa*: "This, then, is their doctrine of miracles. We do not deny anything they have mentioned, and [agree] that this belongs to prophets. We only deny their confining themselves to it and to their denying the possibility of the changing of the staff into a serpent, the revivification of the dead and other [miracles of the kind]. For this reason, it becomes necessary to plunge into this question to affirm miracles and [to achieve] something else – namely, to support what all Muslims agree on, to the effect that God has power over all things," AL-GHAZĀLĪ 1997, 165.

prophethood. Abū Bakr al-Bāqillānī argued that miracles were imperative for the validation of prophethood. Al-Juwaynī stressed that miracles were the exclusive validation of a Prophet's truthfulness, setting them apart from rational proofs. Al-Ghazālī's *Moderation in Belief* outlines two methods to authenticate Muḥammad's prophethood – via the *Qur'an* and extraordinary occurrences, including the moon's splitting and other supernatural acts, which stand as compelling proofs. Despite nuances, al-Ghazālī's work aligns with Ash'arite perspective on miracles, though it might not represent his definitive stance.

2. Miracles: Exploring the Boundaries of Rationality

Ibn Rushd, in his discourse within the *Paraphrase on Aristotle's Topics*, delineates three distinct and clearly demarcated spheres that the dialectician must consider when constructing the object of research. One circle encompasses those inquiries deemed inappropriate for all sciences – be they scientific, practical, or instrumental; a second circle guides the formulation of permissible questions; and a third circle, bereft of strict regulations, is left to the discretion of scholars. As an illustration, the query, "Should God be worshipped or not?" exemplifies a question deemed inappropriate due to its potential harm in practical actions. Similarly, the question, "Do sensible things have reality or not?"²³ falls within the category of queries to be avoided, as its pursuit is deemed detrimental within theoretical sciences.²⁴

Given the foundational distinction between permissible and non-permissible inquiries, Ibn Rushd's assertion in *The Incoherence of the Incoherence* that miracles fall into the category of questions to be avoided, such as inquiries about the existence of God, blessedness, or virtues, is noteworthy. He contends that questioning miracles is deleterious to practical endeavors. While the *Paraphrase on Aristotle's Topics* lacks detailed elucidation, in *The Incoherence of the Incoherence* Ibn Rushd draws a parallel between the existence of God and miracles, presenting them as principles within the domain of immutable laws resistant to challenge through proof or falsification. According to him, these principles should remain inviolable, aligning with his perspective that certain topics, in-

23 IBN RUSHD 1978, § 23, 46.

24 See BEN AHMED 2010–2011, 266–268.

cluding miracles, ought to be regarded as beyond the purview of inquiry. In his own words:

The philosophers further hold that one must not object either through a positive or through a negative statement to any of the general religious principles, for instance whether it is obligatory to serve God or not, and still more whether God does or does not exist.²⁵

In response to al-Ghazali's accusation that the philosophers' comments on miracles lead to doubting God's power, Ibn Rushd denies that miracles are one of the topics of philosophers. He states:

The ancient philosophers did not discuss the problem of miracles, since according to them such things must not be examined and questioned, for they are the principles of religions, such as whether God exists or blessedness or the virtues. For the existence of [miracles] cannot be doubted, and the mode of their existence is something divine which human apprehension cannot attain.²⁶

Examining miracles means delving into the foundational tenets of laws encompassing the existence of God, virtues, and the afterlife – an inappropriate pursuit, given the imperative nature of preserving the inviolability of these principles that govern the cohesion of the societal unit. He posits that philosophers refrained from delving into discussions about miracles, recognizing their pivotal role in religion, which, in turn, serves as the cornerstone for virtues. Consequently, Ibn Rushd advocates the most prudent approach to miracles: acknowledging their presence as manifestations of divine nature. Miracles, according to Ibn Rushd, transcend human reason and operate within the confines of divine principles. Precisely, he argues that these issues find explicit delineation within Islamic law, emphasizing the constraints imposed upon scholars. This affirmation essentially underscores that such aspects are situated beyond the sphere of rational inquiry.²⁷

25 AVERROES 1954, 359, slightly modified; AVERROÈS 1930, 581.

26 AVERROES 1954, 315, slightly modified; AVERROÈS 1930, 514.

27 "These are the terms of the sharia and the limits of the scholars," AVERROÈS 1930, 527; see also AVERROES 1954, 323.

According to Ibn Rushd, the acknowledgment of these religious principles is deemed indispensable for the foundation and durability of human existence. He posits that any repudiation or skepticism concerning these tenets is akin to dismantling the virtues integral to the completeness of human existence, considering that a functioning society inherently relies on a structured legal framework. Consequently, he advocates for severe penalties for heretics, viewing their dissent as a potential threat to the foundational fabric of societal order.²⁸

To encapsulate Ibn Rushd's scholarly stance on miracles, it transcends a singular perspective. Initially, his position solidified in the context of defending the philosophers' viewpoint against al-Ghazālī's *The Incoherence of the Incoherence*, as seen here. Further elucidation may be found in his *al-Kashf*, to which the following section turns.

3. The Logical Status of Miracles as Evidence for Prophecy

Al-Kashf provides a nuanced, comprehensive examination of miracles as a dialectical mechanism employed by theologians to substantiate the Prophet's prophecy. Responding to the theologians' exposition and doctrinal assertions, Ibn Rushd delves into the intricacies of miracles and their interconnectedness with prophecy.

Ibn Rushd's analysis of prophecy in the fifth section of *al-Kashf* involves addressing crucial questions related to divine and human acts, encompassing topics such as the proof of the creation of the world, free will, destiny, and resurrection. The primary focus is on the sending of messengers, with Ibn Rushd meticulously exploring both the content and mechanisms inherent in the concept of prophethood. This aligns with the overarching theme of his book, which centers on evaluating the methodologies that theologians employ to substantiate their doctrines. The scrutiny extends to various approaches, particularly emphasizing the concept of miracles, which is fundamental in affirming the

28 "It is therefore necessary for everyone to admit the principles of religion and to grant authority to the one who lays them down. Since the denial and discussion of these principles denies human existence, and therefore heretics must be killed. Of religious principles it must be said that they are divine things which surpass human understanding but must be acknowledged although their causes are unknown," AVERROES 1954, 322, slightly modified; AVERROÈS 1930, 527.

truthfulness of Muḥammad's prophecy. Ibn Rushd's discussion includes robust criticism, particularly directed at the Ash'arite school of theology. He challenges the Ash'arite doctrine of proving prophecies, emphasizing their dependence on miracles which disrupt the customary order by disabling causality. As explained in *al-Kashf*, Ash'arite theologians often used miracles as a persuasive tool for the common people, to demonstrate to them the validity of prophets. Therefore, miracles are no more than a rhetorical form of proof – a point that reveals the inherent tension between reason and irrationality within this theoretical framework.

To discern the logical status of miracles as a persuasive means of substantiating prophethood, Ibn Rushd poses critical questions about the relationship between miracles and prophethood. He explores whether miracles represent a distinctive action designating someone as a prophet, the fundamental connection between miracles and prophecy as a quality, and the rational scrutiny of such a connection. These queries lay the foundation for further exploration in the subsequent paragraphs.

Examining the Ash'arite argument through the lens of the logical structure inherent in the art of rhetoric demands a meticulous differentiation within this discourse. Early in his career, Ibn Rushd undertook such an analytical endeavor, as evidenced in his work, *Compendium on Rhetoric* (*Mukhtaṣar al-khaṭāba*). This distinction delineates between the modes of persuasion that belong strictly to the art of rhetoric, exemplified by enthymeme (*ḍamīr*)²⁹ and paradigm (*mithāl*),³⁰ and “the persuasive things which do not occur by arguments.”³¹ Within this framework, Ibn Rushd undertakes a reinterpretation of miracles, situating them within the latter category – the modes of persuasion that do not belong strictly to the art of rhetoric, like consensus (*ijmā'*)³² and witnesses (*shahāda*).³³ This categorization finds its niche within the broader context of challenge (*taḥaddī*),

29 On enthymeme (*ḍamīr*), see also IBN RUSHD 1977, § 5, English: 63–64, Arabic: 170.

30 On paradigm, see also IBN RUSHD 1977, § 26, English: 71, Arabic: 183–184.

31 IBN RUSHD 1977, § 33, 77. He stated earlier in the same book: “It appears that the things effecting persuasion [in Rhetoric] can first be divided into two classes: one of them consists in arguments, and the second is external things, which are not arguments-like oaths, testimonies,” § 2, 63.

32 On consensus, see IBN RUSHD 1977, § 35–40, English: 74–76, Arabic: 189–194.

33 On testimony, see IBN RUSHD 1977, § 42, English: 76–77, Arabic: 195.

where miracles assume the role of the form of non-technical rhetorical argument, i.e. less persuasive than enthymemes and paradigms. Nevertheless, Ibn Rushd posits a provocative assertion regarding the illusory nature of the perceived persuasive potency of miracles, thereby challenging their intrinsic efficacy within the realm of rhetoric. He states:

Challenge may be made by means of different things. However, the most persuasive of challenges is the one that is made by means of the completely unprecedented miracle, i.e., by the performance of something considered impossible by mankind. But it is obvious, even if the feat is extremely marvelous, that it provides nothing more than good opinion about the one who performs the feat or nothing more than trust in him and his excellence when the feat is divine.³⁴

In this excerpt, Ibn Rushd's perspective regarding the limitations of miracles is distinctly elucidated. He contends that miracles, functioning as a rhetorical device, possess a capacity to persuade and to encourage a "good opinion" (*ḥusn al-ẓān*) of the one who performs the miracle. Their efficacy markedly falters, however, when it comes to engendering certainty and is unable to proffer definitive evidence. At most, when a supernatural occurrence is ascribed to the Prophet, it imparts a sense of "trust" (*thiqa*) in that person.

Ibn Rushd's conclusion resonates with anticipations aligned with his methodological inclination towards redefining miracles as challenges, subjecting them to meticulous logical scrutiny. This strategic realignment effectively situates miracles within the realm of proofs utilized by rhetoric, albeit at a level of persuasiveness that is comparatively diminished. Unlike rhetorical elements engendering persuasion intrinsically within discourse, such as enthymeme and paradigm, "challenge" assumes the distinctive role of arguments generating persuasion external to the discourse. Ibn Rushd critically reevaluates this pivotal distinction and expounds upon it in his work, *al-Kashf*. Consequently, a revisitation of this thematic thread becomes imperative for a comprehensive understanding of his nuanced perspective.

34 IBN RUSHD 1977, § 43, 77.

It is pertinent to consider whether there exists a connection between miracles as extraordinary actions, often supernatural, and prophecy as a quality or attribute. Ibn Rushd's foundational premise in addressing this question is deemed "self-evident" by him. He asserts that entities possess essences and attributes determining their specific actions, which then merit distinct names and definitions. Without specific actions, a thing lacks a distinct name and definition, rendering all things indistinguishable.³⁵ Accordingly, Ibn Rushd contends that the Prophet, by virtue of prophethood, must exhibit unique actions defining his prophetic role. These actions, forming the basis for reason to discern a correlation between them and the Prophet's prophetic status, distinguish him from other individuals, such as sorcerers and charlatans.

Yet there is a problem. "The miracle does not prove the prophethood," states Ibn Rushd, "because reason does not readily discern a direct connection between the two. Unless one considers the miracle itself as an expression of prophethood, akin to how a cure is an action of medicine."³⁶ Ibn Rushd's argument here is that miracles are not among the actions that define the Prophet as such; he does not see a tangible and rational connection between miracles and prophethood.

Furthermore, Ibn Rushd argues that miracles lack intrinsic connection with prophecy, constituting violations of causality, a foundational concept for rational knowledge. Denying causality, according to him, eradicates the potential for genuine knowledge about entities, which he insists is only attainable through understanding their underlying causes. In his notable statement, he declares, "he who denies causes has denied reason," positing that reason involves apprehending entities through their causes.³⁷

35 He asserts: "It is self-evident that things have essences and attributes which determine the specific actions of each thing and through which these essences, names and definitions of things are differentiated. If a thing had not its specific action, it would not have a special specific. And if a thing had not its specific nature, it would not have a special name nor a definition, and all things would be one – indeed, not even one," AVERROES 1954, 318, with modifications; AVERROÈS 1930, 520.

36 IBN RUSHD 1998, 177; my translation; cf. IBN RUSHD 2001, 95–96.

37 Ibn Rushd states: "Reason consists of nothing more than the apprehension of entities through their causes. Logic implies the existence of causes and effects, and knowledge of these effects can only be rendered perfect through knowledge of their causes. Denial of cause implies the denial of knowledge, and denial of knowledge implies that nothing

In essence, Ibn Rushd's intricate perspective challenges the conventional notion of miracles as proof of prophethood, asserting that a rational connection between the two is not evident. Miracles, moreover, in his view, disrupt the established framework of causality that underpins rational knowledge.

4. Exploring Alternatives to Theological Proofs of Prophecy

Besides engaging in criticism of the theologians' perspectives, *The Incoherence of Incoherence* and *al-Kashf* also articulate Ibn Rushd's own theory of prophecy. In both texts, he introduces an argument that he intends to form the basis of belief among the learned classes. He emphasizes specific actions by prophets, such as making concealed things known and establishing religious laws aligned with truth, as foundational to recognizing a prophet.

In *The Incoherence of Incoherence*, Ibn Rushd elaborates on his philosophical perspective, offering a detailed exposition of his position on the credibility of prophecy. Drawing from the works of al-Ghazālī, Ibn Rushd distinguishes between the belief in prophethood held by scholars and that held by the common people. The former relies on the "action which proceeds from the quality" (*al-fi'l al-ṣādir 'an al-ṣiffa*), grounded in rational arguments, while the latter relies on rhetorical techniques rooted in opinion, known as the "proof of challenge" (*ḥujjat al-taḥaddī*), as described above.³⁸ The proof of a prophet's existence lies in specific actions, particularly in discerning concealed knowledge and establishing religious laws.

In *al-Kashf*, Ibn Rushd further expounds on prophets' role in promulgating

in this world can be really known," AVERROES 1954, 319; AVERROÈS 1930, 522. In *al-Kashf* one reads: "You should know that whoever denies that causes influence their causes, God willing, has nullified wisdom and nullified knowledge. This is because knowledge is knowledge of things by their causes, and wisdom is knowledge of ultimate causes. The statement of denying the causes as a whole is a statement that is very strange to human nature," IBN RUSHD 1998, 193, my translation; see also IBN RUSHD 2001, 114.

38 Ibn Rushd states: "The argument on which the learned base their belief in the prophets is another, to which Ghazālī himself has drawn attention in another place [he means *al-Qiṣṭās al-mustaqīm*], namely the act which proceeds from that quality through which the prophet is called prophet, that is the act of making known the concealed things and establishing religious laws which are in accordance with the truth and which bring about acts that will determine the happiness of the totality of mankind," AVERROES 1954, 315–316, with modifications; AVERROÈS 1930, 516.

divine laws to guide humans, asserting that establishing laws is inherent to their prophetic status. He says, “It is well-known that the act of the prophets [...] is to establish the laws inspired by God, and in whosoever this act is found is a prophet.”³⁹ The act of establishing laws, in this context, comprises the quality that is peculiar to a prophet. It is the natural outcome of their prophetic status. Crucially, Ibn Rushd’s corpus does not manifest an outright rejection of miracles *per se*; rather, he assigns no intrinsic logical value to them within the framework of his philosophical discourse. However, it is noteworthy that an exception exists in his perspective. Ibn Rushd identifies the *Qur’an* as the singular miraculous phenomenon, standing apart as the exclusive proof challenging individuals and substantiating the authenticity of the Prophet’s message. Ibn Rushd articulates this perspective by stating that, “The miracle of the Prophet, may God’s prayer and peace be upon him, with which he challenged people and proved his truthfulness in what he claimed about his message, is the Precious Book.”⁴⁰ This distinctive miracle of Islam, emanating from the prophet’s inherent prophetic quality, possesses a unique nature compared to other miracles. Ibn Rushd states:

The clearest of miracles is the Venerable Book of Allah, the existence of which is not an interruption of the course of nature assumed by tradition [*al-samā’*], like the changing of a rod into a serpent. Rather, its miraculous nature is established by way of perception and consideration for every man who has been or who will be till the day of resurrection. And so, this miracle is far superior to all others.⁴¹

Ibn Rushd’s perspective, marked by the rejection of the intrinsic logical value of miracles, alongside the acknowledgment of the *Qur’an*’s miraculous nature, introduces a fundamental distinction within his conceptualization of miracles. He distinguishes between two categories: corresponding (*munāsib*) and extraneous (*barrāni*) miracles,⁴² asserting that the first category of miracles, such as manifesting extraordinary knowledge and the establishment of laws, serve as definitive proof of prophecy. Extraneous miracles, which deviate from the natural

39 IBN RUSHD 1998, 180, my translation; see also IBN RUSHD 2001, 99.

40 IBN RUSHD 1998, 179, my translation; see also IBN RUSHD 2001, 99.

41 AVERROES 1954, 315; AVERROÈS 1930, 515.

42 IBN RUSHD 1998, 185; cf. IBN RUSHD 2001, 105.

order, like the parting of the sea, the splitting of the moon, and the transformation of a staff into a serpent, lack inherent evidentiary value and only become compelling when coupled with the establishment of laws. Importantly, when extraneous miracles stand alone, they lack inherent evidentiary value, i.e. they do not inherently and on their own signify the quality of prophecy. In essence, Ibn Rushd contends that miracles, to be valid proof, must exhibit exceptional knowledge and action, particularly in the establishment of laws, while actions of an extraordinary nature are merely supplementary.⁴³ Consequently, individuals such as saints, despite their potential to perform extraordinary actions, cannot conclusively substantiate their claims, as these actions do not pertain to the establishment of laws. Prophets often forewarn of events yet to transpire, predicting precisely when they will occur.⁴⁴

In addition to foretelling, prophets prescribe specific actions and impart knowledge transcending conventional understanding, alongside actions comprehended through instruction.⁴⁵ The *Qur'an*, for its part, is composed in a way that no human can imitate.⁴⁶ These three aspects collectively constitute compelling evidence affirming the *Qur'an's* status as a miraculous testament to prophetic authenticity. Miracles, such as transformations from one state to another, may indeed manifest through prophets. However, unlike the *Qur'an*, these miracles are not typically aimed toward challenging skeptics.⁴⁷ Consequently, no

43 IBN RUSHD 1998, 181: “wa-ammā al-mu‘jiz fī ghayr dhālik min al-af‘āl fa-shāhid la-hā wa-muqaww.” Cf. IBN RUSHD 2001, 100. Ibrahim al-Najjar completely misunderstood this idea when he translated it as follows: “The miraculous in other actions is merely a warrant and a strong proof thereof.”

44 Prophets commonly forewarn of “the existence of events that have yet to transpire, leading to their realization precisely as prophesied and at the appointed time,” IBN RUSHD 1998, 180, my translation; cf. IBN RUSHD 2001, 100.

45 “What the *sharā‘i‘* contain of knowledge and work is not something that can be acquired through learning, but rather through revelation,” IBN RUSHD 1998, 181, my translation; cf. IBN RUSHD 2001, 101. Ibn Rushd adds: “The actions they command and the sciences they warn against are not similar to the knowledge and actions that are attained through learning,” IBN RUSHD 1998, 180, my translation; cf. IBN RUSHD 2001, 100.

46 “Arrangement (*naẓm*) that surpasses the constructs derived from human thought and deliberation,” IBN RUSHD 1998, 181, 183, my translation; cf. IBN RUSHD 2001, 101, 103.

47 “Wa-mā ẓahar ‘alā yadayh ʿallā al-Lāh ‘alayh wa-sallam min al-karāmāt al-khawāriq, fa-innamā ẓaharat fī athnā’ aḥwālīh min ghayr an yataḥaddā bi-hā,” IBN RUSHD 1998, 178, my translation. Ibrahim al-Najjar translated this as follows: “other extraordinary deeds that appeared at his hands, God’s blessing and peace be upon him, he performed them during his [mystical] states, without presenting a challenge thereby to anyone,” IBN RUSHD

inherent or necessary connection exists between a prophet's prophetic status and the manifestation of such extraordinary actions. In summary, the pivotal criterion for a miracle to serve as compelling proof lies in its exceptional manifestation of knowledge and action, particularly in the establishment of laws. Such manifestations point toward and prove their origin in divine revelation rather than human cognition. Ibn Rushd encapsulates his perspective by asserting,

According to this, you must understand miracles as proof of the prophets. I mean that the miraculous in knowledge and action is the definitive proof of the quality of prophecy.⁴⁸

Ibn Rushd contends that extraneous miracles are primarily a way for the masses to arrive at assent to the veracity of a prophet and belief in him, whereas assent by "corresponding" miracles is common to both masses and scholars.⁴⁹

5. Ibn Rushd and al-Ghazālī on Miracles

An additional crucial step in Ibn Rushd's analysis, aimed at exposing the limitations of the logical validity of miracles, involves his utilization of the writings of al-Ghazālī, with a specific interpretation of select texts authored by the latter. This represents an opportunity to delve into some of the intricacies of the complex relationship between Ibn Rushd's and al-Ghazālī's texts.

It is well-documented that al-Ghazālī himself regarded philosophers as heretics, primarily due to their rejection of miracles, a point he vehemently criticized. However, it is essential to note that the al-Ghazālī whom Ibn Rushd draws upon is not the al-Ghazālī of theological discourse. Instead, it is the al-Ghazālī who embraces Sufism. Notably, Ibn Rushd's references here do not pertain to *The Incoherence of the Philosophers* or *The Moderation of Belief*, which are the works most commonly associated with al-Ghazālī's Ash'ārite critique of philosophers. Instead, Ibn Rushd sources his arguments from *al-Qistās al-mustaqīm* (*The Just*

2001, 96–97.

48 IBN RUSHD 1998, 181, my translation; see also IBN RUSHD 2001, 100.

49 "It is almost probable that the assent by the extraneously miracle is only the way of the common people, and the assent by the appropriate miracle is a common way for the common people and the scholars," IBN RUSHD 1998, 185, my translation; see also IBN RUSHD 2001, 105.

Balance), and *al-Munqidh min al-ḍalāl* (*The Deliverance from Error*), two texts belonging to the later phase of al-Ghazālī's intellectual journey.⁵⁰ These particular writings by al-Ghazālī diverge from the methodologies of the theological scholars, championing the Sufi approach. In essence, Ibn Rushd draws inspiration from *al-Qistās al-mustaqīm* and *al-Munqidh min al-ḍalāl* in his criticism of the theological concept of miracle.

In spite of the disparities between Ibn Rushd and al-Ghazālī in their fundamental positions regarding miracles, notably concerning the latter's disavowal of causality, there exists substantial evidence within al-Ghazālī's texts that underscores his emphasis on the indispensable connection between the quality of prophethood and the actions emanating from this quality. It is this precise connection that guarantees the authenticity of the latter, as Ibn Rushd cites from al-Ghazālī in his rejoinder to the theologians. al-Ghazālī articulates in *The Deliverance from Error*,

If we regard miracles in isolation, without their countless attendant circumstances, we shall be liable to confound them with magic and falsehood, or to regard them as a means of leading men astray.⁵¹

In *The Just Balance*, al-Ghazālī outlines his approach, denoted as "the way of the knowers," in affirming the truth of Muḥammad, a method he deems clearer and more certain than reliance on apologetic miracles. In chapter eight of the same book, al-Ghazālī expounds, utilizing the first person:

I have believed in the veracity of Muḥammad – Peace be upon him! – and in the veracity of Moses – Peace be upon him! – not by reason of the splitting of the moon and the changing of the staff into a serpent, for that way is open to ambiguity, and one may not rely on it.⁵²

On the opposite, al-Ghazālī contends that his knowledge of the authenticity of the Prophet is akin to one's recognition of a jurist (*faqīh*) when witnessing his mastery in legal debates and the presentation of sound and cogent legal

50 BOUYGES 1959, 50, 70–71.

51 AL-GHAZĀLĪ 1969, 44, my translation; cf. AL-GHAZĀLĪ 1980a, 100.

52 AL-GHAZĀLĪ 1980b, 316; AL-GHAZĀLĪ 1983, 81.

arguments. This recognition, al-Ghazālī asserts, is sounder than the conviction arising from witnessing miracles, which remain susceptible to the potential of deception, manipulation, or charm, ultimately resulting in a weaker faith characteristic of the masses and theologians (*imān al-‘awāmm wa al-mutakallimīn*).⁵³ Thus, relying on miracles as a means to establish the credibility of prophethood does not offer any certainty. In contrast, “the way of ‘the knowers’,” or the approach of “the learned” among “the select few” – meaning the methods of the scholars (*al-‘ulamā’* or *al-khawāṣṣ*) – comprises a distinct methodology that transcends the approaches of both the common people and the theologians. This Ghazālīan argument is exactly what one finds articulated in one of Ibn Rushd’s earliest writings, *Compendium on Rhetoric*. Indeed, Ibn Rushd quotes al-Ghazālī from *The Just Balance*, where al-Ghazālī states:

Faith in the Messengers through the avenue of miracles, as described by the dialectical theologians, is the belief of the masses, while the select few follow a different path.⁵⁴

In his analysis of prophecy and its relationship with miracles, Ibn Rushd thus ultimately exhibits remarkable convergence with the sentiments expressed by al-Ghazālī in the aforementioned texts. However, Ibn Rushd interprets *al-khawāṣṣ* in a distinctive manner. It is true that he introduces the phrase “the way of *al-khawāṣṣ*” as an alternative to the approaches of the theologians and the common people, acknowledging his indebtedness to al-Ghazālī for this concept and making reference to it repeatedly. Nevertheless, it is imperative to underscore that the concept of *al-khawāṣṣ* employed by al-Ghazālī differs significantly from Ibn Rushd’s interpretation. Al-Ghazālī’s method alludes to “the way of sufism,”⁵⁵ i.e. to the faith of the masters of mystical illumination and intuition (*imān arbāb al-mushāhada*).⁵⁶ In contrast, the *khawāṣṣ* of Ibn Rushd are those who hold firm in prioritizing rational evidence, and specifically the relationship between cause and effect, which aligns with one of the interpretations of demonstrative reasoning.

53 Cf. AL-GHAZĀLĪ 1980b, 317; AL-GHAZĀLĪ 1983, 81–82.

54 IBN RUSHD 1977, § 43, 77.

55 AL-GHAZĀLĪ 1983, 82; cf. AL-GHAZĀLĪ 1980a, 112.

56 AL-GHAZĀLĪ 1983, 82; cf. AL-GHAZĀLĪ 1980b, 317.

Conclusion

If Grotius perceived the persuasiveness of Christianity to reside in the miracles associated with Jesus, Ibn Rushd, in contrast, regarded the absence of such miracles as precisely the wellspring of Islam's strength. This absence constituted a distinctive advantage for Islam when compared to the two preceding religions. Ibn Rushd states:

The *Qur'ān's* proof of Muḥammad's prophethood, may God bless him and grant him peace, differs from Moses' miracle about the transformation of a stick into a living creature, and Jesus' miracle about the resurrection of the dead, or the healing of the blind and lepers. While these actions, unique to the hands of prophets, may be convincing to the common people, they do not definitively prove anything when isolated. These actions are not inherent attributes by which a prophet is identified. In contrast, the *Qur'ān's* proof of Muḥammad's prophethood is akin to a medical healing. To illustrate, if two individuals claimed to be doctors, and one asserted, 'I am a doctor because I can walk on water,' while the other stated, 'I am a doctor because I can heal diseases,' belief in the existence of medicine would be more convincing when associated with the one who healed the sick, rather than the one who walked on water. The former's proof aligns more directly with the essential attribute of being a doctor.⁵⁷

In alignment with Grotius, Ibn Rushd did concede that specific factions of Muslims, guided by Ash'arite theologians, purportedly bore witness to extraordinary miracles. Nevertheless, Ibn Rushd endeavored to dismantle the inflated discourse that positioned miracles as the foundational pillar of prophecy. This critical analysis drew upon diverse sources, placing particular emphasis on selected works by al-Ghazālī – using some of them as a target for criticism and others as integral components underpinning Ibn Rushd's own argument. As demonstrated, the exploration of miracles as a means to authenticate prophecy provides an opportunity to reexamine various facets of the nuanced relationship between Ibn Rushd and al-Ghazālī. The delineation of the relationship between prophethood as a quality and the actions emerging from that quality, as established by Ibn Rushd, may initially appear as a criterion for evaluating miracles as acts originating from the prophet, with roots in Aristotelian thought.

57 IBN RUSHD 1998, 184–185, my translation; see also IBN RUSHD 2001, 104.

However, it is essential to recognize that this conceptual framework also finds resonance in the works of al-Ghazālī. Ibn Rushd was cognizant of the latter's analysis and made adaptations to the examples employed. While al-Ghazālī employed the illustration of a jurist and the teaching of jurisprudence, Ibn Rushd substituted it with the example of a physician and the act of healing individuals. Ibn Rushd's utilization of al-Ghazālī's ideas to delineate the persuasive power of miracles and to distinguish the approach of the intellectual "elite" from that of the common people and theologians is readily discernible. However, it is crucial to recognize that Ibn Rushd interprets the notion of the "elite" differently than al-Ghazālī. Whereas al-Ghazālī alludes to the path of Sufism and spiritual illumination, Ibn Rushd situates "the elite" within the realm of the Aristotelian philosophy, meaning those who employ demonstrative reasoning rather than rhetoric. In Ibn Rushd's viewpoint, miracles function as compelling rhetorical arguments, deemed adequate for the comprehension of the non-elite. Conversely, the establishment of a *Shari'a* serves as a conclusive proof, particularly targeted at the elite, who may or may not accord significance to miracles. Ibn Rushd refrained from outright denial of miracles; rather, he construed them as exempt from critical scrutiny, thereby attenuating their evidential weight. His systematic effort to mitigate the impact of miracles by dissociating them from prophetic discourse represents a bold initiative aimed at refining the concept of prophecy, divorcing it from incidental manifestations, and aligning it indispensably with the establishment of a sound legal framework for societal governance. Ibn Rushd's scholarly endeavors in this realm assume particular significance for those acquainted with the extensive array of miracles ascribed to the Prophet within Islamic theological discourse.

FOUAD BEN AHMED
QARAWIYYIN UNIVERSITY*

* benahmedf@gmail.com; Qarawiyyin University, Dar El Hadith El Hassania for Higher Islamic Studies Address, 456, Carrefour Avenues Zaytoun et Nakhil, Hay Riad, 10100 Rabat, Morocco. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4741-828X>.

BIBLIOGRAPHY

‘ABDUS-SALÂM HÂRÛN 2000 = *Sīrat Ibn Hishām (Biography of the Prophet)*, abridged by ‘ABDUS-SALÂM HÂRÛN, Cairo, al-Falah Foundation, 2000.

ABRAHAMOV 1987 = BINYAMIN ABRAHAMOV, “The Barāhima’s Enigma A Search for a New Solution,” *Die Welt des Orients* 18 (1987), 72–91.

AL-BĀQILLANĪ 1958 = ABŪ BAKR AL-BĀQILLĀNĪ, *Kitāb al-Bayān ‘an al-farq bayna al-mu‘jizāt wa-al-karāmāt wa-lḥiyal wa-al-kahānah wa-al-siḥr wa-l-nāranjāt*, ed. RICHARD JOSEPH MCCARTHY, Beyrouth, al-Maktaba al-sharqīya, 1958.

AL-BĀQILLANĪ 2000 = ABŪ BAKR AL-BĀQILLANĪ, *al-Inṣāf fīmā yajibū al-I‘tiqād bih wa lā yajūj al-jahl bih*, ed. MUḤAMMAD B. ZĀHID AL-KAWTHARĪ, Cairo, al-Maktaba al-azhariyya li-turāth, 2000. First edition 1950.

AL-GHAZĀLĪ 1962 = AL-GHAZĀLĪ, *al-Iqtisād fi al-I‘tiqād*, ed. HÜSEYN ATAY, İBRAHİM AGÂH ÇUBUKÇU, Ankara, Nur Matbaasi, 1962.

AL-GHAZĀLĪ 1969 = AL-GHAZĀLĪ, *al-Munqidh min al-ḍalāl wa-l-mūṣil ilā dhī al-‘izza wa-l-jalāl*, ed. and transl. into French by FARID JABRE, Beyrouth, Librairie Orientale, 1969.

AL-GHAZĀLĪ 1980a = AL-GHAZĀLĪ, *The Deliverance from Error, in Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī’s al-Munqidh min al-ḍalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī*, ed. RICHARD JOSEPH MCCARTHY, 61–114, Boston, Twayne Publishers, 1980.

AL-GHAZĀLĪ 1980b = AL-GHAZĀLĪ, *al-Qistās al-Mustaqīm [=The Correct Balance], in Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazālī’s al-Munqidh min al-ḍalāl and Other Relevant Works of al-Ghazālī*, ed. RICHARD JOSEPH MCCARTHY, 287–332, Boston, Twayne Publishers, 1980.

AL-GHAZĀLĪ 1983 = AL-GHAZĀLĪ, *al-Qistās al-Mustaqīm*, ed. VICTOR CHELHOT, Beyrouth, Dār al-Mashriq, 1983.

AL-GHAZĀLĪ 1997 = AL-GHAZĀLĪ, *The Incoherence of the Philosophers*, ed. and transl. MICHAEL ELIAS MARMURA, Provo (Utah), Brigham Young University Press, 1997.

AL-GHAZĀLĪ 2013 = AL-GHAZĀLĪ, *Moderation in Belief*, ed. and transl. ALADDIN MAHMŪD. YAQUB, Chicago-London, The University of Chicago Press, 2013.

AL-JUWAYNĪ 1950 = AL-JUWAYNĪ, *Kitāb al-Irshād ilā qawāṭi‘ al-adillah fī uṣūl al-i‘tiqād*, ed. MUḤAMMAD YŪSUF MŪSĀ WA-‘ALĪ ‘ABD AL-MUN‘IM ‘ABD AL-ḤAMĪD, Cairo, Maktabat al-Khānjī, 1950.

AL-JUWAYNĪ 2000 = AL-JUWAYNĪ, *A Guide to Conclusive Proofs for the Principles of Belief*, transl. PAUL WALKER, reviewed by MUHAMMAD EIṢṢA, Reading, Garnet Publishing, 2000.

AVERROÈS 1930 = AVERROÈS, *Tahafot aT-Tahafot*, ed. MAURICE BOUYGES, Beyrouth, Imprimerie Catholique 1930.

AVERROES 1954 = *Averroes' Tahafut al-Tahafut (The Incoherence of the Incoherence). Volumes I and II*, transl. SIMON VAN DEN BERGH, Cambridge, The Trustees of The E. J. W. Gibb Memorial, 1954.

BEN AHMED 2010–2011 = FOUAD BEN AHMED, “Ṭarīqat al-jadal al-falsafī ‘ind Ibn Rushd: al-qiyam wa-lmanāfi‘ wa-lḥudūd,” *Mélanges de l’Université Saint-Joseph* LXIII (2010–2011), 266–268.

BOUYGUES 1959 = MAURICE BOUYGUES, *Essai de chronologie des œuvres d’al-Ghazali (Algazel)*, édité et mis à jour par MICHEL ALLARD, Beyrouth, Institut des lettres orientales-Imprimerie catholique, 1959.

CALDER 1994 = NORMAN CALDER, “The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 57(1) (1994), 40–51.

GRIFFEL 2004 = FRANK GRIFFEL, “Al-Ġazālī’s Concept of Prophecy: The Introduction of Avicennan Psychology into Aṣ‘arite Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 101–144.

HUGO GROTIUS 1859 = HUGO GROTIUS, *On The Truth of the Christian Religion. A Literal Translation of the Latin Text of Accompanied with Grammatical and Explanatory Notes for the Use of Students*, ed. THOMAS SEDGER, London, Whittaker and Co., 1859.

IBN RUSHD 1977 = IBN RUSHD, *Short Commentary on Aristotle Rhetoric (Jawāmi‘ Kitāb al-Khaṭāba)*, in *Averroës’ Three Short Commentaries on Aristotle’s Three Commentaries on Aristotle’s Topics, Rhetoric, and Poetics*, ed. and transl. CHARLES BUTTERWORTH, New York, Albany State University of NY Press, 1977.

IBN RUSHD 1978 = IBN RUSHD, *Middle Commentary on Aristotle's Topics*, ed. CHARLES BUTTERWORTH, AHMAD ABD AL-MAGID HARIDI, Cairo, The American Research Center in Egypt – al-Hay'a al-miṣriyya al-‘āma l-lkitāb, 1978.

IBN RUSHD 1998 = IBN RUSHD, *al-Kashf ‘an manāhij al-adilla fī ‘aqā'id al-milla*, ed. MUṢṬAFĀ ḤANAFĪ, Beirut, Markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabiyya, 1998.

IBN RUSHD 2001 = AVERROES, *Faith and Reason: Averroes' Exposition of Religious Arguments*, ed. IBRAHIM NAJJAR, Oxford, Oneworld, 2001.

RAHMAN 2012 = FAZLUR RAHMAN, “Barāhima,” in *Encyclopaedia of Islam, Second Edition*, ed. P. BEARMAN et al. URL: http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_islam_SIM_1214 (accessed 26 February 2025).

RASHED 2008 = MARWAN RASHED, “Abū Bakr al-Rāzī et la prophétie,” *MIDEO* 27 (2008), 169–182.

STROUMSA 1985 = SARAH STROUMSA, “The Barāhima in Early Kalam,” *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 229–241.

ABITUDINI, OPINIONI E DIMOSTRAZIONI: IL FATICO SO E SERCIZIO DELLA RAGIONE NELLA *GUIDA DEI PERPLESSI* DI MAIMONIDE

MARIENZA BENEDETTO*

Abstract: The article aims to show how, for Maimonides, the exercise of reason is by no means natural. It involves, in addition to a personal predisposition, a long philosophical training, which leads from logic to metaphysics. Nevertheless, there are truths that cannot be known through the demonstrative method: in such cases, dialectic comes to the rescue, which yet Maimonides always criticizes in the arguments of the theologians.

Keywords: Maimonides; Demonstration; Dialectics; Habits.

English title: *Habits, Opinions, and Demonstrations: The Tiring Exercise of Reason in Maimonides' Guide for the Perplexed*

I figli di mia madre sono adirati con me: mi hanno posto a guardia delle vigne,
ma alla mia vigna io non ho fatto la guardia

Uno tra i più bei versi del *Cantico dei Cantici* (1, 6) è ciò di cui Mosè Maimonide si serve nelle battute finali della sua monumentale *Guida dei PerpleSSI* – per la precisione, il capitolo 54 della terza, e ultima, parte dell'opera – per spiegare che cosa effettivamente garantisca la perfezione: non il possesso di beni materiali, né il buon temperamento, e neanche, come forse si sarebbe tentati di credere, l'osservanza dei precetti. La vigna da coltivare, l'unica che davvero meriti di essere guardata, è quella delle virtù dianoetiche, perché è solo dall'intellezione dei contenuti metafisici che deriva all'uomo la trasparenza a se stesso, il compimento cioè della sua essenza, nonché, in definitiva, la sopravvivenza eterna.

Dalla griglia di perfezioni, che Maimonide consegna in queste pagine della *Guida*, passando dalla perfezione più manchevole (la presunta e volgare perfezione della materia), a forme di perfezioni via via più nobili e perfette, fino alla perfezione ultima, emerge, tuttavia, incontrastato e drammatico, un dato, che

* Questo contributo è stato portato a termine nell'ambito del progetto Prin 2022KSEMSR «Believing without Evidence? The Ethics of Belief and Doxastic Control from Augustine to Fake News [believidence]», finanziato dall'Unione Europea – Next Generation eu, Missione 4, Componente 1, CUP di Bari, H53D2301149 0006.

è quello della solitudine a cui si condanna l'intellettuale. La perfezione che egli raggiunge non è affatto condivisibile con i più, che risultano sprovvisti (almeno dopo la caduta di Adamo) degli strumenti utili a comprenderla: essa è un possesso esclusivo, da custodire gelosamente, se non si vuole che venga macchiata da incomprensioni di vario genere¹.

Il perché è presto detto. A questo risultato, che è talmente elevato da esporre alla certezza di restare soli, si perviene attraverso un percorso, per nulla naturale, o facile, che dall'"immagine" conduce fino alla "sapienza". I due termini, che sono quelli entro i quali è significativamente contenuta l'intera *Guida*, stigmatizzano in maniera paradigmatica che cosa siano chiamati a fare i perplessi evocati nel titolo dell'opera: attraversare l'immagine, o la superficie del testo sacro, in direzione della sapienza depositata nel fondo allegorico, in cui la Legge mostra tutta la sua perfetta compatibilità con la filosofia; e le contraddizioni che sembravano darsi fra i due ambiti finalmente scompaiono. Stando a quel che si legge nelle pagine introduttive della *Guida*:

Ora, rifletti sull'affermazione che i sensi esoterici delle "parole della Legge" sono la perla e che il senso letterale di ogni metafora non vale nulla, e sul fatto che essi paragonano il significato delle metafore nascoste nel senso letterale a chi perde una perla in una casa buia, piena di mobili. Quella perla c'è, ma egli non la vede e non sa dove sia: è come se quella perla non fosse in suo possesso, perché gli è impossibile ricavarne alcun utile finché non accende la lanterna. [...] Disse il sapiente: "Una parola detta ammodo è come una mela d'ora in una filigrana d'argento". Come una mela d'oro in una filigrana d'argento con fori molto piccoli è il discorso che si fa in due sensi, ossia uno letterale e uno esoterico. Il senso letterale deve essere bello come l'argento, e quello esoterico ancora più bello, e bisogna che nel senso letterale vi sia qualcosa che guida colui che lo osserva attentamente a comprendere il senso esoterico: quando si guarda la mela da una certa distanza o senza esaminarla bene, si pensa che sia d'argento, mentre quando la si osserva con vista acuta e molto attentamente, appare con evidenza ciò che c'è dentro, e si capisce che è d'oro².

1 MAIMONIDE 2003, III, 54, 758: «[...] questa ultima perfezione pertiene a te soltanto, e nessun altro la condivide assolutamente con te: "Saranno di te soltanto ecc."». Della perfezione di cui l'uomo godeva nello stato pre-adamitico, e della punizione che gli viene inflitta – lavorare e perdere la comprensione intellettuale delle cose –, cfr. MAIMONIDE 2003, I, 2, 92-95; nonché RYNHOLD 2021, in particolare 61-64, e XIUYUAN 2021, in particolare 150-151.

2 MAIMONIDE 2003, Introduzione alla parte prima, 77.

Già a partire da queste righe, è dunque chiara la fisionomia del soggetto in grado di compiere la pratica ermeneutica richiesta dalla *Guida*. A recuperare le perle, o a infilarsi negli occhielli della filigrana d'argento per scorgere la mela d'oro non può essere il volgo, che si accontenta di una conoscenza imperfetta, e non dimostrativa, delle cose; è, piuttosto, il lettore meno sprovveduto che, con la predisposizione e la pazienza necessarie, riesce a raggiungere la conoscenza perfetta delle verità relative al mondo e – nella misura in cui questo è possibile – a Dio.

Una serie di luoghi affolla la *Guida* tracciando con una insistenza (quasi nauseante) questa distinzione, che è tanto chiara ed esplicita quanto incolmabile. Lo è, innanzi tutto, per una ragione di carattere biologico, o strutturale³: esattamente come avviene per le percezioni sensibili, che variano di grado a seconda dei singoli individui, non si dà secondo Maimonide nessun inconveniente nel pensare che ad alcuni neanche una spiegazione lunga e minuziosa possa essere d'aiuto nella comprensione delle cose. In casi del genere, segnati da limiti oggettivi delle capacità umane, persino una realtà evidente, come può esserlo la sfericità della terra, smette di essere tale, perdendo a colpi di ignoranza la sua indubbia indiscutibilità. Ed è così, senza troppe esitazioni, che Maimonide mette definitivamente fuorigioco i terrapiattisti, nonché quanti, come loro, si rivelano ciechi di fronte a tutto ciò che pure la ragione sarebbe chiamata ad ammettere in maniera immediata per la sua stessa evidenza: che la terra sia sferica non è oggetto di divergenza o di opposizione (essendo la sua sfericità già stata dimostrata), a meno che non intervenga l'immaginazione a rendere necessario l'impossibile⁴.

Accanto a costoro, che derivano la propria ignoranza da una ottusità o incapacità naturale, e che per questo motivo meritano di restare secondo Maimonide fuori da ogni considerazione, la macrocategoria degli ignoranti conta al suo interno un numero ancora più elevato di vittime – le vittime dell'educazione e dell'abitudine: inchiodato a ciò che gli è familiare, l'uomo comune difficilmente se ne separa; continua, piuttosto, ad amare ed essere attirato dalle cose che già

3 Che la disuguaglianza fra gli uomini sia in Maimonide una questione biologica, e condanni i più alla schiacciante impossibilità di raggiungere le materie più elevate, è ampiamente discusso da FREUDENTHAL 2005.

4 Seguendo in questo il discorso sull'evidenza della sfericità della terra, contenuto nell'avvertimento che Maimonide inserisce nel capitolo 73 della I parte della *Guida* (in particolare 287-288).

ha fatto proprie, a costo di ingannare se stesso. Esemplificativo in tal senso è il caso della gente del deserto: è sporca, ha abitudini cattive e uno stile di vita disordinato; ma rifugge da tutto ciò che rappresenta condizioni di vita più favorevoli, per paura di perdere quell'abbruttimento che ormai costituisce la sua seconda pelle. Per riprendere le parole di Maimonide stesso:

la gente del deserto, per quanto sia disordinata, priva di piaceri e povera di cibo, è disgustata dalle città e non si compiace dei loro piaceri; preferisce le sue abituali cattive condizioni alle condizioni buone cui non è abituata. Questi uomini non si compiacciono di dimorare in palazzi, di indossare abiti di seta, di godere di bagni caldi, di unguenti e di profumi. Allo stesso modo, l'uomo sviluppa un amore e un senso di difesa per le opinioni alle quali è abituato e nelle quali è stato educato, e teme le altre. Anche per questo motivo all'uomo resta oscura la percezione delle realtà: egli tende a ciò cui è abituato, come accade al volgo per la questione della corporeità divina e molte questioni metafisiche. Tutto ciò accade perché siamo usi ed educati a leggere testi cui si attribuiscono per consolidata tradizione importanza e credito, e il cui senso letterale accenna alla corporeità di Dio e a fantasie non vere, ma espresse in forma di metafora e di enigma⁵.

I termini usati, evidentemente, non sono, come spesso accade nella *Guida*, dei più felici⁶; eppure, permettono a Maimonide di circoscrivere e chiarire un argomento chiave: abituato alla lettura letterale del testo sacro, l'ebreo osservante rimane saldamente ancorato ad essa, chiudendosi a qualsiasi interpretazione che risulti in qualche modo divergente rispetto a ciò che la tradizione gli ha consegnato.

Certo, l'abitudine potrebbe anche funzionare da vettore di propulsione. Maimonide non lo nega; ma il contesto che fa da sfondo a questa idea è decisamente un altro: è quello in cui Dio abitua, per l'appunto, il popolo ebraico alla miseria nel deserto, perché possa poi godere di una gioia ancora più grande al

⁵ MAIMONIDE 2003, I, 31, 138.

⁶ Si pensi ad esempio al capitolo 38 della II parte della *Guida*, in cui Maimonide, elencando i vari gradi del coraggio, si riferisce al caso dell'uomo che impallidisce quando una donna gli urla contro. Oppure, ancora di più, al celebre e discusso capitolo 51 della III parte della *Guida*, in cui Maimonide identifica i "negri" con "enti inferiori all'uomo": si tratta di un capitolo che la storia della storiografia ha a lungo usato per avvalorare l'idea dell'origine rabbinica del razzismo, quando non persino per farne l'atto di nascita del pregiudizio razziale nel pensiero occidentale. Cfr. su questo HANNAFORD 1996, in particolare 111-112, e BENEDETTO 2022.

momento dell'ingresso nella terra promessa. Ciò che, in senso lato, l'abitudine significa qui è il "mettere alla prova", secondo una modalità che è tanto dura quanto corretta: nessun dubbio, infatti, sembra profilarsi, agli occhi di Maimonide, sulla maggiorazione di piacere che, come regola generale, deriva dall'entrare nel riposo *dopo* la fatica, rispetto al piacere che invece consegue, quasi in modo naturale, allo stare costantemente a riposo⁷.

Più che il significato secondario e, in ultima istanza, positivo dell'ebraico רגל, "abitudine", quello che conta ora è, invece, ciò che esso veicola primariamente, perché è l'accezione negativa di "abitudine", il suo essere pietra d'inciampo nel processo conoscitivo, che Maimonide intende richiamare per chiarire ancora una volta *chi* non sia affatto adatto alla comprensione autentica delle cose.

Di fronte alle forme di ignoranza appena richiamate – l'ignoranza dovuta a predisposizione naturale, da una parte, e a volontà (o inerzia della volontà), dall'altra –, è bene che le verità più elevate rimangano nascoste, al fine di scongiurare il pericolo di una generalizzata caduta nella miscredenza, in tutto pari alla morte di un lattante, che venisse nutrito con cibi (quali pane cotto e carne), di per se stessi non cattivi, ma inappropriati al suo apparato digerente.

Del resto – aggiunge Maimonide –, se già per il diritto si era deciso che fosse trasmesso in forma orale per le riserve legate alla scrittura (il testo scritto, infatti, circola per sua natura indifeso, senza alcuna possibilità di selezionare preliminarmente i suoi destinatari), quanto più è necessario che questo valga in riferimento ai "misteri della Legge"⁸? Che i semplici fedeli si attengano all'im-

7 MAIMONIDE 2003, III, 24, 602: «Il senso di "per metterti alla prova" è: per abituarti, dal detto biblico: "Non è abituata a posare la pianta del suo piede ecc." – come dire che Dio vi ha prima abituati alla miseria nel deserto per rendere maggiore il vostro benessere quando sarete entrati nella terra (promessa). Questo è corretto, perché uscire dalla fatica per entrare nel riposo è più piacevole che restare sempre a riposo; ed è noto che, se gli Israeliti non avessero patito la miseria e la fatica nel deserto, non avrebbero potuto conquistare la terra (promessa) e non avrebbero combattuto».

8 Sui pericoli legati alla scrittura, si legge in MAIMONIDE 2003, I, 71, 251-252: «[...] anche il diritto religioso non era, in antico, messo per iscritto per il precetto, diffuso nella comunità religiosa, che "le parole che ti ho detto a voce, ti è vietato di dirle per iscritto". Questo è il massimo della sapienza circa la Legge, perché evita ciò che finirebbe per accadere a questo proposito: ossia, che le opinioni si moltiplichino e le dottrine si suddividano, che si abbiano dubbi sull'interpretazione di ciò che è scritto, che ad essa si associno inavvertitamente degli errori, che nascano divisioni tra gli uomini, che costoro si differenzino in sette, e che sorga confusione circa le azioni da compiere. [...] Se dunque è contestabile che

magine, senza spingersi al di là di ciò che è nelle loro possibilità, perché, non comprendendone il senso o la reale quiddità, finirebbero per essere inesorabilmente travolti da una serie di dubbi, fino a perdere le credenze più salde che possedevano, e vedere così moltiplicate le loro opinioni⁹.

Dalla parte diametralmente opposta, e per numero assai meno affollata, abbiamo – per riprendere una volta di più le parole di Maimonide – chi “entra in pace e esce in pace”, chi cioè finalmente raggiunge la perfezione intellettuale¹⁰. Ci riesce, preparandosi pazientemente, e con la calma necessaria, ad essa¹¹: si sottopone, infatti, ad un lungo tirocinio filosofico, che lo mette nelle condizioni di padroneggiare le scienze della logica, della matematica e della fisica; e allena così la propria mente, fino al punto di arrivare a dimostrare per via speculativa i contenuti della Legge ricevuti per tradizione, senza mai affrettarsi nel respingere, o ritenere falso, ciò di cui non è stato ancora dimostrato il contrario, e che è, in quanto tale, possibile.

il diritto venga perpetuato in un corpus scritto accessibile a tutti gli uomini, perché ne deriverebbe una corruzione, tanto meno bisogna mettere per iscritto qualcosa di questi “misteri della Legge” e renderli accessibili agli uomini; essi sono stati invece trasmessi da alcuni individui speciali ad altri individui speciali [...]».

9 È in questi termini che Maimonide si riferisce a “bambini, donne e tutto il volgo”: «[...] essi non sono in grado di comprendere le cose nella loro realtà: possono arrivare solo ad una fede acritica in ogni dottrina veritiera che si sceglie di dichiarare tale, e in ogni concetto, in modo che la gente sia guidata a constatarne l’esistenza ma non a comprenderne la reale quiddità», MAIMONIDE 2003, I, 33, 143.

10 Scrive Maimonide al capitolo 32 della I parte della *Guida*: «[...] se tu ti fermi ad un punto oscuro e non ti inganni nel credere di poter dimostrare qualcosa che non si può dimostrare, e non ti affretti a respingere e a ritenere decisamente falso tutto ciò di cui non è stato dimostrato il contrario, e non vuoi percepire ciò che non sei in grado di percepire, raggiungerai la perfezione umana e arriverai al grado di rabbi ‘Aqivà, il quale “entrò in pace e uscì in pace” quando studiò queste cose metafisiche», MAIMONIDE 2003, I, 32, 139-140. Per una lettura del Pardes in chiave metafisica, cfr. soprattutto STERN 2009, in particolare 241-242.

11 Sulla necessità di procedere senza alcuna fretta, Maimonide è chiaro: «[...] ad un uomo sorgono molti dubbi quando fa una qualche ricerca in fretta: egli solleva altrettanto in fretta le obiezioni – ossia, arriva alla demolizione di un qualche discorso [...]. La conferma dei discorsi e la soluzione dei dubbi, invece, non avviene correttamente se non con molte premesse che sono desunte dai preliminari. Lo studioso che opera senza preliminari è come chi cammina a piedi per raggiungere un qualche luogo e, lungo la strada, cade in un profondo pozzo, e non ha modo di uscirne, finendo per morire; se invece non avesse camminato e se ne fosse rimasto al suo posto, sarebbe stato meglio per lui», MAIMONIDE 2003, I, 34, 147.

Occorre, tuttavia, precisare. Questo laborioso esercizio intellettuale si compie fin da subito nel pieno riconoscimento dei limiti epistemologici della ragione naturale, che non deve (perché non può) dimostrare ciò che è al di fuori dell'ambito del dimostrabile; può, piuttosto, elaborare opinioni, con il risultato di esporsi a divergenze e discussioni. «Queste cose nelle quali vi è tale perplessità sono moltissime in metafisica e poche in fisica, mentre sono del tutto assenti in matematica»¹² – commenta Maimonide, stilando una sorta di graduatoria fra le scienze, che procedono in ordine decrescente di certezza, con la metafisica che primeggia come scienza fra tutte più fluttuante, perché meno radicata nelle dimostrazioni. Pretendere di entrare lì dove persino manca una porta d'ingresso¹³, e quindi optare a favore dell'eccedenza, comporta una conseguenza fra le più infelici che si possano immaginare: non solo si rinuncia alla possibilità stessa della perfezione; ma nello stato di imperfezione in cui ci si trova, si finisce persino per avere idee “più imperfette di qualsiasi deficiente”, fantasie in tutto pari alle false immaginazioni che si presentano alla vista di coloro che insistono nel guardare oggetti troppo luminosi o troppo minuti¹⁴. Ecco perché – ricorda Maimonide – si legge nella Bibbia: «Hai trovato miele? Mangiane quanto ti basta, altrimenti te ne ingozzerai e lo vomiterai» (*Proverbi*, 25, 16); o ancora nel Talmud: «Non cercare ciò che è troppo meraviglioso per te, e non studiare ciò che ti è coperto; studia ciò che ti è permesso, e non occuparti delle cose meravigliose» (*BHagigah*, 11b)¹⁵.

12 MAIMONIDE 2003, I, 31, 137.

13 MAIMONIDE 2003, I, 31, 137.

14 MAIMONIDE 2003, I, 32, 140.

15 Particolarmente eloquente è il passo in questione: «Se i tuoi occhi si sforzano e il tuo sguardo resta fisso ed è intento a guardare da una grande distanza, maggiore di quella dalla quale tu saresti in grado di vedere, oppure se tu osservi una linea molto sottile o un'iscrizione minuta che non sei in grado di percepire, e la vista si sforza per coglierne la realtà, la tua vista non solo ha difficoltà a vedere ciò che non è in grado di vedere, ma anche a vedere ciò che sarebbe normalmente in grado di percepire, perché si è affaticata e non vede più ciò che, prima di essersi fissata, era in grado di percepire», MAIMONIDE 2003, I, 32, 139-140. Da questo punto di vista – argomenta efficacemente DOBBS-WEINSTEIN 2009, 465 – i potenziali conoscitori, i perplessi, possono fallire nella dimostrazione, o resistere ad essa, esattamente come coloro (i teologi) che pretendono di conoscere, e la cui autorità è generalmente considerata indiscutibile. A salvarsi sono soltanto filosofi e profeti: essi godono di una convinzione che non è semplicemente dogmatica, ma intellettuale. Sul rango della conoscenza filosofica rispetto alla conoscenza dei teologi (nonché rispetto alla conoscenza che deriva ai più dalla tradizione), cfr. anche BUIJS 1992, e IVRY 1998.

Non si sta qui – precisa immediatamente Maimonide, a scanso di qualsiasi equivoco – sbarrando l’accesso alla speculazione, come pensano gli ignoranti, che si compiacciono di leggere la propria manchevolezza e la propria stupidità come una forma di perfezione e di sapienza, interpretando invece la perfezione e la conoscenza degli altri come una forma di presuntuosa violazione della Legge¹⁶. Ben più profondamente, si sta avvertendo che, per quanto una conoscenza possa essere massimamente eccelsa e riguardare cose nobili, rischia comunque di trasformarsi nel suo contrario, e cioè in un difetto, quando non è disciplinata e limitata a ciò che per natura è dato all’uomo conoscere. Detto altrimenti: ancora più grave del mancato esercizio della facoltà razionale, è per Maimonide il suo esercizio scorretto, selvaggio, nonché per giunta pericoloso, perché con la sua eccessiva disinvoltura minaccia di corrompere gli animi della gente¹⁷.

Provando, allora, a chiarire i termini della questione: che cosa la ragione può effettivamente dimostrare, e che cosa invece rimane (o dovrebbe rimanere) ad essa precluso? Maimonide sembra non avere dubbi a riguardo. Ci sono cose talmente chiare ed evidenti che non necessitano di essere dimostrate, come può esserlo tutto ciò che è oggetto di sensazione; ci sono altre cose talmente remote dalle nostre possibilità conoscitive che non potranno mai essere oggetto di dimostrazione; di mezzo, c’è la schiera di cose che, pur essendo chiare ed evidenti, richiedono comunque uno sforzo della ragione in senso dimostrativo. È il caso della negazione degli attributi essenziali di Dio. Di per sé, la questione non andrebbe neanche posta, e men che meno discussa. La negazione degli attributi essenziali di Dio rappresenta, infatti, secondo Maimonide, un intelligibile primo, dotato di per sé di chiarezza ed evidenza assolute: l’attributo è un accidente, o un modo, dell’essenza e, in quanto tale, è diverso dall’essenza di ciò cui viene attribuito; non può pertanto essere aggiunto all’essenza di Dio, che per sua stessa natura è unità piena e perfetta.

Se la negazione degli attributi essenziali, che pure è, per l’appunto, un intelligibile primo, necessita di essere provata, è perché Maimonide si trova qui nella stessa condizione di Aristotele, quando fu costretto a dimostrare l’esisten-

16 Non a caso, citando *Isaia*, 5, 20, Maimonide commenta: “Fanno della luce, buio, e del buio, luce”.

17 Sui limiti della ragione naturale, e l’impossibilità di sporgersi al di là di quanto sia dato conoscere, cfr. almeno KOGAN 1989, e DAVIDSON 1992-1993, che ricostruisce anche sul piano storiografico la questione, discutendola attraverso un costante confronto con PINES 1979.

za del moto, che qualcuno aveva tentato di mettere in discussione; o ancora l'inesistenza dell'atomo, di cui invece era stata sostenuta l'esistenza. Troppe le opinioni che si sono succedute, fino a creare una tanto inutile quanto grave confusione, che Maimonide prova ora a superare, mettendo ordine in tutto questo, attraverso il ricorso strategico al discorso sulla negazione degli attributi divini¹⁸. Il tentativo non è per Maimonide semplicemente quello di smarcarsi dall'idea volgare (in quanto propria del volgo) che riduce Dio a una «palestra per le proprie lingue»¹⁹, in cui esercitarsi a individuare, fra gli attributi positivi, gli attributi che si ritengono più adatti a Dio, evitando di applicarGli tutto ciò che appare manchevole o imperfetto: un'operazione di questo genere, per quanto laboriosa nella ricerca che essa implica, non conduce a nient'altro che ad una pura invenzione, un'immagine illusoria e falsa di Dio, come può esserlo un elefante dotato di una sola zampa e tre ali, corpo trasparente, e volto largo, capace di parlare come un uomo, volare in aria e nuotare come un pesce²⁰. Molto più profondamente, si tratta per Maimonide di riconoscere che, al di là dell'essenza di Dio, non c'è proprio nulla che possa esserGli predicato, al punto tale che la stessa pratica delle negazioni necessita di essere portata fino all'estremo di negare le negazioni²¹. Gli attributi negativi sono, infatti, sì preferibili alle affermazioni, in quanto non pretendono di informare sull'essenza di ciò di cui vengono predicati; ma finiscono essi stessi per fornire, sia pure in negativo, una definizione oggettiva di ciò che invece è di per sé del tutto inoggettivabile (dicono, in altri termini, che cosa il soggetto cui essi si riferiscono *non* sia). Per conseguire una percezione intellettuale perfetta di Dio, è quindi opportuno rimuovere da Lui non solo le affermazioni ("Dio non è potente"), ma anche le negazioni ("Dio non è impotente"), fino a volgere il linguaggio nell'unica espressione possibile, e cioè il «balbettio e l'inettitudine», che si risolvono, in definitiva, nel silenzio²².

18 MAIMONIDE 2003, I, 51.

19 L'espressione viene usata da Maimonide stesso in I, 59.

20 Il caso dell'elefante inventato, assemblando parti diverse, si trova in MAIMONIDE 2003, I, 61, 220-221.

21 MAIMONIDE 2003, I, 61, 220-221. Per una ricostruzione dei passaggi qui considerati (dall'elenco delle cinque classi di attributi possibili in riferimento a Dio, fino all'idea della negazione di attributi, e alla conseguente negazione delle negazioni stesse), ci permettiamo di rinviare a BENEDETTO 2023, 101-110; e fra i vari studi sull'argomento, oltre ai classici BUIJS 1975 e WOLFSON 1977, MANEKIN 1990; BENOR 1995; SEESKIN 2002.

22 MAIMONIDE 2003, I, 58, p. 211. Ancora su questo, Maimonide torna nel capitolo 59, scrivendo espressamente: «[...] tutte le volte che tu dai per dimostrata la negazione di una cosa

Si colloca esattamente in questo contesto anche la dimostrazione dell'esistenza di Dio che pure, fin dai tempi biblici e talmudici, ha rappresentato essa stessa una verità assiomatica: Dio, rivelandosi, ha infatti reso indubitabile la Sua esistenza, che non presuppone o implica prove di sorta. Eppure, a partire dal primo capitolo della II parte di cui consta la *Guida*, Maimonide si spinge a fornire quattro diverse prove dell'esistenza di Dio²³:

1. la classica prova desunta dal moto, di matrice aristotelica. Tutto ciò che si muove è mosso da un ente capace di muovere; e poiché è impossibile procedere all'infinito nella serie dei motori, occorre ammettere al di fuori della sfera celeste l'esistenza di un solo e unico motore primo, incorporeo, indivisibile e immutabile. Secondo le precisazioni dello stesso Maimonide, questo motore è uno solo, perché se ce ne fossero due (o addirittura più di due), uno sarebbe causa dell'altro (o degli altri); è incorporeo, perché se fosse corpo, sarebbe a sua volta mosso; è indivisibile, perché non potrebbe altrimenti produrre un moto infinito, essendo finito tutto ciò che è divisibile; è immutabile, perché solo ciò che muta passa dalla potenza all'atto; e, infine, è un motore che si trova al di fuori del corpo della sfera celeste, perché se fosse interno ad esso, delle due l'una: o sarebbe finito, e si dividerebbe al dividersi del cielo stesso; oppure muoverebbe in virtù di qualcosa di esterno a sé.

2. Ancora il movimento è il soggetto della seconda prova. Maimonide la costruisce a partire dal principio, sempre aristotelico, per cui gli elementi che costituiscono un composto non sono inseparabili dal composto stesso: se un elemento esiste al di fuori del composto, anche l'altro lo è (proprio come, nel caso dell'ossimiele, esistono separatamente tanto l'aceto quanto il miele). Ora, molte cose – che Maimonide definisce “intermediarie del movimento” – si compongono di ciò che muove e di ciò che è mosso: dovrà dunque esistere una cosa che viene mossa, senza muoverne un'altra (il riferimento è qui all'ultima cosa mos-

a riguardo di Dio, tu diventi più perfetto, e tutte le volte che tu affermi una cosa in più riguardo a Lui, ti confondi e ti allontani dalla conoscenza della Sua reale natura», MAIMONIDE 2003, I, 59, 213. Sugli esiti della teologia negativa, cf. soprattutto LOBEL 2002.

23 Sul numero delle dimostrazioni dell'esistenza di Dio e l'ordine in cui esse sono presentate, nonché, ancora più a monte, sul corto-circuito che sembra crearsi fra le dimostrazioni, da una parte, e l'impossibilità di accedere alle verità metafisiche, dall'altra, cfr. soprattutto STERN 2001, in particolare 47-52.

sa), esattamente come, all'estremo opposto, ci sarà una cosa che muove, senza essere a sua volta mossa; ed essa è il primo motore immobile.

3. La terza prova è quella fondata sui concetti della logica modale, che già Avicenna aveva utilizzato. Nel loro complesso – spiega Maimonide –, le cose esistenti non sfuggono alla seguente tripartizione: a. sono ingenerabili e incorruttibili; b. sono generabili e corruttibili; c. sono in parte generabili e corruttibili, e in parte ingenerabili e incorruttibili. Il primo caso è chiaramente falso, perché noi stessi facciamo esperienza di enti generabili e corruttibili. Falso è anche il secondo caso: se davvero tutto fosse generabile e corruttibile, non esisterebbe più nulla, essendosi ormai corrotta ogni cosa. Non resta, allora, che convenire sull'ultima possibilità – quella per cui le cose sono generabili e corruttibili, ma c'è qualcosa di ingenerabile e incorruttibile, la cui esistenza non ha una causa. Questo qualcosa che esiste necessariamente, è Dio; e garantisce, in ragione della necessità della Sua esistenza, il realizzarsi delle possibilità, rende cioè necessaria l'esistenza di ciò che di per sé è possibile (e che potendo, secondo il suo stesso statuto logico, essere e non-essere, dipende nella possibilità della sua esistenza dalla necessità di altro).

4. Chiude la lista di prove dell'esistenza di Dio la prova incentrata sui concetti di potenza e atto. Noi vediamo delle cose che passano dalla potenza all'atto; e tutto ciò che compie questo passaggio presuppone qualcosa di esterno a sé che lo permetta. Può accadere ad una cosa di permanere in potenza; e questo si verifica o perché c'è un qualche impedimento di tipo essenziale, o perché essa manca di istituire un rapporto con ciò che la farebbe passare all'atto. In un caso come nell'altro, ciò che è in potenza passa all'atto quando interviene qualcosa che rimuove l'impedimento e istituisce quel rapporto indispensabile, perché possa darsi il movimento dallo stato potenziale allo stato attuale. Il presupposto aristotelico dell'impossibilità di una serie causale infinita viene impiegato, di nuovo, per spiegare la necessità di un ente sempre in atto. Questo ente che, in quanto separato dalla materia, non ha nella propria essenza alcuna potenzialità ed esiste di per sé, è Dio.

Niente di originale in queste prove, si sarebbe tentati di dire, se non fosse che a renderle tali c'è un fatto tutt'altro che irrilevante: Maimonide le presenta come reazione alle deboli e confuse argomentazioni portate dai teologi islami-

ci (i *mutakalimmūn*), presuntuosamente convinti di poter stabilire l'esistenza di Dio, dopo aver ammesso la creazione del mondo, come se dalla creazione del mondo si potesse realmente inferire l'esistenza di Dio. Ciò che i *mutakalimmūn* hanno fatto è stato, infatti, secondo Maimonide, operare un indebito rovesciamento dell'ordine delle cose: avvalendosi di un metodo aprioristico, hanno fissato premesse utili alle loro credenze, e piegato al servizio delle stesse i dati provenienti dalla realtà. In questo modo, hanno disatteso una raccomandazione che nella *Guida* viene stranamente attribuita a Temistio (ma di cui in realtà non c'è traccia in Temistio) – quella per cui le opinioni devono seguire l'esistente, e non l'esistente le opinioni –, con il risultato quanto mai bislacco di cercare nella realtà prove dell'eventuale correttezza delle proprie fantasie²⁴.

La deferenza assoluta nei confronti delle opinioni dei teologi, adottate anche dai primi rappresentanti del pensiero ebraico medievale, è ciò che lascia Maimonide, come egli stesso non esita a dichiarare, profondamente disgustato:

e ho motivo di esserlo, perché tutto ciò che si pretende essere una prova della creazione del mondo comporta dei dubbi, e non è una prova decisiva se non per chi non conosce la differenza tra la dimostrazione, la dialettica e la sofistica. Invece, per chi conosce queste arti, è chiaro ed evidente che tutte queste prove hanno in sé dei dubbi, e che in esse si fa uso di premesse che non sono state dimostrate²⁵.

E tornando ancora su questo stesso argomento qualche capitolo più avanti:

[...] tutto ciò che afferma chi, tra i teologi, pretende di dimostrare la creazione del mondo non mi soddisfa come prova, e non ingannerò me stesso chiamando dimostrazione dei metodi sofistici. Il fatto che un uomo pretenda di dimostrare una questione con dei sofismi, secondo me, non dà forza alla verifica di quella questione, ma anzi la indebolisce e spinge a contestare la cosa, perché, quando l'infondatezza di quelle prove diventa evidente, l'anima ha difficoltà a prendere per vera la cosa che si voleva provare [...]²⁶.

24 MAIMONIDE 2003, I, 71, 255. Sull'argomento, cfr. almeno HARVEY 1996, nonché ORMSBY 2018.

25 MAIMONIDE 2003, I, 71, 256. Sulla distinzione fra dimostrazione, dialettica e sofistica, che Maimonide traccia già nel suo giovanile *Trattato di logica*, cfr. soprattutto HYMAN 1989, 35-51.

26 MAIMONIDE 2003, II, 16, 370-371.

La pretesa dei teologi, agli occhi di Maimonide, è chiara: spacciare per “dimostrazione” qualcosa di talmente infondato o inadeguato, che non solo non conforta, ma persino indebolisce la verifica di ciò che si vorrebbe provare. Si tratta, dunque, di non lasciarsi ingannare dai loro argomenti; e riconoscere, esattamente al contrario, l’assoluta indimostrabilità della creazione del mondo, con tutto ciò che questo comporta rispetto all’esistenza di Dio. Se la dimostrazione dell’esistenza di Dio davvero seguisse la dimostrazione della creazione del mondo, come vogliono i teologi, essa sarebbe fallace al pari di ciò che la presuppone. Come è possibile, infatti, assumere la creazione del mondo, che in sé è indimostrabile, come premessa sulla quale costruire la dimostrazione dell’esistenza di Dio? Da che cosa deriverebbe all’esistenza di Dio il suo carattere di certezza? La via da seguire per dimostrare l’esistenza di Dio – l’unica effettivamente praticabile – è quella diametralmente opposta dei filosofi, che partono dall’ipotesi dell’eternità del mondo. E questo, come immediatamente precisa Maimonide

non perché io creda nell’eternità del mondo, o conceda loro [= ai filosofi] questo, ma perché mediante questi metodi [= i metodi dei filosofi, costruiti sull’ipotesi dell’eternità del mondo] si ha una dimostrazione corretta e si consegue la perfetta certezza su queste tre cose, ossia l’esistenza della divinità, sul fatto che essa sia una, e sul fatto che essa sia incorporea, senza prendere in considerazione il giudizio sull’eternità o la creazione del mondo. Solo dopo aver dimostrato queste tre cose, ci si può volgere alla questione dell’origine del mondo²⁷.

Per essere incontrovertibile, la dimostrazione dell’esistenza di Dio deve essere elaborata ammettendo l’ipotesi dell’eternità del mondo (la prova risulterà, infatti, tanto più incontrovertibile, quanto più lontana sarà dal contesto creazionistico, che chiama a sé l’esistenza di Dio, essendo un intelligibile primo il fatto che tutto ciò che è creato, è creato da altro). Solo a partire dall’eternità del mondo, la dimostrazione dell’esistenza di Dio potrà dirsi perfetta, tanto che il mondo sia eterno, quanto che sia creato – aggiunge Maimonide –, a significare che la dimostrazione di Dio elaborata attraverso il metodo dei filosofi prescinde nella sua indiscutibilità dal fatto che il mondo sia eterno o creato: sarà in sé talmente potente da non dipendere dall’opzione creazionista o eternalista.

27 MAIMONIDE 2003, I, 71, 256-257.

Una precisazione, questa, tutt'altro che accessoria, come pure la sbrigatività con cui è licenziata lascerebbe intendere. Si innesta, infatti, proprio qui, in questa doppia possibilità che l'origine del mondo implica, uno dei punti nevralgici della intera riflessione maimonidea: se esistenza, unità e incorporeità di Dio sono razionalmente dimostrabili, e anzi la dimostrazione è in questi casi talmente cogente da riuscire nell'intento di rimuovere qualsiasi dubbio, sull'origine del mondo le cose stanno diversamente. Per ammissione dello stesso Maimonide, è, questa, una questione destinata a rimanere irrimediabilmente «aperta, afflitta da grossi dubbi»²⁸, perché per sua stessa natura informe; ma proprio nel suo essere informe, essa scopre un vantaggio – quello di essere accessibile da più parti, che dipendono sostanzialmente dalla formazione, nonché dalla condizione intellettuale o dalle capacità conoscitive di chi vi si approccia.

Senza entrare qui nel merito delle posizioni elencate da Maimonide, e dei numerosi argomenti *pro* o *contra* portati per ciascuna di esse (per altro già oggetto di una serie di pregevoli studi specialistici)²⁹, conviene forse soffermarsi sulle implicazioni di questo discorso, che si protrae per quasi tutta la seconda parte della *Guida*, confermando la sostanziale indimostrabilità dei due corni dell'alternativa creazione-eternità del mondo.

Aristotele – dichiara Maimonide – sapeva bene di non disporre di una dimostrazione dell'eternità del mondo: non ha mai affermato che i suoi argomenti avessero valore dimostrativo, limitandosi, piuttosto, a rilevare la loro maggiore convenienza, o maggiore vicinanza al vero, rispetto ad altri³⁰. Del resto, come aggiunge significativamente Maimonide, se l'eternità del mondo fosse stata provata con una dimostrazione decisiva e inconfutabile, Aristotele non avrebbe mai cercato il sostegno nelle posizioni elaborate dai fisici del passato, né avrebbe esposto le tesi degli oppositori, così da permettere un giudizio equo sulla questione. Un'ipotesi, dunque, puramente congetturale, la sua, che Maimonide passa al vaglio, per poi giungere ad una conclusione inequivocabile. L'errore

28 Lo scrive Maimonide stesso in II, 16, 371.

29 Sull'argomento cfr. almeno DAVIDSON 1987, RUDAVSKY 2000 e GATTI 2005.

30 Già in MAIMONIDE 2003, II, 1, 318, e poi ancora più esplicitamente in II, 15, 366-367, in cui scrive: «Aristotele non dispone di una dimostrazione dell'eternità del mondo secondo la sua opinione, e in questo non ricorre a sofismi – ossia, egli stesso sa di non disporre di una dimostrazione di questo, e che le argomentazioni e le prove di cui parla sono quelle che sembrano valide e verso le quali l'anima inclina maggiormente, e sono le meno dubbie [...]».

non è stato affatto di Aristotele, consapevole (in quanto maestro di logica) del carattere assolutamente ipotetico dell'eternità del mondo. L'errore è stato dei lettori più fanatici di Aristotele: classificando come necessario ciò che nelle intenzioni di Aristotele era semplicemente possibile, hanno preteso di assegnare validità assoluta e incontestabile alle sue parole, mostrando così di conoscere meno di tutti il loro maestro³¹.

Ora, al di là dell'individuazione di eventuali responsabilità in questo processo di slittamento dal piano dell'opinione al piano della dimostrazione, ciò che a Maimonide urge rilevare è la debolezza dell'idea dell'eternità del mondo. Com'è possibile accertare ora la sua verità, considerando lo stato di perfezione e di compiutezza che le cose hanno? Non è forse ingannevole provare la natura originaria del mondo, a partire dalla sua condizione attuale³²? «Cose inevitabili diventano assurde e cose assurde diventano inevitabili»³³ – conclude con fermezza Maimonide, che procede a illustrare la questione con uno dei primi modelli alla “Robinson Crusoe”³⁴. Si immagini un bambino che, a seguito della morte della madre, sia portato dal padre, ancora in fasce, su un'isola deserta, dove non esistono femmine di nessuna specie. Al bambino che, crescendo, domanda al genitore come sia nato, viene offerta una spiegazione che, per quanto corretta e vera, gli sembra impossibile: non comprende il bambino la realtà delle cose, perché si limita a considerare ciò che si presenta dinanzi ai suoi occhi come ormai perfettamente compiuto. Dubita, quindi, che un individuo si formi nel basso ventre, rimanga vivo per mesi senza mangiare, bere, ed evacuare, non apra gli occhi e non allunghi le gambe, pur godendo di buona salute, fino al punto di stabilire che la generazione non può affatto verificarsi secondo quanto gli è stato narrato.

31 MAIMONIDE 2003, II, 15, 367: «Ciò che mi ha spinto a fare questo discorso è il fatto che i moderni seguaci di Aristotele pretendono che egli abbia dimostrato l'eternità del mondo, e la più parte della gente che pretende di filosofare dà fiducia acritica ad Aristotele circa questa questione, pensando che tutto ciò che egli ha detto sia una dimostrazione decisiva e incontestabile al riguardo; si ritiene assurdo contraddirlo, o pensare che vi sia qualcosa che egli abbia lasciato in ombra, o che abbia interpretato male. Per questo, io ho ritenuto bene di sfidarli con le loro stesse opinioni, e di spiegare loro che Aristotele stesso non pretendeva di dimostrare questa questione».

32 «Lo stato che ha l'ente, quando è perfetto e compiuto, non indica nulla circa lo stato che esso aveva prima della sua perfezione»: MAIMONIDE 2003, II, 17, 375.

33 MAIMONIDE 2003, II, 17, 372.

34 Cfr. HYMAN 1986, 157-172, in particolare 167, e HYMAN 1987, 45-61.

I tentativi fatti nel tempo per interpretare questo racconto sono stati molteplici; né è mancato chi ha provato a leggerlo sulla scorta del doppio livello ermeneutico suggerito da Maimonide stesso nelle pagine introduttive dell'opera³⁵. Stando al senso essoterico, apparente, il popolo sarebbe, dunque, confortato dall'immagine del padre e dalla conseguente idea che non si possa pensare nulla di diverso dalla creazione; il senso esoterico, più profondo, dovrebbe condurre il potenziale filosofo a identificare nella condizione del bambino la massa: al pari del bambino, talmente assuefatto all'isola deserta da non essere in grado di rappresentarsi il concepimento, la massa è chiusa nella sua cieca abitudine (di nuovo, qui, il riferimento in negativo all'abitudine) e così confida in quanto ha appreso dal principio, senza riuscire neanche solo ad immaginare la possibilità di qualcosa di diverso. Mai come in questo caso, tuttavia, è Maimonide stesso a fornire la chiave interpretativa del racconto, attraverso l'invito immediatamente successivo a "considerarlo bene":

Rifletti su questo esempio, e consideralo bene: troverai che noi, comunità dei seguaci di "Mosè nostro Maestro" e "Abramo nostro padre", crediamo che il mondo sia stato creato in una forma così e così, e sia venuto ad essere così a partire da così, e sia stato creato così dopo essere stato così; mentre Aristotele comincia a contraddirci, e trae le sue prove contro di noi dalla natura dell'esistenza consolidata e perfetta, che è arrivata all'atto, ma che, secondo quanto noi stabiliamo, dopo essersi consolidata e perfezionata, non assomiglia in nulla a ciò che era al momento della sua generazione, e viene fatta esistere a partire dal nulla puro. Quale di tutte le sue argomentazioni potrà valere contro di noi? Queste argomentazioni valgono solo per chi pretende che questa esistenza consolidata sia stata creata: ma io ti ho già fatto sapere che io non ho questa pretesa³⁶.

In definitiva, lo stato compiuto delle cose non informa affatto su ciò che le cose erano, né può valere come argomento per respingere la creazione; tanto più che la creazione stessa non è mai stata dimostrata, non essendo di per sé dimostrabile per la stessa ragione per cui non lo è l'eternità, e cioè l'impossibilità di risalire allo stato delle cose, prima del loro perfezionarsi e consolidarsi.

Il risultato è, allora, quello che Maimonide con un certo imbarazzo comunica: l'agnosticismo. La creazione e l'eternità, per quanto non siano impossi-

35 Sulla questione cfr. soprattutto DAVIDSON 1979 e DUNPHY 1989.

36 MAIMONIDE 2003, II, 17, 373-374.

bili, restano indimostrabili; o, più correttamente, restano indimostrabili, proprio perché semplicemente possibili. L'unico sforzo che potrà essere fatto, e che Maimonide effettivamente fa, attraverso l'immagine della costruzione di un muro edificato attorno alla Legge, è quello di rafforzare la creazione. Seguendo un'indicazione metodologica fornita da Alessandro di Afrodisia³⁷, viene infatti dichiarato che la "pretesa della possibilità che il mondo sia stato creato" (e non la "pretesa che il mondo sia creato"), non entrando in contrasto con la realtà esistente, è meno assurda, e per questo preferibile, rispetto all'opinione eternalista³⁸. Niente di più rispetto a questo sembra che si possa dire sul modo in cui Maimonide intende l'origine del mondo. Una cosa, tuttavia, può essere aggiunta; ed è che è in atto una crisi epistemica senza precedenti, che incrina l'idea della creazione temporale dal nulla, in vista di un generale riaggiustamento della questione in senso filosofico: l'eternità non è affatto esclusa; è piuttosto presentata come una delle possibili alternative, forse meno preferibile rispetto all'altro corno, ma comunque sussistente assieme alla creazione dell'universo sotto la comune dicitura di opinioni, in quanto tali, indimostrabili.

Analoga, se non fosse meno nota rispetto al celebre e assai discusso caso appena richiamato, è l'indimostrabilità che accompagna l'indagine sul tema della provvidenza. Maimonide non si risparmia, neanche qui, di elencare in via preliminare le cinque opinioni comunemente avanzate in merito:

1. Epicuro (come del resto gli eretici) ha privato l'universo di un ordine provvidenziale, nella convinzione che fosse il caso a governare;

2. Aristotele ha confinato l'esercizio della provvidenza alle sole specie, lasciando che fosse il caso a guidare gli eventi del mondo sublunare (con l'implicazione che nessuna differenza di valore può darsi fra il toro che defeca su un gruppo di formiche, uccidendole, e un edificio che, scosso dalle fondamenta,

37 MAIMONIDE 2003, II, 17, 399: «[...] Alessandro (di Afrodisia) ha già spiegato che, ogni volta che non si può dimostrare qualcosa, bisogna supporre, a tale proposito, i due corni del dilemma, vedere i dubbi che ognuno di questi due corni comporta, e prestar fede a quello che, dei due, comporta meno dubbi [...]». Sul criterio epistemologico che Maimonide attribuisce ad Alessandro di Afrodisia e le implicazioni dialettiche del passo, cfr. soprattutto LANGERMANN 2002 e MANEKIN 2012.

38 MAIMONIDE 2003, II, 17, 376: «[...] noi non vogliamo ora confermare che il mondo è creato: ciò che vogliamo dire è che esso può essere stato creato; e questa pretesa non può essere detta assurda alla luce di una prova basata sulla natura dell'esistenza, della quale noi non respingiamo nulla».

crolla sui fedeli che vi si trovano a pregare; come pure, fra un ragno che mangia una mosca ed un leone che, affamato, divora un profeta);

3. gli Aš'ariti hanno sostenuto che non c'è nulla di casuale, né a livello particolare né a livello universale, verificandosi ogni cosa (dalla caduta di una foglia, alla nascita di un cieco, fino alla morte sotto tortura di un uomo virtuoso e pio) per volontà di Dio;

4. per i Mu'taziliti, è la sapienza divina a reggere l'universo intero: persino il fatto di nascere con un qualche difetto fisico è predisposto dalla sapienza di Dio come un bene, perché maggiore possa essere la ricompensa nell'aldilà (esattamente come è la Sua sapienza a predisporre che un topo venga divorato dal gatto, perché conosca un premio più grande nell'aldilà);

5. nei libri dei profeti, infine, si legge che Dio, valutando la condotta di ogni singolo individuo, distribuisce con giustizia premi e castighi.

Per quanto l'ultima sia presentata come la "nostra" opinione ("ossia l'opinione della nostra Legge"), ad essa fa immediatamente seguito "la mia credenza"³⁹. Ciò che di questa aggiunta conta non è tanto il fatto che Maimonide intende qui ibridare Aristotele con la Legge; e quindi propone un'idea di provvidenza tale per cui Dio si preoccupa delle specie viventi, ad eccezione della specie umana, che viene invece attenzionata sul piano individuale, in proporzione ai gradi di perfezione che i singoli uomini raggiungono (con la tragica implicazione che ignoranti e peccatori verranno abbandonati al caso)⁴⁰. Ciò che conta è, piuttosto, il modo in cui questa idea è presentata – non il risultato di una dimostrazione filosofica, ma un'opinione semplicemente meno assurda rispetto alle altre, perché "più prossima alla logica dell'intelletto"⁴¹: derivando da un ente che è intelletto perfetto e pienamente in atto, la provvidenza non può che toccare in misura maggiore quanti si congiungono all'emanazione divina.

Per provare allora a chiudere (anche solo provvisoriamente) il cerchio, almeno su due elementi vale forse la pena richiamare l'attenzione.

39 MAIMONIDE 2003, III, 17, 570.

40 Per una ricostruzione del tema della provvidenza in Maimonide, ci permettiamo qui di rinviare nuovamente a BENEDETTO 2023, 190-195, e poi RAFFEL 1987.

41 MAIMONIDE 2003, III, 17, 570.

Il primo rimanda al capitolo 24 della II parte della *Guida* – un *excursus* sull’incompatibilità fra astronomia tolemaica, da una parte, e fisica aristotelica, dall’altra. Maimonide conferma qui, una volta di più in riferimento all’ambito sovralunare, l’esercizio tortuoso, se non a tratti fallimentare della ragione, che lo costringe a fare appello ad un imprescindibile principio di carità nei confronti di se stesso:

Può darsi che altri abbiano una dimostrazione che rende loro chiara la reale natura di ciò che, a me, è oscuro; ma il massimo della mia predilezione per la verità consiste nel fatto di aver spiegato e comunicato il mio imbarazzo su queste cose; io non ho mai sentito, e non conosco, una dimostrazione per nessuna di esse⁴².

C’è poi un elemento ulteriore, che ha a che fare non tanto, in senso stretto, con ciò che è di per sé indimostrabile, quanto piuttosto con la *Guida* stessa.

Ad attraversare l’opera, quasi come un filo rosso, è l’idea, da cui per altro noi stessi siamo partiti, di una profonda spaccatura interna al genere umano – quella che, in estrema sintesi, si dà fra coloro che rimangono imbrigliati nella cecità della semplice immaginazione, da una parte, e coloro che invece per predisposizione naturale ed applicazione alle scienze procedono alla verifica di ciò che conoscono. La spaccatura, che fin da subito Maimonide profila in questi termini, si fa sempre più marcata nel corso della *Guida*, per poi esplodere in tutta la sua drammaticità nella celebre parabola del palazzo reale (III, 51).

Qui una varia e vasta umanità fa la sua comparsa: la folla rimane al di fuori delle mura del palazzo, o tenta invano di entrarvi, mentre pochi passeggiano al suo interno, per non considerare il caso statisticamente assai raro di coloro (i profeti) che giungono al cospetto del re, e talvolta riescono persino a parlare direttamente con lui⁴³. In un punto, tuttavia, questa linea di demarcazione così chiaramente tracciata sembra d’un tratto assottigliarsi. Ed è quello rappresentato, per l’appunto, dai grandi misteri della Legge (e più in particolare, l’origine del mondo e la provvidenza)⁴⁴: rendendo impossibile la dimostrazione tanto

⁴² MAIMONIDE 2003, II, 24, 407.

⁴³ Sulla parabola del palazzo reale, cfr. soprattutto HARVEY 1991; LERNER 1991, e IVRY 2016.

⁴⁴ Della profezia, Maimonide offre una spiegazione (per essere più precisi: non una dimostrazione, ma una definizione!), che non crea problemi: «Sappi che la reale natura e quid-

strenuamente esaltata a fronte della dialettica, o peggio ancora della sofistica, i misteri della Legge finiscono, nella loro indimostrabilità, per avvicinare paradossalmente Maimonide ai suoi dichiarati nemici – i teologi – e fare della *Guida*, almeno da questo punto di vista, un’opera dialettica, pensata cioè non per dare risposte, o per dimostrare, ma più semplicemente per argomentare alcune delle questioni più delicate, fino allo smarrimento dei suoi lettori, filosofi compresi⁴⁵.

Nessuno, in fondo, mai pienamente in grado di custodire la propria vigna.

MARIENZA BENEDETTO

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI*

dità della profezia è quella di un’emanazione che proviene da Dio, mediante l’intelletto agente, e discende sulla facoltà razionale dapprima, e poi sulla facoltà immaginativa», MAIMONIDE 2003, II, 36, 455. Inconoscibile nella sua reale natura resta, invece, in ragione dell’eccezionalità che l’ha caratterizzata, la profezia mosaica: «non si può esporre la “rivelazione del monte Sinai” più ampiamente di quanto hanno fatto loro [= i sapienti di Israele], perché essa fa parte del complesso dei “misteri della Legge”, e la reale natura di questa percezione, e le condizioni nelle quali avvenne, ci restano molto celate, perché non c’è stato nulla di simile prima né ci sarà in futuro», MAIMONIDE 2003, II, 33, 451. E ancora, alla fine del capitolo 35 (454-455): «Dopo che tu avrai messo da parte nella tua mente la profezia di Mosè e i suoi miracoli – giacché la straordinarietà della sua percezione è pari alla straordinarietà di quelle azioni – e ti sarai convinto che noi non possiamo concepire questo suo grado nella sua reale natura, ascolta ciò che ti dirò in tutti questi capitoli sulla profezia e sui gradi dei profeti – che sono tutti inferiori a questo grado».

- 45 Anche SEESKIN 2019, 84, riconosce a questo proposito: «If the purpose of the book were to communicate to the elite a fixed doctrine, then history shows it was a failure». Quanto all’idea che la *Guida* possa essere un’opera dialettica, è stata persino radicalizzata nella forma: «[...] the *Guide of the Perplexed* is essentially a dialectical work. [...] in design and purpose the *Guide* is preponderantly a dialectical, namely, a Kalam or theological work», KRAEMER 2000, in particolare 122-123, che si allinea in questo alla riflessione pionieristica di Leo Strauss e dei suoi seguaci – da Shlomo Pines a Lawrence Berman –, ampiamente confutata poi da HARVEY 1996. Più moderata è, di certo, la posizione di HYMAN 1986, 50-51: gli argomenti dialettici (in senso aristotelico, e non Kalamico) hanno, al pari degli argomenti dimostrativi, un “cognitive significance” che permette – riprendendo la celebre parabola del palazzo reale in *Guida*, III, 51 – di essere alla presenza del re. In realtà, come sottolinea efficacemente STERN 2001, 55: «even if Maimonides gives Aristotelian dialectical argument an important cognitive role in science, dialectic cannot do the work genuine demonstration does: namely, yield the kind of apprehension appropriate to union or conjunction with the Active Intellect [...]».

* marienza.benedetto@uniba.it; Università degli Studi di Bari, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, Piazza Umberto I 1, 70121 Bari BA, Italy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7909-1552>.

BIBLIOGRAFIA

BENEDETTO 2022 = MARIENZA BENEDETTO, «Black People and Apes: 'Racism' in Moses Maimonides», in *Encountering Others, Understanding Ourselves in Medieval and Early Modern Thought*, ed. NICOLAS FAUCHER, VIRPI MÄKINEN, 55-72, Berlin-Boston, De Gruyter, 2022.

BENEDETTO 2023 = MARIENZA BENEDETTO, *Oltre la Legge. Lessico, figure e temi del pensiero ebraico medievale*, Bari, Pagina, 2023.

BENOR 1995 = EHUD Z. BENOR, «Meaning and Reference in Maimonides' Negative Theology», *Harvard Theological Review* 88(3) (1995), 339-360.

BUIJS 1975 = JOSEPH A. BUIJS, «Comments on Maimonides' Negative Theology», *New Scholasticism* 49 (1975), 87-93.

BUIJS 1992 = JOSEPH A. BUIJS, «Believers, Prophets and Philosophers: Maimonides on Knowledge», *Studies in Religion* 21(1) (1992), 43-56.

DAVIDSON 1979 = HERBERT A. DAVIDSON, «Maimonides' Secret Position on Creation», in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. ISADORE TWERSKY, 16-40, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979.

DAVIDSON 1987 = HERBERT A. DAVIDSON, *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1987.

DAVIDSON 1992-1993 = HERBERT A. DAVIDSON, «Maimonides on Metaphysical Knowledge», *Maimonidean Studies* 3 (1992-1993), 79-87.

DOBBS-WEINSTEIN 2009 = IDIT DOBBS-WEINSTEIN, «Belief, Knowledge, and Certainty», in *The Cambridge History of Jewish Philosophy*, ed. STEVEN NADLER, TAMAR M. RUDAVSKY, 453-480, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

DUNPHY 1989 = WILLIAM DUNPHY, «Maimonides' Not-So-Secret Position on Creation», in *Moses Maimonides and His Time*, ed. ERIC L. ORMSBY, 151-172, Washington, The Catholic University of America Press, 1989.

FREUDENTHAL 2005 = GAD FREUDENTHAL, «The Biological Foundations of Intellectual Elitism: Maimonides vs. al-Fârâbî», in *The Trias of Maimonides/Die Trias des Maimonides*, ed. GEORGES TAMER, 137-149, Berlin, De Gruyter, 2005.

GATTI 2005 = ROBERTO GATTI, *Be-re's'it. Interpretazioni filosofiche della creazione nel Medioevo ebraico e latino*, Genova, Il melangolo, 2005.

HANNAFORD 1996 = IVAN HANNAFORD, *Race: The History of an Idea in the West*, Washington, Woodrow Wilson Center Press, 1996.

HARVEY 1991 = STEVEN HARVEY, «Maimonides in the Sultan's Palace», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. JOEL L. KRAEMER, 47-75, London-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1991.

HARVEY 1991 = WARREN ZEEV HARVEY, «Why Maimonides was not a Mutakallim», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. JOEL L. KRAEMER, 105-114, London-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1991.

HYMAN 1986 = ARTHUR HYMAN, «Maimonides on Causality», in *Maimonides and Philosophy*, ed. SHLOMO PINES, YIRMIYAHU YOVEL, Dordrecht, Kluwer, 1986, 157-172.

HYMAN 1987 = ARTHUR HYMAN, «Maimonides on Creation and Emanation», in *Studies in Medieval Philosophy*, ed. JOHN F. WIPPEL, 45-61, Washington, Catholic University of America Press, 1987.

HYMAN 1989 = ARTHUR HYMAN, «Demonstrative, Dialectical and Sophistic Arguments in the Philosophy of Maimonides», in *Moses Maimonides and His Time*, ed. ERIC L. ORMSBY, 35-91, Washington, The Catholic University of America Press, 1989.

IVRY 1998 = ALFRED L. IVRY, «The Logical and Scientific Premises of Maimonides' Thought», in *Perspectives on Jewish Thought and Mysticism*, ed. ALFRED L. IVRY, ELLIOT R. WOLFSON, ALLAN ARKUSH, 63-97, Amsterdam, Routledge, 1998.

IVRY 2016 = ALFRED L. IVRY, «True Knowledge and Perfection (Guide III, Chapters 51-54)», in ALFRED L. IVRY, *Maimonides' Guide for the Perplexed*, 367-393, University of Chicago Press, Chicago-London, 2016.

KOGAN 1989 = BARRY KOGAN, «What Can We Know and When Can We Know It? Maimonides on the Active Intelligence and Human Cognition», in *Moses Maimonides and His Time*, ed. ERIC L. ORMSBY, 130-137, Washington, The Catholic University of America Press, 1989.

KRAEMER 2000 = JOEL L. KRAEMER, «Maimonides Use of Aristotelian Dialectic», in *Maimonides and the Sciences*, ed. HILLEL LEVINE, ROBERT COHEN, 111-130, Dor-

drecht, Kluwer Academic Publishers, 2000.

LANGERMANN 2002 = YITZHAK TZVI LANGERMANN, «Criticism of Authority in the Writings of Moses Maimonides and Fakhr Al-Din Al-Razi», *Early Science and Medicine* 7(3) (2002), 255-274.

LERNER 1991 = RALPH LERNER, «Maimonides' Governance of the Solitary», in *Perspectives on Maimonides. Philosophical and Historical Studies*, ed. JOEL L. KRAEMER, 33-46, London-Portland, The Littman Library of Jewish Civilization, 1991.

LOBEL 2002 = DIANA LOBEL, «Silence is Praise to You: Maimonides on negative Theology, Looseness of Expression and Religious Experience», *American Catholic Philosophical Quarterly* 76 (2002), 25-49.

MAIMONIDE 2003 = MOSÈ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, a cura di MAURO ZONTA, Torino, UTET, 2003.

MANEKIN 1990 = CHARLES MANEKIN, «Belief, Certainty, and Divine Attributes in the Guide of the Perplexed», *Maimonidean Studies* 1 (1990), 117-141.

MANEKIN 2012 = CHARLES MANEKIN, «Maimonides and the Arabic Aristotelian Tradition of Epistemology», in *Beyond Religious Borders. Interaction and Intellectual Exchange in the Medieval Islamic World*, ed. DAVID M. FREIDENREICH, MIRIAM GOLDSTEIN, 78-95, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2012.

ORMSBY 2018 = ERIC L. ORMSBY, «Maimonides against the Mutakallimun: The Question of Intellectual Admissibility», *The Journal of the Middle East and Africa* 9(3) (2018), 301-313.

PINES 1979 = SHLOMO PINES, «The Limitations of Human Knowledge According to al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides», in *Studies in Medieval Jewish History and Literature*, ed. ISADORE TWERSKY, 82-109, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1979.

RAFFEL 1987 = CHARLES M. RAFFEL, «Providence as Consequent Upon the Intellect. Maimonides' Theory of Providence», *AJS Review* 12 (1987), 25-72.

RUDAVSKY 2000 = TAMAR M. RUDAVSKY, *Time Matters. Time, Creation and Cosmology in Medieval Jewish Philosophy*, Albany (New York), State University of New York Press, 2000.

RYNHOLD 2021 = DANIEL RYNHOLD, «Maimonides on the Nature of Good and

Evil», in *Maimonides' Guide of the Perplexed. A Critical Guide*, ed. DANIEL FRANK, AARON SEGAL, 60-79, Cambridge, Cambridge University Press, 2021.

SEESKIN 2002 = KENNETH R. SEESKIN, «Sanctity and Silence. The Religious Significance of Maimonides' Negative Theology», *American Catholic Philosophical Quarterly* 76(1) (2002), 7-24.

SEESKIN 2019 = KENNETH R. SEESKIN, «What the *Guide of the Perplexed* is Really About», in *Interpreting Maimonides. Critical Essays*, ed. CHARLES H. MANEKIN, DANIEL DAVIES, 65-84, Cambridge, Cambridge University Press, 2019.

STERN 2001 = JOSEF STERN, «Maimonides' Demonstrations: Principles and Practice», *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), 47-84.

STERN 2009 = JOSEF STERN, «The Maimonidean Parable, the Arabic *Poetics*, and the Garden of Eden», *Midwest Studies in Philosophy* 33 (2009), 209-247.

WOLFSON 1977 = HARRY A. WOLFSON, «Maimonides on Negative Attributes», in *Studies in the History of Philosophy and Religion*, ed. ISADORE TWERSKY, GEORGE H. WILLIAMS, vol. 2, 411-446, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1977.

XIUYUAN 2021 = DONG XIUYUAN, «From Tranquillity to Extra Effort: Some Notes on the Introduction and Conclusion of Maimonides' *Guide of the Perplexed*», in *The Pursuit of Happiness in Medieval Jewish and Islamic Thought*, ed. YEHUDAH HALPER, 149-158, Turnhout, Brepols, 2021.

ARABIC REASON(S) IN LATIN HISTORY OF PHILOSOPHY. AVICENNAN PROOFS FOR THE IMMATERIALITY OF INTELLECT IN ALBERT THE GREAT'S PSYCHOLOGICAL WORKS

MARCO SIGNORI*

Abstract: Albert the Great makes wide use of Arabic scientific and philosophical sources, in both his autonomous theological works and his commentaries on Aristotle's *corpus*. This contribution aims to explore a set of ten Arabic arguments for the incorporeal nature of the human rational soul that Albert quotes *in extenso* in at least four important works of his: i) *De homine* (written around 1242), ii) *De anima* (1254–7), iii) *De natura et origine animae* (post 1254–7), and iv) the second, possibly inauthentic part of *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei* (post 1274). While alternatively attributed by Albert to both Avicenna and Algazel or to the sole Avicenna, the ten proofs constitute in fact a largely *verbatim* quotation of a lengthy excerpt of the psychological section of al-Ġazālī's *Maqāṣid al-falāsifa* [*The Intentions of the Philosophers*] (Latin *Summa theoricæ philosophiæ*). In tracing the variations and additions provided by Albert with respect to al-Ġazālī's text, and the specific role played by the proofs in their new Albertinian contexts, this contribution will add some fresh material to the well-known historical transmission of Arabic psychology to Latin Scholasticism.

Keywords: Immateriality; Intellect; Proofs of incorporeality; Rational soul; al-Ġazālī; Avicenna; Albert the Great.

Introduction

Albert the Great's imposing philosophical psychology is entrusted to a series of works pertaining to different literary genres: commentaries on Aristotle's relevant works, autonomous treatises on crucial issues of psychology and noetics, and theological writings discussing anthropology. To the first category belong the pivotal paraphrase of *De anima*¹ and the exegesis of the so-called *Parva naturalia*;² to the second, independent works envisaged to fill some perceived gaps

* The present essay is part of the research project: *Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies* (2023–2025), financed by the Italian Ministry of University and Research (PRIN 2022, 20225LFCMZ), in the framework of the PNRR M4C2 financed by the European Union - Next Generation EU. I wish to warmly thank Amos Bertolacci for his comments on an earlier draft of this paper.

1 ALBERTUS MAGNUS 1968.

2 See ALBERTUS MAGNUS 2017 (*De nutrimento et nutritio, De sensu et sensato cum De memoria et*

in Aristotle's *corpus* such as *De intellectu et intelligibili*³ and *De natura et origine animae*,⁴ to the third category, finally, both early works, such as the section *De homine* of the *Summa de creaturis*,⁵ and very late, possibly pseudepigraphic writings like the *Summa theologiae sive de mirabili scientia Dei*.⁶ Within such variety of works, specific source-materials were often reused by Albert in different contexts, with a greater or lesser degree of adaptation to their immediate surroundings.

This article will examine one such case of prolonged usage of materials throughout Albert's production, focusing on a set of (around) ten arguments for the incorporeal nature of the human rational soul that Albert quotes *in extenso* in at least four important works of his: i) *De homine* (written around 1242), ii) *De anima* (1254–7), iii) *De natura et origine animae* (post 1254–7), and iv) the

reminiscentia); ALBERTUS MAGNUS *De somno et vigilia*; ALBERTUS MAGNUS 1890 (*De spiritu et respiratione*, 213–255; *De iuventute et senectute*, 305–321; *De morte et vita*, 345–373). For *De somno et vigilia*, a by all means crucial text in the series, see also the German translation of book III by Silvia Donati in ALBERTUS MAGNUS 2020, and her interpretive essay on the Arabic sources of the work (DONATI 2018). For a wider aperçu on the tradition and challenges of the *Parva naturalia* in the Middle Ages as a supplement of the core of philosophical psychology represented by Aristotle's *De anima* see also the collective volume BYDÉN, RADOVIC 2018.

3 The critical edition of the treatise in the *Alberti Magni Opera Omnia* (Editio Coloniensis) is currently being prepared by Silvia Donati and is available online in ALBERTUS MAGNUS *De intellectu*. For the treatise and its place in Albert's Peripatetic science of the soul cf. at least DONATI 2019, who, in her opening remarks, aptly stresses *inter alia* the role of *De intellectu* as a supplement to Aristotle's transmitted works, in keeping with the method of explanation-cum-addition of Aristotle envisaged at the very beginning of Albert's commentary on the *Physics*, I.1.1 (ALBERTUS MAGNUS 1987, 1.36–41: "Taliter autem procedendo libros perficiemus eodem numero et nominibus, quibus fecit libros suos Aristoteles. Et adde-mus etiam alicubi partes librorum imperfectas et alicubi libros intermissos vel omissos, quos vel Aristoteles non fecit vel forte si fecit, ad nos non pervenerunt").

4 ALBERTUS MAGNUS 1955; see also the German translation in ALBERTUS MAGNUS 2006. Anzulewicz's *Einleitung* to the latter work, together with Geyer's *Prolegomena* to the 1955 edition and with Anzulewicz's introduction to the *Liber de principiis motus processivi* (in ALBERTUS MAGNUS 2014), is fundamental for framing the work within Albert's overall project of natural philosophy, between psychology proper, metaphysics, and zoology. For a thorough analysis of this momentous philosophical and cultural project, and Albert's zeal to fill the perceived gaps of Aristotle's *corpus*, see DONATI 2011.

5 ALBERTUS MAGNUS 2008.

6 On the *Summa theologiae* and the discussed authenticity of its second part see at least WIELOCKX 1990; ANZULEWICZ 1999, 10; and, most recently, the contributions on the work gathered in the 2023 issue of the *Bulletin de philosophie médiévale*, which tackle various historical and doctrinal aspects of the *Summa* and globally provide new light on its disputed authorship.

second, possibly inauthentic part of *Summa theologiae* (post 1274). While alternatively attributed by Albert to both Avicenna and Algazel or credited to the sole Avicenna, the ten proofs constitute in fact a largely *verbatim* quotation of a lengthy excerpt of the psychological section of al-Ġazālī's *Maqāṣid al-falāsifa* [*The Intentions of the Philosophers*] (Latin *Summa theoricæ philosophiæ*, henceforth *STP*), which is based in turn, admittedly, on Avicennan materials.⁷

Arabic Sources for the Immateriality of the Soul

Albert's reliance on the Arabic-speaking theologian Abū Ḥāmid al-Ġazālī (Latin Algazel, d. 1111) for this issue is not accidental. From the point of view of Albert's reception of Arabic authors, it fits well into the overall picture that has emerged from the systematic study of all the explicit quotations of Algazel in Albert's oeuvre, which I have conducted in a previous study.⁸ Albert quotes Algazel, whom he sees as a faithful follower (*sequax*) and an abridger (*abbreviator*) of Avicenna, more than three hundred times, throughout his entire career.⁹ All three main sections of Algazel's *STP* – *Logic*, *Metaphysics*, and *Physics* – are repeatedly quoted by Albert at various junctures of his works and for an extremely wide variety of purposes.¹⁰ What is more, Algazel is sometimes concealed under the name of Avicenna, his venerated master in Albert's somewhat blurred picture of the history of philosophy.¹¹ Albert, that is, sometimes quotes

7 For the Arabic text of the *Maqāṣid* see AL-ĠAZĀLĪ 1961, AL-ĠAZĀLĪ 2000, and AL-ĠAZĀLĪ 2008: 9–222; for the Latin text of the *STP* see the edition of *Metaphysica* and *Physica* by MUCKLE 1933 and of the *Logica* by LOHR 1965. A critical edition of the sole fourth treatise of the *Physica*, devoted to psychology, has been published by ST. CLAIR 2005. For the dependence of the *Maqāṣid* on a Persian text by Avicenna see *infra* and fn. 15. The relevant passage for us is taken from al-Ġazālī's *Physics*, treatise IV, section 3 (*On the human soul*): see AL-ĠAZĀLĪ 1961, 362.23–368.22; MUCKLE 1933, 175.29–180.32, which corresponds to ST. CLAIR 2005, 76.376–82.525.

8 SIGNORI 2019, completed by SIGNORI 2020.

9 See SIGNORI 2019, 489–496 (with Table 1) for a conspectus of Albert's usage of Algazel throughout his career; SIGNORI 2019, 499–505 (and esp. Table 3) for the terminology of followership and abridgment with which Albert characterises Algazel's relation to Avicenna.

10 SIGNORI 2019, 521–526.

11 The real doctrinal relationship between Ibn Sīnā and al-Ġazālī is far more complex and nuanced than it emerges from Albert's understanding of it, and is still a matter of discussion among scholars. See e.g. GRIFFEL 2004, GRIFFEL 2009, GRIFFEL 2021, JANSSENS 2003, JANSSENS 2014, JANSSENS 2019, RUDOLPH 2005, SHIHADDEH 2005, and SHIHADDEH 2011 for some

the words (or doctrines) of Algazel under the name of Avicenna – a situation usually acknowledged in the *apparatus fontium* of Albert’s works with the formula “immo: Algazel.”¹²

From the point of view of doctrines and their history, moreover, al-Ġazālī’s *Maqāṣid* – and its Latin translation, the *STP* – constitute indeed an important vehicle for the transmission of the standard set of proofs for the immaterial nature of the soul given by Avicenna at various places in his oeuvre, and throughout his philosophical career.¹³ Most notably for our present purposes, the same proofs are also presented in the second chapter of the fifth treatise of Avicenna’s *De anima* – the *Kitāb al-Nafs* [Book of the Soul] of his major encyclopaedia, the *Kitāb al-Šifā’* [Book of the Healing/Cure] –, also known in Latin (with its ordinal number in the series of Avicenna’s books on natural philosophy) as *Liber sextus naturalium* (or *de naturalibus*).¹⁴ Al-Ġazālī, however, took the set of proofs he expounds not from the *Kitāb al-Šifā’*, but rather from a Persian work of Avicenna unknown to Latin Europe, the *Dānešnāme-ye ‘Alā ī* [Book of Science for ‘Alā al-Dawla].¹⁵ Pe-

recent orientation in the extremely rich debate. For Albert’s history of philosophy see at least SANTINELLO 1990.

- 12 SIGNORI 2019, 500. For examples see Albert’s reworking of Porphyry’s *Isagoge*, edited with the title of *Super Porphyrium de V universalibus* in ALBERTUS MAGNUS 2004, 38.15 (*app. fontium ad loc.*); *De causis et processu universitatis a prima causa*, ALBERTUS MAGNUS 1993(2), 86.55.
- 13 The proofs, although with a varying degree of expansion and emphasis put on the single arguments, appear in many works by Avicenna: (1) *K. al-Nafs ‘alā l-iḥtišār*, chapter 9, ed. LANDAUER 1876, 365.5–370.2 (German translation at 411–415) = ed. IBN SĪNĀ 1952(1), 172–175; (2) *Aḥwāl al-nafs*, chapter 5, ed. IBN SĪNĀ 1952(1), 80–86 and chapter 7, ed. IBN SĪNĀ 1952, 90–95; (3) *Risāla Adḥawīyya fī l-ma’ād*, ed. IBN SĪNĀ 1969, 174–183; (4) *K. al-Šifā’*, *K. al-Nafs* V.2, ed. IBN SĪNĀ 1959, 209–221; (5) *K. al-Nağāt*, *K. al-Nafs*, ed. IBN SĪNĀ 1985, 356.8–371.11; (6) *Dānešnāme-ye ‘Alā ī*, ed. IBN SĪNĀ 1952(5), 110–122.2. For an early recognition of the existence of a standard set of Avicennan proofs for the immateriality of intellect (and thus also of the structural homology between some of the texts here listed) see the passing remark by MARMURA 1991, 341. For chapter V.2 of the *Nafs* of the *K. al-Šifā’* in its Latin reception, with particular reference to Albert himself, see HASSE 2000, esp. 294–296. I plan to further explore this highly interesting complex of texts, together with their reprises in al-Ġazālī, in a future contribution more focused on Arabic material.
- 14 See IBN SĪNĀ 1959 for the Arabic text; IBN SĪNĀ 1968 (books IV–V) and VAN RIET 1972 (books I–III) for the Latin version (see IBN SĪNĀ 1968, 81–101 for chapter V.2).
- 15 See the Persian editions of the various sections in IBN SĪNĀ 1952(3) (*Logic* [*Manṭiq*]); IBN SĪNĀ 1952(2) (*Metaphysics* [*Ilāhiyyāt*]); IBN SĪNĀ 1952(5) (*Natural Philosophy* [*Tabī’iyyāt*]); IBN SĪNĀ 1952(4) (*Mathematics* [*Riyādiyyāt*]; *non vidi*) and the reprint of the previous edition by IBN SĪNĀ 1981. A valuable complete translation in a modern Western language is ACHE-NA-MASSÉ 1955–1958 (French); partial, often unreliable English translations are available in IBN SĪNĀ 1971 (*Logic*); IBN SĪNĀ 1973 (*Metaphysics*); JAUHARI 1988 (part of the *Physics*); a

culiar under many respects, Avicenna's Persian *summa* proves unique also in its arrangement of this series of arguments. First, it elaborates a lot more than customary on the arguments based on the comparison between intellect and the organic faculties of the sensible soul (external and internal senses); second, it alters Avicenna's usual order of presentation of the proofs, introducing the stronger, standard arguments for the immateriality of the soul after the somewhat weaker arguments based on the dissimilarity between intellection and organic cognition. Contemporary scholarship on Avicenna's *K. al-Nafs*, as a matter of fact, recognises five main proofs for the immaterial character of the soul given in chapter V.2, subdividing them into three actual "demonstrations" and two "corollaries."¹⁶ While this fivefold articulation of the chapter is certainly sound, the text arguably allows for a finer division too, which can result in a higher number of proofs.¹⁷ While the three demonstrations are maintained in the *DN* and the *MF*, the two corollaries of *Nafs* are expanded in a more comprehensive list of seven "signs" or "marks" [*alamāt*] of the soul's immateriality in both Avicenna's Persian *summa* and in its Arabic rendition by al-Ġazālī.

If one takes the perspective of Latin readers, then, two sets of 'Avicennan' proofs for the incorporeal nature of the soul were available: the shorter list of five arguments provided by Avicenna himself in *De anima* V.2, and the longer list of ten (or eleven) proofs offered by Algazel – the 'follower' of Avicenna – in his *STP, Physica* IV.3. While shorter, the list of *De anima* V.2 entailed a much higher degree of elaboration of the single arguments than the longer list of *Physica* IV.3. Apart from length and doctrinal expansion, further differences are detectable between Avicenna's and Algazel's treatments of the topic. First of all, as mentioned, the arrangement of materials is different, so that the proper apodictic demonstrations are postponed by Algazel while being brought to the forefront by Avicenna. A second, more formal difference is that Algazel takes

recent, complete Turkish translation is in IBN SĪNĀ 2013. For the dependence of al-Ġazālī's *Maqāṣid* on the *Dānešnāme* see at least JANSSENS 1986; for the specific arguments we are dealing with, see also JANSSENS 2019, 118.

16 ALPINA 2021, 83–85.

17 For example, by separating the anti-atomistic arguments given in IBN SĪNĀ 1968, 82.88–85.34 (which are rightly seen by Alpina as part of the first demonstration) from the following reasoning, or by isolating the sub-argument given at IBN SĪNĀ 1968, 89.96–89.8 from its surroundings (as an instance of the "affinity argument," for which see *infra*, fn. 25).

care of numbering each proof consecutively (*primum, secundum*, etc., also mirrored in the original Arabic), while Avicenna's train of thought is only subdivided by less obvious catchwords, such as *item, alia demonstratio*, and the like.¹⁸ It goes thus to Albert's great merit as a scholar to have clearly acknowledged the philosophical equivalence of the two series of proofs, referencing indifferently Avicenna and al-Ġazālī as their author.

Concretely, however, it is clear from Albert's texts on the topic that he is indeed directly quoting al-Ġazālī's list, rather than Avicenna's one. While Avicenna is explicitly mentioned by name in all four texts by Albert we are considering, as opposed to al-Ġazālī, who appears only in two (*De homine* and *De natura et origine animae*), the Ġazālīan provenance of Albert's remarks is confirmed by several formal features of Albert's inventories of proofs: i) the number itself of the arguments he distinguishes (always ten), which mirrors Algazel rather than Avicenna; ii) the formal aspect of the consecutive enumeration of proofs (which is missing in the sole *De natura et origine animae*), which allows for easier reference and which is present in the *STP*, but not in Avicenna's *De anima*; iii) the explicit distinction, taken from al-Ġazālī and adopted by Albert in both *De homine* and *De anima*, of seven non-apodictic "signs" [*signa*] from three actual "demonstrations" (*demonstrationes*, in *De homine*) or "causes" (*causae*, in *De anima*) of the immateriality of the soul. In *De homine*, the borrowing from Algazel is most explicit, because Albert quotes *verbatim* the distinction between the seven signs and the three apodictic demonstrations from Algazel's *STP*: "quarum septem sunt signa, tres autem sequentes sunt demonstrationes necessariae."¹⁹ Interestingly, the lexicon of "signs" [*alamāt, signa*] will accompany, albeit to

18 See, e.g., IBN SĪNĀ 1968, 90.9, 91.36, 92.41, 97.12 (cases of *item*); 93.60 (*dicemus igitur*); 89.96 (*alia demonstratione*).

19 Cf. ALGAZEL, *STP, Physica* IV.3, ed. MUCKLE 1933, 175.29–32 (= ST. CLAIR 2005, 76.376–379): "Quod autem absque corpore fiat apprehensio intelligibilis significatur decem rebus que sunt fortissima signa, quorum septem sunt signa que precedunt, et tria sunt probationes necessarie." Albert uses *demonstrationes* in lieu of *probationes* and omits "quae praece-
dunt," but adds "sequentes" ("which follow") to his mention of the "three demonstra-
tions," thus effectively maintaining the Ġazālīan emphasis on the arrangement of the ten
proofs. The original Arabic text differs in part from the Latin version: "Ten things [*umūr*]
are signs that [*yadullu ʿalā*] the perception of the intellect is without a body. Seven are
strong marks [*alamāt qawiya*], persuasive by virtue of their non-existence [in the case of
the intellect], while three are decisive demonstrations [Arabic *barāhīn qāṭiʿa*]," AL-ĠAZĀLĪ
1961, 362.23–363.1, my translation.

a different degree, all the Albertinian texts on the topic. The texts of *De anima* and *Summa theologiae*, in which only Avicenna is mentioned, are thus to be seen as cases of the “immo: Algazel” strategy of quotation employed by Albert, although the *apparatus fontium* of the two editions does not recognise the situation as such.²⁰

Albert’s Four Presentations of the Set of Proofs

The four presentations of the set of arguments on the part of Albert are very far apart in time, from the juvenile *De homine* (1242) to the very late *Pars secunda* of the *Summa theologiae* (after 1274). Nonetheless, all four show overall a remarkable degree of similarity, which suggests that Albert reused in his later works, at least in part, materials he had gathered for his previous ones. The general structure of the four sections that Albert devotes to the topic are synoptically compared in the following Table 1. The subsequent Table 2 aims to give a general overview of the actual doctrinal content of the proofs presented by Albert, by comparing them with their main direct source, al-Ġazālī’s *MF/STP*.

Table 1. General comparison of Albert’s four presentations of the Avicennan-Ġazālīan proofs for the immateriality of the soul

	<i>De homine</i>	<i>De anima</i>	<i>De natura et origine animae</i>	<i>Summa theologiae</i>
Section	⟨De natura animae rationalis⟩, 1, ALBERTUS MAGNUS 2008, 461–464	III.2.14, ALBERTUS MAGNUS 1968, 196–198	II.2, ALBERTUS MAGNUS 1955, 20–21	II.13.77, m. V, ALBERTUS MAGNUS 1895, 104–106
Date	1242	1254–1257	after 1254–1257	after 1274

20 As to the *Summa theologiae*, Borgnet’s cross-reference to Albert’s *In II Sent.*, dist. XIX, art. 1 (suggested in ALBERTUS MAGNUS 1895, 103) does not seem *ad rem*, because that passage of the commentary on Peter Lombard discusses the immortality, rather than specifically the immateriality, of the human soul (see ALBERTUS MAGNUS 1894, 328–330). As far as the corresponding chapter from Albert’s *De anima* is concerned, Stroick only references Avicennan passages as parallels, with no mention of al-Ġazālī.

	<i>De homine</i>	<i>De anima</i>	<i>De natura et origine animae</i>	<i>Summa theologiae</i>
Genre	Theological work	Aristotelian paraphrase	Autonomous treatise on psychology	Theological work
Title of the chapter	<i>Utrum ipsa sit virtus corporea, an non</i>	<i>Et est digressio ostendens per decem probationes, quod intellectus est separatus et immixtus</i>	<i>De separatione animae rationalis a corpore secundum probationes Avicennae et Algazelis</i>	<i>Utrum anima separabilis sit a corpore, vel non, ita quod per se maneat separata, et agat secundum intellectum?</i>
Number of proofs	10	10	10	10
Numbering	yes	yes	no	yes
Attribution	Avicenna and Algazel	Avicenna	Avicenna and Algazel	Peripatetic thinkers, Avicenna
Qualification of the type of argument	“Arguments” [rationes]; seven “signs” [signa] and three “demonstrations” [demonstrationes]	Seven “signs” [signa] and three “causes” [causae]	“Proofs” [probationes] + “sign” [signum] (in one case)	Ten “signs” [signa]
Further notable features	Quaestio-form	Tight connection with Aristotle’s Urtext (cross-references)	Emphasis on the notion of <i>harmonia</i> ; in general less close to the source	Absence of Albert’s added argument based on brain anatomy

Table 2. Comparison of the proofs for the immateriality of the soul in al-Ġazālī's *Maqāṣid al-falāsifa* (Ġ-MF) and Albert the Great's *De homine* (A-DH), *De anima* (A-DA), *De natura et origine animae* (A-DNO), and *Summa theologiae* (A-ST)²¹

Ġ-MF	A-DH	A-DA	A-DNO	A-ST	Description
1	1	1	1	1	Every corporeal faculty is harmed when its organ is harmed.
2+4	2	2	2	2	No corporeal faculty perceives its organ [Ġ-MF2] or itself [Ġ-MF4].
3	3	3	~3	3	Corporeal faculties only perceive by dissimilarity.
4		4		4 ²²	No corporeal faculty perceives itself.
5+6 ²³	5	5	4	5	Corporeal faculties are harmed by too intense perceptions.
			5		Every corporeal faculty is educed from the potency of matter by generation.
	6	6	7		Human beings share their brain anatomy with at least some wild animals devoid of intellect.
7	7	7	6	6	Corporeal faculties weaken with age.
8	8	8			Body is divisible, as opposed to the indivisibility of intellectual knowledge.
9	9	9	8	7+~8	That which abstracts intelligible forms from their material appendages is itself immaterial.
10					The intellect perceives what its bodily instrument (heart or brain) perceives through a form different in number from that of the instrument itself, and residing in the intellect, without communication with the body
	10		~3+10	9	A faculty acting on both corporeal and incorporeal objects is <i>ipso facto</i> incorporeal.
11	~ 4	10		10	Only an incorporeal faculty can have infinite potential objects.

21 In the following Table, a sign of tilde (~) indicates imperfect correspondence; a sign of addition (+) represents merging of two proofs.

22 Or rather "acts by itself," in the specific formulation adopted in the *Summa theologiae*.

23 Al-Ġazālī's sixth proof highlights the sudden character of the perceptions that can potentially harm the organic faculties, while the fifth emphasises the intensity itself. The two arguments are thus particularly similar, and it makes good sense that Albert merges them in one proof only.

As can be easily seen from Table 2, the first three “signs” presented by Algazel are reused by Albert in a remarkably stable way throughout his works. To the list of ‘steady’ proofs one can further add the merging of the Ġazālīan proofs 5 and 6 (concerning the potential damage that particularly intense perceptions can cause to the organic faculties), always reported by Albert, as well as Ġazālīan proof 7, the last of the ‘organic’ proofs, which has to do with the deterioration of bodily faculties due to old age (as opposed to the alleged reinforcement of the intellect with aging and increased cognitive experience) and which is also present in all the Albertinian works here considered. However, Albert also appears to have added an entirely new ‘organic’ proof to the series he reproduces: this is the sixth proof in the order Albert adopts in *De homine* and *De anima*, and the seventh in *De natura et origine animae*. This addition, which has to do with brain anatomy, will be discussed in more detail at the end of this paper.²⁴ This important variation notwithstanding, it seems safe to state that the seven Ġazālīan signs based on the comparison of intellect and bodily faculties are reported by Albert more faithfully than the three apodictic “demonstrations,” which are by contrast more profoundly altered and reworked.

While an in-depth analysis of these three arguments and their minute variations in Albert’s oeuvre exceeds the scope of this paper, it is important to notice here three important features of the Dominican master’s reception of the Arabic demonstrations. Firstly, the Ġazālīan proof 9 – known in scholarship on Avicenna as an “affinity argument”²⁵ – seems to share the stability of the preceding organic signs, because, like many of them, it is reported by Albert throughout the considered *corpus*. Secondly, Albert appears to have used frequently the eleventh argument provided by Algazel, concerning the potential infinity of objects of intellect (as opposed to the finitude of any given bodily faculty). This argument is peculiar in that it seemingly exceeds the boundaries of the ten arguments that al-Ġazālī announces at the beginning,²⁶ but, this notwithstanding, is numbered consecutively in both the Arabic edition and at least some Latin

24 See *infra* in the discussion of *Summa theologiae*, point (4).

25 ADAMSON 2021, 375: “[...] philosophers in the Islamic world frequently had recourse to what I will call ‘affinity arguments,’ in which the nature of the knower is assumed to correspond to the nature of the known. Thus the incorporeality of the mind is established on the basis of the incorporeality of its object.”

26 See *supra*, fn. 19.

manuscripts.²⁷ Furthermore, while structurally belonging to the second series of arguments expounded by al-Ġazālī, *i.e.* to the proper ‘demonstrations’ of the incorporeality of the soul, it is labelled in the text with the word for ‘sign’ or ‘inferential proof’ [Arabic *dalīl*, Latin *significatio*]. Thirdly, and perhaps most importantly, Albert appears to have made direct use of the first demonstration provided by Algazel (the eighth argument overall) only in his *De homine* and *De anima*, while framing the argument differently in both *De natura et origine animae* and *Summa theologiae*. This circumstance is relevant because that demonstration, which argues for the incorporeality of intellect by showing that the indivisible intellectual knowledge cannot reside within a divisible body at all, is arguably the paramount proof of the soul’s immateriality for Avicenna, and the one to which he devotes the most attention throughout his works.²⁸

Notable Features of Albert’s Treatment of the Proofs

To comment more in detail on the structure and content of the proofs summarised in the previous Tables 1–2, I will present here some observations on the argumentative strategy employed by Albert with regard to the literary genre of the works in which the proofs occur, as well as to Albert’s Arabic sources.²⁹

(1) *De homine* is the first of Albert’s works in which the set of proofs appears, and is arguably also the first work chronologically in which Albert makes use of al-Ġazālī. This reliance is, from the very beginning, systematic and extremely abundant, as I have shown elsewhere.³⁰ In keeping with this general tendency of Albert’s to trust and repeat the formulations of the Peripatetic Algazel (especially in matters of natural philosophy), the presentation of the doctrines concerning the incorporeality of the soul in *De homine* is also very faithful to the

27 AL-ĠAZĀLĪ 1961, 368.17: *dalīl ḥādī ‘ašār* (“eleventh sign”). This is mirrored in the Latin text edited by MUCKLE 1933, 180.25, who has “significacio undecima.” This is also the reading of manuscripts APV and possibly N used by ST. CLAIR 2005 (see the *apparatus criticus* at 81.520), although her edited text omits the numbering (probably because of the programmatic announcement of only ten, and not eleven, proofs at the beginning of the section).

28 This is the case, most notably, in chapter V.2 of the *K. al-Nafs* of the *K. al-Šifā’*, in which the proof from indivisibility covers a substantial section of the discussion: IBN SĪNĀ 1959, 210.6–214.5 for the Arabic text; IBN SĪNĀ 1968, 82.98–89.95, and see also the discussion in ALPINA 2021, 83–84.

29 Compare the row *Further notable features* in the preceding Table 1.

30 SIGNORI 2019, 490–491.

STP. A noteworthy aspect of this early engagement with Arabic material is that the format of the *quaestio* adopted by Albert in *De homine* interacts profoundly, and structurally, with the original Ġazālīan source. Al-Ġazālī's own *Maqāṣid*, as a matter of fact, often presents objections (advanced in the text by a fictional interlocutor) to the theses just expounded, which are defended by answering the objections with apposite counterarguments.³¹

This method of organising the discussion is also employed in the section with which we are dealing now. After having presented the seven persuasive signs based on the behaviour of the organic faculties,³² and having drawn the conclusion that the intellect acts in the opposite way (*[h]oc autem totum fit e converso in virtute intelligibili*),³³ Algazel formulates indeed an objection to the effect that the intellect too might seem to be affected by certain weaknesses or harms of the body's temperament (*virtus etiam intelligibilis impeditur ab apprehendendo propter infirmitatem quae est in complexione corporis*).³⁴ He then proceeds to refute the objection, by explaining that the connection between bodily affections and intellectual deprivation is only apparent: on the one hand, the soul can get distracted by what happens to its own body and so retract from its purely intellectual activities; on the other hand, it can be conceded that the soul might use the body for some of its acts, but as soon as one purely incorporeal action is found, the soul itself will be proved to be likewise immaterial.

Interestingly enough, this structure is perfectly mirrored in the *quaestio*-format of Albert's reworking of the passage in his *De homine*. First of all, ten proofs (largely corresponding to Algazel's ones, albeit with some variations)³⁵ are expounded. Then, in the *Sed contra*, four objections are presented, three directed against the first, and one against the fifth, sign.³⁶ These objections, despite being

31 This strategy of argumentation ("if someone said... we would say/it should be said...") is characteristic of the theological tradition of Islamic *kalām*, and more particularly of the genre of refutation [*radd*]; scholars have discussed on its Greek or Syriac underpinnings (see for instance VAN ESS 1970, COOK 1980, BENEVICH 2015). It is also employed by Avicenna in his own writings, although perhaps less pervasively than by al-Ġazālī: see BERTOLACCI 2006, 240–245, and especially Table 8.

32 MUCKLE 1933, 175.33–177.21; ST. CLAIR 2005, 76.380–77.401.

33 MUCKLE 1933, 177.22–27; ST. CLAIR 2005, 77.401–406.

34 MUCKLE 1933, 177.28–29; ST. CLAIR 2005, 77.407–408.

35 ALBERTUS MAGNUS 2008, 461.11–463.13. See *supra*, Table 2, for a *conspectus*.

36 After a general formulation of the difficulty in objection 1, objections 2–4 are taken re-

taken from different (often Arabic, and often medical) sources, globally go in the same direction as the one of the fictional interlocutor of Algazel's *STP*. It is thus particularly relevant that, in the end, the solution offered by Albert evokes Avicenna and Algazel again, and even expounds *verbatim* one of the counter-arguments advanced in the *STP* to refute the objector's claim – specifically, the one concerning the distraction of the soul.³⁷ All in all, the material of the Arabic source is seamlessly integrated into the new Latin context of a theological *summa per quaestiones*, thanks precisely to the objection-*cum*-answer strategy of exposition already adopted by al-Ġazālī (and which derives in turn, ultimately, from Islamic theological models).

(2) The contextual situation changes rather drastically in *De anima*, the second text of Albert we are considering that deals with the Avicennan-Ġazālīan proofs. Being a paraphrase of an extant text by Aristotle, Albert's *De anima* has to integrate the Arabic set of arguments for immateriality within a broader commentatorial discourse on the Aristotelian notion of intellect. Albert's rationale for inserting the proofs at this specific point in the text – in the middle of the commentary on Aristotle, *De anima* III 4, after 429^a18–23³⁸ and before 429^a24³⁹ – is given at the beginning of the *digressio* that constitutes chapter III.2.14: since all the opinions presented in the long doxographical series that precedes (in particular in the digressions that form chapters III.2.4 to III.2.11)⁴⁰ assume the separate and unmixed character of the possible intellect, Albert muses, it will

spectively from Constabulus' (Qusṭā ibn Lūqā's) *De differentia spiritus et animae* (2), Iohannitius' (Hunayn ibn Ishāq's) *Isagoge* (3), and Aristotle's *Metaphysics* Λ (4). See ALBERTUS MAGNUS 2008, 463.14–36.

37 The *solutio*, with Albert's answers to the objections, is in ALBERTUS MAGNUS 2008, 463.37–464.6. Compare in particular ALBERTUS MAGNUS 2008, 463.40–41: “cum multum occupatur circa unum quod retrahitur ab alio” and Algazel, *STP*, ed. MUCKLE 1933, 177.4–5 = ST. CLAIR 2005, 77.416–417: “Cum igitur occupatur circa unum, retrahitur ab alio.”

38 In *De anima* III.2.2, ALBERTUS MAGNUS 1968, 178–179.

39 In *De anima* III.2.15, ALBERTUS MAGNUS 1968, 198–199.

40 The chapters in question present, in this order, the opinions on the intellect of: Alexander of Aphrodisias (III.2.4), Theophrastus and Themistius (III.2.5), Abubacher and Avempace (who in reality coincide with only one thinker, Abū Bakr Ibn Bāġġa, III.2.6), Averroes (III.2.7), some “followers of Anaxagoras” (“nonnulli Anaxagoram sequentes”), but really Avicenna and al-Ġazālī (III.2.8), Avicbron (Solomon Ibn Gabirol, III.2.9), Plato and Gregorius of Nissa (actually Nemesisius of Emesa, III.2.10), and some unspecified contemporary Latin authors (III.2.11).

be worthwhile presenting, albeit briefly (*breviter*),⁴¹ the ten proofs on the topic given by the Peripatetics, and especially (*et praecipue*) those advanced by Avicenna in his *De anima*.⁴² Interestingly, in *De anima* III.2.14 Albert insists on the fact that these proofs are sustained in part by what he has already said before (*ex iam habitis*, 179.79), and in part by what will follow (*ex habendis*, 179.80). This insistence can be easily explained by reading the passage of the Aristoteles Latinus that Albert paraphrases in the chapter of *De anima* immediately following our digression, *i.e.*, III.2.15. The excerpt corresponds to Aristotle, *De anima* III 4, 429^a31–429^b5, in the Greek-into-Latin translation by James of Venice:

Sensus enim non potest sentire ex valde sensibili, ut sonus ex magnis sonis, neque ex fortibus coloribus et odoribus neque videre neque odorare; sed intellectus, cum aliquid intelligat valde intelligibile, non minus intelligit infima sed et magis. Sentitivum quidem enim non sine corpore est, hic autem separatus est.⁴³

Along with other Aristotelian texts from *De anima*, this passage has already been referenced in scholarship as the direct source of one particular Avicennan argument for immateriality, based on the intensity of perception.⁴⁴ The core idea of this proof is that, while corporeal faculties are harmed by too strong stimu-

41 ALBERTUS MAGNUS 1968, 179.72 and 179.80.

42 ALBERTUS MAGNUS 1968, 179.73–75: “ex quibus hoc probaverunt Peripatetici, et praecipue Avicenna in VI naturalium suorum.”

43 I quote the Latin text of James of Venice’s translation as available online in the Aristoteles Latinus Database (ALD), there described as the “textus editionis quae paratur a † Jos Decorte et Jozef Brams” and as “a foretaste of the critical edition that has been a desideratum for a long time” (now being prepared by P. Beullens). This text is a great improvement with respect to the one printed in the footer of the edition of Albert’s *De anima*, ALBERTUS MAGNUS 1968, 198 (italics have been added to mark especially relevant variant readings with respect to the ALD text): “Sensus enim non potest sentire (429^b) ex valde sensibili, ut *sensus* ex magnis sonis, neque ex fortibus *odoribus et coloribus* videre neque odorare, sed *cum intellectu* intelligat aliquid valde intelligibile, non minus intelligit infima, sed magis. *Sentitivum* enim non sine corpore est. Hic autem separatus.” Compare also the original Greek of Aristotle’s *De anima*: ἡ μὲν γὰρ αἴσθησις οὐ δύναται αἰσθάνεσθαι ἐκ τοῦ σφόδρα αἰσθητοῦ, οἷον ψόφου ἐκ τῶν μεγάλων ψόφων, οὐδ’ ἐκ τῶν ἰσχυρῶν χρωμάτων καὶ ὁσμῶν οὔτε ὁρᾶν οὔτε ὁσμάσθαι· ἀλλ’ ὁ νοῦς ὅταν τι νοήσῃ σφόδρα νοητόν, οὐχ ἥττον νοεῖ τὰ ὑποδεέστερα, ἀλλὰ καὶ μᾶλλον· τὸ μὲν γὰρ αἰσθητικὸν οὐκ ἄνευ σώματος, ὁ δὲ χωριστός.

44 With regard to the parallel passage expounding the same idea in Avicenna’s *Adḥawiyya* (see *supra*, fn. 13), Lucchetta (IBN SINĀ 1969, 176 fn. 3) aptly referenced the source-texts of ARISTOTLE, *De anima* II 12, 424^a28–30; III 2, 426^a30–426^b3; III 4, 429^a31–429^b4; III 13, 435^b7–9.

lations of their own object, which can make them incapable of pursuing their activity (eyes can be blinded by too bright a flash, ears deafened by too thunderous a sound, etc.), the acquisition of something “intensely intelligible” (*valde intelligibile*) makes it on the contrary much easier for the intellect to acquire simpler notions at a second time. The fact that, immediately after the presentation of the set of proofs that includes this one, Albert proceeds to comment on Aristotle’s direct source-text for this proof (and probably also the inspiration for the others ‘organic’ proofs devised by Avicenna) clearly justifies his didactic care in presenting these Peripatetic arguments – although coming from the tradition of Arabs – as structurally coherent with the general configuration of Aristotle’s own text. The balance of chapters of paraphrase and chapters of digression is thus reached also through the accurate usage of cross-references (compare the formulas *ex iam habitis* / *ex habendis*), which help bridging the historical and doctrinal supplements provided by Albert (*digressionones*) with his core activity of commenting on Aristotle (paraphrases).

(3) Coming to *De natura et origine animae* II.2 (which is to be seen in connection with the following chapter, II.3, for certain objections), the context of Albert’s incorporation of the Arabic proofs changes once more. Overall, Albert’s treatise on the nature and the origin of the soul displays the least allegiance to the Ġazālīan source of all the works we are considering. First, it is the only one of the four texts in which the proofs are not explicitly numbered.⁴⁵ Moreover, there are sensible differences with respect to al-Ġazālī’s text in the formulation and ordering of the arguments.⁴⁶ Finally, a specific emphasis is given to a notion which does not appear elsewhere in the parallel texts on the immateriality of the rational soul, namely, that of bodily and complexional harmony (*harmonia*).

From the very beginning of the chapter, Albert frames the issue of the separation of the rational soul in terms of both an ontological and operational independence from the “harmony” of the organic body.⁴⁷ The same notion is later put to use in the concrete explanation of some of the Arabic proofs. For example, the third “sign” of the *separatio* of the rational soul given by Albert argues that

⁴⁵ See *supra*, Table 1, row *Numbering*.

⁴⁶ For an aperçu of these differences see *supra*, Table 2.

⁴⁷ ALBERTUS MAGNUS 1955, 20.32–35: “[...] anima rationalis non est virtus in corpore, ita quod secundum esse vel operationem vel utrumque ad corporis harmoniam dependeat.”

there is no physical organ whose “harmony and mixture” (*harmonia et commixtio*) are well proportioned to all beings, either corporeal or incorporeal; but intellect knows both genera of beings, therefore it cannot have a physical organ.⁴⁸ Further, the harmony of the organ is evoked once more, in the fourth sign, as the quality which is damaged by an exceptionally strong perceivable object (*ab excellenti*), in an iteration of the argument on intense perception, taken ultimately from Aristotle’s *De anima*, which we have discussed in what precedes.⁴⁹ While the term *harmonia* is used quite often in the Greek-into-Latin translation of Aristotle’s *De anima* made by James of Venice, especially in chapters I.3 and I.4,⁵⁰ and as such it also appears abundantly in Albert’s own commentary on the work,⁵¹ its specific physiological meaning of ‘complexion’ appears distinct from those occurrences.

A perfectly parallel passage to the one from *De natura et origine anime* we have just mentioned occurs, for instance, in the *Quaestio de prophetia*, in which Albert similarly associates the notions of harmony (*harmonia*), intensity of perception (*excellencia*), and the corporeal nature of whatever is affected positively by the former and negatively by the latter.⁵² Further parallels can be elicited by

48 ALBERTUS MAGNUS 1955, 20.54–58: “Adhuc autem, quia nullum est instrumentum, cuius harmonia et commixtio proportionalis sit omnibus corporalibus et incorporalibus, intellectus autem est omnia fieri, non igitur est in aliquo corporeo instrumento, sed separatus ab omnibus.”

49 ALBERTUS MAGNUS 1955, 20.32–35: “Adhuc autem, quia omne operans in organo laeditur ab excellenti harmoniam organi sui, sicut visus a claritate solis, intellectus autem a maxime intelligibilibus non laeditur, sed confortatur [...]” While some manuscripts read *harmonia* (in the ablative, to be connected with the preceding *ab excellenti*), the accusative *harmoniam* can be taken as an accusative of relation, which restricts the domain of the harm provoked by the intense perceivable (*ab excellenti*) to the “harmony” or complexion of the organ itself. The reading with the ablative, although *prima facie* smoother, would entail that the excellent complexion of the organ damages the organ itself, which is an unacceptable meaning.

50 I have verified this with the search tool of the Aristoteles Latinus Database, with a ‘fuzzy’ search for *harmonia*.

51 See e.g. chapter I.2.8, titled *De improbatione opinionis, quae dixit animam esse harmoniam corporis commixti*, in Albert the Great, *De anima*, ALBERTUS MAGNUS 1968, 38–41, which comments on Aristotle, *De anima* I 4, 407^b27 ff. (with many occurrences of *harmonia* and its cognates).

52 ALBERT, *Quaestio de prophetia*, 2.4.1.1, in ALBERTUS MAGNUS 1993(1), 65.37–41 (see also ALBERTUS MAGNUS 2009, 68–71, for the Latin text with a facing Italian translation): “Item, quidquid delectatur in harmonia eius quod recipit, et tristatur in excellentia, est corpus et recipit formam corporis; tale quidem est oculus; ergo sicut oculus est corpus, ita id quod aget in ipsum, corpus erit.” The same passage is also reported in the *Quaestio de prophetia*

some psycho-physiological discussions by Albert, for instance in *De homine*⁵³ and *De iuventute et senectute*.⁵⁴

(4) In the fifth *membrum* of *Summa theologiae* II.13.77, the ten ‘Peripatetic’ proofs are given by Albert – if he is indeed the author of the text – as the sixth *ratio* in favour of the separability of the soul from the body, and they are presented under the name of Avicenna alone (al-Ġazālī is not mentioned). This omission aligns the text of the *Summa* with that of Albert’s *De anima*, in which the proofs are similarly ascribed to the sole Avicenna, despite being taken almost *verbatim* from Algazel.⁵⁵ Table 2, above, shows the high degree of similarity between the lists of proofs of *De anima* and the *Pars secunda* of the *Summa theologiae*. In particular, the two Albertinian texts have in common the usage of Algazel’s ‘added’ argument (the eleventh in the series, concerning the infinity of intellect’s potential objects) as their tenth proof, while *De natura et origine animae* does not seem to rehearse this proof directly, and *De homine* only has something similar much earlier in the list (at proof 4).

Despite these similarities, a conspicuous difference stands out, which separates the text of the *Summa theologiae* not only from *De anima*, but also from the other two texts by Albert that we have been considering. This is the absence in the list of a proof based on animals’ and humans’ shared brain anatomy, which is on the contrary reported by Albert in all other works in which he treats the Avicennan/Ġazālīan arguments.⁵⁶ This particular proof argues for the immateriality of intellect on the grounds that a specific cerebral localisation for it cannot possibly be found: indeed, some (superior) animals share with human beings

II (ab alio redacta, incompleta), for which see ALBERTUS MAGNUS 1993(1), 80.66–70 (the sole variant being *agit* for *aget*).

53 See, e.g., *De homine*, ALBERTUS MAGNUS 2008, 258.4–9: “Quando enim potentia animae coniungitur cum organo, est potentia prima ad sensum; quando vero dispositio fit per spiritum animale et calorem naturalem et harmoniam organi, tunc est potentia sensus in secundo gradu; quando vero habet speciem sensibilis, tunc est potentia completa per actum.” Against the *sententia de harmonia* (which, according to Albert, has been touched upon and already criticised by Aristotle in the first book of his *De anima*) see also the intricate discussion of *De homine*, ALBERTUS MAGNUS 2008, 46.36–48.29.

54 ALBERTUS MAGNUS 1890, 314b: “[...] et tunc sunt deliri, eo quod distemperata est harmonia virtutum animalium eorum, sicut lyra dissona.”

55 See *supra*, 67–68, for a brief discussion of the “immo: Algazel” typology of quotations of Avicenna on the part of Albert.

56 See *supra*, 74.

all the cavities of the brain in which the internal senses are located, and yet they do not possess any intellectual capacity.⁵⁷ The proof, in this particular form, is absent in both Avicenna's *De anima* V.2 and in the psychology of Algazel's *STP*, and it appears therefore to be a most likely addition by Albert himself.

However, the spirit of the argument is unmistakably Avicennan/Ġazālīan, in so far as the proof fits perfectly into its immediate context – the series of the seven 'organic' signs distinguished by Algazel – and it is based, moreover, on recognisably Avicennan teachings concerning the anatomy of the brain and the localisation of psycho-physiological functions.⁵⁸ Beside Avicenna's teachings on the ventricular localisation of the inner senses, the closest source of inspiration for this proof can probably be found in a passage of Algazel's *STP* shortly preceding the series of ten arguments, in which al-Ġazālī stresses the singular possession (*proprietas*) of the intellect (glossed as the faculty specifically devoted to the knowledge of universals) on the part of humankind, as opposed to all other animal species.⁵⁹

57 The argument is given in very similar form in *De homine*, ALBERTUS MAGNUS 2008, 462.16–23; *De anima*, ALBERTUS MAGNUS 1968, 197.39–46; *De natura et origine animae*, ALBERTUS MAGNUS 1955, 20.79–81.

58 The editors of ALBERTUS MAGNUS 2008, 462.16–21, *ad loc.*, reference the corresponding item in al-Ġazālī's list (the sixth proof, in MUCKLE 1933, 176.16–19), which is however a different kind of argument. Moreover, the *apparatus fontium* states a correspondence with Avicenna's *De anima* I.5 (see IBN SĪNĀ 1972, 87.19–90.6), which is a presentation of the internal faculties of the soul. This passage could be usefully complemented by the further discussion of chapter IV.1 of Avicenna's *De anima* (IBN SĪNĀ 1968, 1–11, esp. 8.2–11.43), although in both cases Albert's specific argument transcends the source, as it uses contextually the anatomic similarity of humans and animals to justify the impossibility for the intellect to have a corporeal seat (while Avicenna's texts merely present that shared anatomy, by the way with no particular emphasis on the fact that it is shared by human and non-human animals). Further, the editors of ALBERTUS MAGNUS 2008, *ibid.* reference Albert's own *De anima* on the inner senses (ALBERTUS MAGNUS 1968, 158.4–33: *Et est digressio declarans quinque vires animae sensibilis interiores*) and a preceding passage of *De homine* itself (ALBERTUS MAGNUS 2008, 305.25 ff.), which consists in a series of specific references to the ventricular localisation of the inner senses (although the section is explicitly titled after the organic seat of memory alone: *De organo memoriae*). It is particularly relevant that Albert there writes: "et hoc est secundum ordinem divisionem capitis in brutis" (ALBERTUS MAGNUS 2008, 305.32–33), because this effectively highlights that animals share these brain features with human beings.

59 ALGAZEL, *STP, Physica* IV.3, MUCKLE 1933, 174.26–27; 31–33; ST. CLAIR 2005, 74.345; 74.349–75.350: "non est autem haec virtus in ceteris animalibus [...] proprietas hominis in qua non communicant ei alia animalia est intellectus, et credulitas de universalibus."

The *Summa theologiae*, therefore, omits a specific proof for the immateriality of intellect, which, although seamlessly integrated into the series of Algazel's arguments reported by Albert, is in fact a plausible supplement added by Albert himself to the standard set of proofs he had found, ready-made, in the *STP*. The fact that Albert certainly resorted to the same argument from the early *De homine* (1242) up to the more mature *De anima* and *De natura et origine animae* (1254–7 and after this date) allows one to surmise that he did not change his mind about the appropriateness of this specific 'anatomical' proof for his discourse on the incorporeality of the rational soul.

Thus, its absence in the second part of the *Summa theologiae* might be seen as a hint that the work is not authentically by Albert, at least in that portion of the text. As a matter of fact, it seems easier to surmise that someone else among Albert's pupils (who might have compiled the *Summa*) decided to eliminate this specific proof, rather than assuming that the elderly Albert explicitly chose to remove an argument that he himself had most likely invented, and that he had consistently repeated in three different works in his earlier career. While the poor status of the available editions for the *Pars secunda* of the *Summa theologiae* invites the utmost caution with respect to any definitive conclusion, it is important to stress that the comparative study of reused source-materials throughout Albert's production could help us shedding new light also on works of dubious attribution such as the late *Summa*.

A further, particularly intriguing consequence of Albert's repeated reliance on the set of proofs studied in this contribution is the possibility of shedding new light on Albert's scholarly methods, which seem to have entailed – at least occasionally – the usage of paper slips or record cards (*cedulae*?),⁶⁰ which gathered already well-arranged notes on a given topic and which could be selected and reused at will and *en bloc*, whenever their content was needed. In this direction, the iterated quotation of specific Arabic authors and doctrines across Albert's differentiated writings can be seen as a particularly treasurable test

60 The usage of *cedulae* is attested e.g. for the drafting of the Parisian condemnation of 1277 on the part of Bishop Tempier, although scholars disagree on whether the *cedulae* were simply juxtaposed to form the *rotulus* of the condemnation or rather rearranged according to a designed structure. For a recent synthesis, with abundant reference to prior scholarship, see PALAZZO 2018, 171–172.

bed to refine our understanding of the methods of his scholarly work as well as, more generally, of the trajectory of his intellectual evolution.

MARCO SIGNORI
SCUOLA IMT ALTI STUDI LUCCA*

* marco.signori@imtlucca.it; Scuola IMT Alti Studi Lucca, Piazza S. Francesco 19, 55100 Lucca LU, Italy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8493-0026>.

BIBLIOGRAPHY

ADAMSON 2021 = PETER ADAMSON, "From Known to Knower: Affinity Arguments for the Mind's Incorporeality in the Islamic World," in *Oxford Studies in Philosophy of Mind. Volume 1*, ed. URIAH KRIEGEL, 373–396, Oxford, Oxford University Press, 2021.

ALBERTUS MAGNUS 1890 = ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. Volumen nonum, Parvorum naturalium pars prima*, ed. AUGUSTE BORGNET, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1890.

ALBERTUS MAGNUS 1894 = ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. Volumen vicesimum septimum, Commentarii in II Sententiarum*, ed. AUGUSTE BORGNET, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1894.

ALBERTUS MAGNUS 1895 = ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia. Volumen trigesimum tertium, Summæ theologiæ pars secunda (Quæst. LXVIII-CXLI)*, ed. AUGUSTE BORGNET, Parisiis, Apud Ludovicum Vivès, Bibliopolam editorem, 1895.

ALBERTUS MAGNUS 1955 = ALBERTUS MAGNUS, *Liber de natura et origine animae*, ed. BERNHARD GEYER, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1955.

ALBERTUS MAGNUS 1968 = ALBERTUS MAGNUS, *De anima*, ed. CLEMENS STROICK, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1968.

ALBERTUS MAGNUS 1987 = ALBERTUS MAGNUS, *Physica, Pars I, Libri 1-4*, ed. PAUL HOSSFELD, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1987.

ALBERTUS MAGNUS 1993(1) = ALBERTUS MAGNUS, *Quaestiones*, ed. ALBERT FRIES, WILHELM KÜBEL, HENRYK ANZULEWICZ, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1993.

ALBERTUS MAGNUS 1993(2) = ALBERTUS MAGNUS, *De causis et processu universitatis a prima causa*, ed. WINFRIED FAUSER, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 1993.

ALBERTUS MAGNUS 2004 = ALBERTUS MAGNUS, *Super Porphyrium de V universalibus*, ed. MANUEL SANTOS NOYA, Monasterii Westfalorum in aedibus Aschendorff, 2004.

ALBERTUS MAGNUS 2006 = ALBERT DER GROSSE, *Liber de natura et origine animae. Über die Natur und den Ursprung der Seele*, transl. HENRYK ANZULEWICZ, Freiburg i. B., Herder, 2006.

ALBERTUS MAGNUS 2008 = ALBERTUS MAGNUS, *De homine*, ed. HENRYK ANZULEWICZ, JOACHIM R. SÖDER, Monasterii Westfalogrum in aedibus Aschendorff, 2008.

ALBERTUS MAGNUS 2009 = ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de prophetia. Visione, immaginazione e dono profetico*, ed. ANNA RODOLFI, Firenze, Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini, 2009.

ALBERTUS MAGNUS 2014 = ALBERT DER GROSSE, *Liber de principiis motus processivi. Über die Prinzipien der fortschreitenden Bewegung*, ed. and transl. HENRYK ANZULEWICZ, JÜRGEN WETZELSBERGER, Freiburg i. B., Herder, 2014.

ALBERTUS MAGNUS 2017 = ALBERTUS MAGNUS, *De nutrimento et nutrito. De sensu et sensato cuius secundus liber est De memoria et reminiscentia*, ed. SILVIA DONATI, Monasterii Westfalogrum in aedibus Aschendorff, 2017.

ALBERTUS MAGNUS 2020 = ALBERT DER GROSSE, *De divinatione (Liber tertius de somno et vigilia). Über die Weissagung (Drittes Buch über das Schlafen und das Wachen)*, ed. SILVIA DONATI, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2020.

ALBERTUS MAGNUS *De somno et vigilia* = ALBERTI MAGNI *De somno et vigilia*, edidit SILVIA DONATI, Monasterii Westfalogrum in aedibus Aschendorff, pre-print. URL: https://institutionen.erzbistum-koeln.de/export/sites/institutionen/albertus-magnus-institut/.content/.galleries/downloads/AM-SD_7.2C_De-somno_Einleitung-Edition.pdf (accessed 2 March 2025).

ALBERTUS MAGNUS *De intellectu* = ALBERTI MAGNI *De intellectu*, edidit SILVIA DONATI, Monasterii Westfalogrum in aedibus Aschendorff, pre-print. URL: https://institutionen.erzbistum-koeln.de/export/sites/institutionen/albertus-magnus-institut/.content/.galleries/downloads/AM-SD_7.2B_De-intellectu_Einleitung-Edition.pdf (accessed: 2 March 2025).

ALD = *Aristoteles Latinus Database*, BREPOLiS (online). URL: <https://www.brepols.net/series/ald-o> (accessed 2 March 2025).

ALPINA 2021 = TOMMASO ALPINA, *Subject Definition Activity. Framing Avicenna's Science of the Soul*, Berlin, De Gruyter, 2021.

ANZULEWICZ 1999 = HENRYK ANZULEWICZ, *De forma resultante in speculo des Albertus Magnus. Handschriftliche Überlieferung, literargeschichtliche und textkritische Untersuchungen, Textedition, Übersetzung und Kommentar*, Münster i. W., Aschendorff, 1999.

BENEVICH 2015 = FEDOR BENEVICH, "Wenn sie sagen... dann sagen wir...: Die Ursprünge des dialektischen Verfahrens des Kalām," *Le Muséon* 128(1-2) (2015), 181-201.

BERTOLACCI 2006 = AMOS BERTOLACCI, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb Al-Šifā': A Milestone of Western Metaphysical Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2006.

BYDÉN, RADOVIC 2018 = BÖRJE BYDÉN, FILIP RADOVIC (eds.), *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, New York, Springer, 2018.

COOK 1980 = MICHAEL COOK, "The Origins of Kalām," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 43 (1980), 32-43.

DONATI 2011 = SILVIA DONATI, *Alberts des Großen Konzept der scientiae naturales: Zur Konstitution einer peripatetischen Enzyklopädie der Naturwissenschaften*, in *Albertus Magnus und der Ursprung der Universitätsidee. Die Begegnung der Wissenskulturen im 13. Jahrhundert und die Entdeckung des Konzepts der Bildung durch Wissenschaft*, ed. LUDGER HONNEFELDER, 354-381, Berlin, Berlin University Press, 2011.

DONATI 2018 = SILVIA DONATI, "Albert the Great as a Commentator of Aristotle's *De somno et vigilia*: The Influence of the Arabic Tradition," in *The Parva naturalia in Greek, Arabic and Latin Aristotelianism. Supplementing the Science of the Soul*, ed. BÖRJE BYDÉN, FILIP RADOVIC, 169-210, New York, Springer, 2018.

DONATI 2019 = SILVIA DONATI, "Albert the Great's Treatise *De intellectu et intelligibili*: A Study of the Manuscript and Printed Tradition," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 30 (2019), 159-264.

AL-ĠAZĀLĪ 1961 = AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa = Muqaddimat Tahāfut al-falāsifa al-musammāt Maqāṣid al-falāsifa*, ed. SULAYMĀN DUNYĀ, Cairo, Dār al-Ma'ārif, 1961.

AL-ĠAZĀLĪ 2000 = AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa*, ed. MAḤMŪD BİĞŪ, Dimašq, Maṭba'at al-Šabāḥ, 2000.

AL-ĠAZĀLĪ 2008 = AL-ĠAZĀLĪ, *Maqāṣid al-falāsifa. Ilgām al-ʿawāmm ʿan ʿilm al-kalām. Fuṣūl fī l-as ʿila wa-ağwibatī-hā*, ed. AḤMAD FARĪD AL-MIZYADĪ, Bayrūt, Dār al-kutub al-ʿilmiyya, 2008.

GRIFFEL 2004 = FRANK GRIFFEL, "Al-Ġazālī's Concept of Prophecy: The Introduc-

tion of Avicennan Psychology into Aš'arite Theology," *Arabic Sciences and Philosophy* 14 (2004), 101–144.

GRIFFEL 2009 = FRANK GRIFFEL, *Al-Ghazālī's Philosophical Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2009.

GRIFFEL 2021 = FRANK GRIFFEL, *The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 2021.

HASSE 2000 = DAG NIKOLAUS HASSE, *Avicenna's De anima in the Latin West. The Formation of a Peripatetic Philosophy of the Soul, 1160–1300*, London-Turin, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2000.

IBN SĪNĀ 1952(1) = IBN SĪNĀ, *Aḥwāl al-nafs*, ed. AḤMAD FU'ĀD AL-AHWĀNĪ, Cairo, Dār iḥyā' al-kutub al-'arabiyya, 1371/1952.

IBN SĪNĀ 1952(2) = IBN SĪNĀ, *Ilāhiyyāt. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. MOḤAMMAD MO'IN, Tehran, Anjoman-e Ātār-e Mellī, 1331š/[1952].

IBN SĪNĀ 1952(3) = IBN SĪNĀ, *Manṭiq. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. MOḤAMMAD MO'IN, SAYYID MOḤAMMAD MEŠKĀT, Tehran, Anjoman-e Ātār-e Mellī, 1331š/[1952].

IBN SĪNĀ 1952(4) = IBN SĪNĀ, *Riyāḍiyyāt. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. MOJTABĀ MĪNOVĪ, Tehran, Anjoman-e Ātār-e Mellī, 1331š/[1952].

IBN SĪNĀ 1952(5) = IBN SĪNĀ, *Ṭabī'īyyāt. Dānešnāme-ye 'Alā'ī*, ed. SAYYID MOḤAMMAD MEŠKĀT, Tehran, Anjoman-e Ātār-e Mellī, 1331š/[1952].

IBN SĪNĀ 1959 = IBN SĪNĀ, *Avicenna's De anima, Being the Psychological Part of Kitāb al-Šifā'*, ed. FAZLUR RAHMAN, London-New York-Toronto, Oxford University Press, 1959.

IBN SĪNĀ 1968 = IBN SĪNĀ, *Avicenna latinus. Liber de anima sive sextus de naturalibus. IV-V*, ed. SIMONE VAN RIET, intr. GÉRARD VERBEKE, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1968.

IBN SĪNĀ 1969 = IBN SĪNĀ, *Epistola sulla vita futura*, ed. and transl. FRANCESCA LUCCHETTA, Padova, Editrice Antenore, 1969.

IBN SĪNĀ 1971 = IBN SĪNĀ, *Avicenna's Treatise on Logic, Part One of Danesh-Name Alai (A Concise Philosophical Encyclopaedia) and Autobiography*, ed. and transl. FARHANG ZABEEH, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971.

IBN SĪNĀ 1972 = IBN SĪNĀ, *Avicenna latinus. Liber de anima sive sextus de naturalibus. I-III*, ed. SIMONE Van RIET, intr. GÉRARD VERBEKE, Louvain-Leiden, Peeters-Brill, 1972.

IBN SĪNĀ 1973 = IBN SĪNĀ, *The Metaphysica of Avicenna (ibn Sīnā)*, transl. PARVIZ MOREWEDGE, London, Routledge, 1973.

IBN SĪNĀ 1981 = IBN SĪNĀ, *Dāniš-nāmah-i ‘alāi, manṭiq va falsafah-i ūlā*, ed. AḤMAD ḤURASĀNĪ, Tihirān, Kitābhānah-i Fārābī, 1360/1981.

IBN SĪNĀ 1985 = IBN SĪNĀ, *Kitāb al-Nağāt*, ed. MOḤAMMAD TAQĪ DĀNIŠPAŽŪH, Tehran, Intiṣārāt-i Dāniṣgāh-i Tihirān, 1364š/1985.

IBN SĪNĀ 2013 = IBN SĪNĀ, *Dānišnāme-i Alāi. Alāi hikmet kitabi*, ed. MURAT DEMIRKOL, Istanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurum Başkanlığı Yayınları, 2013.

JANSSENS 1986 = JULES JANSSENS, “Le Dānesh-Nāmeḥ d’Ibn Sina: Un texte à revoir?,” *Bulletin de philosophie médiévale* 28 (1986), 163–177.

JANSSENS 2003 = JULES JANSSENS, “Al-Ġazzālī, and His Use of Avicennian Texts,” in *Problems in Arabic Philosophy*, ed. MIKLÓS MARÓTH, 37–49, Piliscsaba (Budapest), The Avicenna Institute of Middle Eastern Studies, 2003.

JANSSENS 2014 = JULES JANSSENS, “Éléments avicenniens dans le livre *al-Maqṣad* d’al-Ġhazālī,” *Mélanges de l’Institut Dominicain d’Études Orientales du Caire* 30 (2014), 91–103.

JANSSENS 2019 = JULES JANSSENS, “Al-Ġhazālī’s Use of Avicennian Texts in His *Maqāṣid al-Falāsifa*,” *Iṣrāq. Islamic Philosophy Yearbook* 9 (2019), 80–121.

JAUHARI 1988 = JAMILA JAUHARI, *The Physics of Avicenna. A Translation and Commentary upon the Physics Proper of the Tabiyyat of Avicenna’s Danish Nama-i Alai*, New York, Fordham University, 1988. Doctoral dissertation.

LANDAUER 1876 = SAMUEL LANDAUER, “Die Psychologie des Ibn Sīnā,” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 29(3–4) (1876), 335–418.

LOHR 1965 = CHARLES LOHR, “*Logica Algazelis*. Introduction and Critical Text,” *Traditio* 21 (1965), 223–290.

MARMURA 1991 = MICHAEL MARMURA, “Plotting the Course of Avicenna’s Thought,” *Journal of the American Oriental Society* 111(2) (1991), 333–342.

MUCKLE 1933 = JOSEPH MUCKLE (ed.), *Algazel's Metaphysics: A Mediaeval Translation*, Toronto, St. Michael's College, 1933.

PALAZZO 2018 = ALESSANDRO PALAZZO, "L'Estimaverunt Indi e la condanna del 1277," in *Geomancy and Other Forms of Divination*, ed. ALESSANDRO PALAZZO, IRENE ZAVATTERO, 167-221, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2017.

RUDOLPH 2005 = ULRICH RUDOLPH, "Die Neubewertung der Logik durch al-Ġazālī," in *Logik und Theologie: das Organon im arabischen und im lateinischen Mittelalter*, ed. DOMINIK PERLER, ULRICH RUDOLPH, 73-97, Leiden, Brill, 2005.

SANTINELLO 1990 = GIOVANNI SANTINELLO, "Storia della filosofia e storia dei filosofi: il commento di Alberto Magno al libro I della «Metafisica»,” *Medioevo* 16 (1990), 43-70.

SHIHADDEH 2005 = AYMAN SHIHADDEH, "From al-Ghazālī to al-Rāzī: 6th/12th Century Developments in Muslim Philosophical Theology,” *Arabic Sciences and Philosophy* 15 (2005), 141-179.

SHIHADDEH 2011 = AYMAN SHIHADDEH, "New Light on the Reception of al-Ghazali's Doctrines of the Philosophers (*Maqāṣid al-Falāsifa*),” in *In the Age of Averroes. Arabic Philosophy in the Sixth/Twelfth Century*, ed. PETER ADAMSON, London-Turin, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2011, 77-92.

SIGNORI 2019 = MARCO SIGNORI, "Ut limpidius hoc clarescat. A Survey of al-Ġazālī's Quotations in Albert the Great's Works,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 30 (2019), 471-623.

SIGNORI 2020 = MARCO SIGNORI, "Unus de intelligentibus postremis loquentibus. Noteworthy Aspects of the Reception of al-Ġazālī in Albert the Great,” *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 31 (2020), 151-202.

ST. CLAIR 2005 = EVA ST. CLAIR, "Algazel on the Soul: A Critical Edition,” *Traditio* 60 (2005), 60-84.

VAN ESS 1970 = JOSEF VAN ESS, "The Logical Structure of Islamic Theology,” in *Logic in Classical Islamic Culture*, ed. GUSTAVE E. VON GRUNEBAUM, 21-50, Wiesbaden, Harrassowitz, 1970.

WIELOCKX 1990 = ROBERT WIELOCKX, "Zur *Summa theologiae* des Albertus Magnus,” *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 66 (1990), 78-110.

PROFEZIA E NECESSITÀ DEL *PROPHETATUM* DA PIETRO DI CAPUA A TOMMASO D'AQUINO

ANNA RODOLFI

Abstract: In the early thirteenth century, the connection between the immutability of the truth of prophecy and the necessary character of the announced event, i.e. the modal aspect of the prophetic utterance, is discussed in the *quaestiones de prophetia* of Peter of Capua, Stephen Langton, William of Auxerre, Alexander of Hales, Philip the Chancellor, Albertus Magnus and, later, Thomas Aquinas. According to all the authors mentioned in the paper, the necessitarianism of the *prophetatum* (the object of prophecy) occurs only at the logical-propositional level, i.e. in the form of the logical relation connecting the condition or antecedent and the consequent. The fact that prophecy is a sign of divine foreknowledge does not imply a causal capacity with respect to its content, which remains contingent in itself until it is realised, even if necessary *per accidens*, as a conditional fact.

Keywords: Prophecy; Necessity; Thomas Aquinas; Peter of Capua; William of Auxerre; Stephen Langton.

English title: *Prophecy and the Necessity of the Prophetatum from Peter of Capua to Thomas Aquinas*

1. *Status quaestionis*

Nel contesto teorico delle *quaestiones de prophetia* elaborate in ambito universitario lungo l'intero arco del secolo XIII, in base alla definizione di Cassiodoro («Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum aut per facta aut per dicta quorundam immobili veritate pronuntiat») che ne costituisce il punto di partenza indiscusso, un tratto peculiare della profezia è rappresentato dalla modalità con cui il profeta annuncia un evento futuro: *immobili veritate*¹. In base alla definizione di Cassiodoro che sintetizza tutti gli elementi che concorrono a tale

* Il presente saggio è pertinente alla ricerca finanziata dal Ministero dell'Università e della Ricerca, PRIN 2022 PNRR: "Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots: Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future" (P2022BMJ5A).

1 Cfr. CASSIODORUS 1958, *praef.* c. 1: «Prophetia est aspiratio divina, quae eventus rerum, aut per facta aut per dicta quorundam, immobili veritate pronuntiat». La definizione di profezia di Cassiodoro è posposta all'autorità di Agostino da Roberto Grossatesta, cfr. RODOLFI 2018, 51.

fenomeno (causa efficiente, oggetto, causa materiale, causa finale²) la profezia è dunque sempre vera: ma cosa significa questo? Cosa implica e da cosa dipende il carattere di immutabilità? La risposta unanime dei maestri universitari, autori di tali questioni strutturate attraverso un approccio anche filosofico al tema in questione³, è indicare nell'origine divina e, più precisamente, nella prescienza divina il fondamento unico della verità immutabile del messaggio pronunciato dal profeta⁴. Il profeta infatti legge il futuro secondo il modo ineffabile della causa immutabile divina, al di fuori del tempo e tuttavia nelle condizioni proprie del tempo, ricevendo la conoscenza da Dio: «Unde et propheta sic potest describi: propheta est rei future precognitor, preter tempus, sub temporalibus conditionibus, et a Deo»⁵.

La risposta non mancava tuttavia di aspetti problematici, se messa alla prova di alcuni casi specifici di rivelazioni profetiche narrate nella Sacra Scrittura (quelle di Giona, Cristo a Pietro, Isaia, Caifa).

Si produce, in una certa misura, uno scarto tra approccio teorico alla nozione di profezia e narrazione biblica delle profezie. Tale scarto è esemplificativo del distacco che matura nell'arco del secolo XIII, tra la pratica dell'esegesi biblica alto medievale e lo sviluppo della teologia come scienza⁶.

Nella Bibbia si danno due casi paradigmatici: quando il profetato non si realizza (come nel caso della profezia di Giona) o allorché appare invece necessario e necessitante, con il rischio di togliere merito o responsabilità al destinatario della profezia (caso della profezia di Cristo a Pietro). La specificità e la proble-

2 È Alberto Magno, in particolare, che riconduce la definizione cassiodorea allo schema delle quattro cause aristoteliche: la causa finale dell'ispirazione profetica è denotata dall'espressione *denuntians*; la causa efficiente è resa evidente dall'espressione *divina*; la causa formale dal termine *inspiratio*, mentre la causa materiale attraverso l'espressione *rerum eventus*, cfr. ALBERTUS MAGNUS 1985, 49.

3 Per un'analisi della concettualizzazione della profezia presente nelle questioni DECKER 1940; TORRELL 1977 e la sua raccolta di saggi TORRELL 1992; SCHLOSSER 2020. Per ulteriori aspetti e autori intervenuti sul tema, cfr. RODOLFI 2016.

4 Cfr. ad esempio, SUMMA DUACENSIS 1955, 130: «Ad quod intelligendum, scilicet unde accidit illa veritatis immobilitas, dicimus quod a speculo in quo legunt futura pronuntiantes». L'origine solo divina della profezia è ribadita limitando il ruolo dell'angelo ad una funzione solo preparatoria. Sulla tematizzazione del ruolo dell'angelo nella rivelazione profetica, mi sia consentito rinviare a RODOLFI 2025(1).

5 Cfr. SUMMA DUACENSIS 1955, 129.

6 Cfr. CHENU 1999; PORRO 2011.

maticità di questi casi di profezia era del resto stata messa a fuoco molto presto dai pensatori che avevano iniziato a muovere i primi passi rispetto alla costruzione di una teoria della profezia. Partendo dalla glossa a *Mt. I, 22*⁷, la tradizione teologica aveva infatti distinto tre tipi di profezia: quella di minaccia (ad esempio la profezia di Giona che profetizza la distruzione di Ninive ai suoi abitanti⁸), il cui compimento non è infallibile ed è volta alla conversione e al pentimento del peccatore affinché, sotto minaccia, muti la propria condotta scellerata; quella di predestinazione, il cui compimento è infallibile, che riguarda solo un bene e si compie «sine nostro libero arbitrio», a prescindere cioè dal concorso della volontà umana (ad esempio, in Isaia, la profezia del concepimento di Cristo da parte di una vergine); infine la profezia di prescienza che si realizza in modo infallibile, col concorso della nostra volontà e può riguardare anche un male (ad esempio la profezia della triplice negazione da parte di Pietro)⁹. In questi casi il rapporto tra profezia e verità si pone in modo diverso e conosce diversi tipi di immutabilità o necessità.

Alle soglie del XIII secolo, all'interno delle primissime e sintetiche *quaestiones de prophetia*, come quelle di Pietro da Capua, Stefano Langton, Guglielmo d'Auxerre, viene dato spazio al nesso tra immutabilità della verità della profezia e carattere necessario dell'evento annunciato, cioè all'aspetto modale dell'enunciato profetico. Si tratta di un interesse preponderante rispetto all'aspetto gnoseologico che catalizza invece l'interesse dei profetologi solo in un secondo momento, come effetto indiretto della fortuna crescente della dottrina gnoseologica del *De anima* aristotelico nel secolo XIII. Ora, dal momento che l'annuncio profetico ha un fine escatologico ed ha per oggetto la condotta umana e la volontà creata libera che ad essa soggiace, diventa importante in vista del fine stesso salvaguardare tale libertà. Ma se la profezia predice un futuro necessario, la libertà degli atti umani viene meno.

A partire dalla fine del secolo si assiste all'applicazione della discussione della prescienza divina in generale al caso specifico della profezia e anzi delle singole profezie (Caifa, Giona, Isaia, la profezia di Cristo a Pietro, ecc.), ciascuna

7 GLOSSA 1992, 1, 22: «Non est necessitas rerum ex eloquio prophetarum sed sola exhibitio veritatis».

8 Ion. 3,4.

9 Sui tipi di profezia, cfr. SCHLOSSER 2000, 161-173; FAES DE MOTTONI 2004, 57-77.

con le sue peculiarità. Sullo sfondo delle analisi che si concentrano in modo caratteristico sulla semantica degli enunciati profetici ci sono infatti le discussioni della questione della prescienza divina in Abelardo e Pietro Lombardo nel XII secolo¹⁰, ma ancora prima in Severino Boezio nel *De consolatione philosophiae* e in Anselmo d'Aosta nel *De concordia et praescientia Dei*¹¹.

Rispetto al tema generale della prescienza divina che mette in rapporto il piano dell'eternità con quello del tempo, le profezie presentano un elemento particolare, poiché stabiliscono un nesso fra due eventi entrambi collocati nel tempo e distinti da uno scarto cronologico: uno situato nel passato (l'evento è l'annuncio o l'enunciazione profetica di Isaia: "Isaia disse") e uno proiettato nel futuro (l'evento profetizzato oggetto dell'annuncio: «la vergine concepirà»). Il problema è che all'evento passato si applica il principio della necessità del passato stesso, secondo il quale ogni evento passato, in quanto compiuto e irreversibile, è fisso e dunque necessario¹². Se poi l'evento passato è l'enunciazione di una profezia (Isaia *dixit* «Ecce virgo concipiet») ciò sembra comportare una sorta di trasferimento di necessità dal passato al futuro: è infatti necessario (in quanto passato) che Isaia abbia detto una profezia, ed è necessario, proprio in

10 Cfr. MARENBOON 2005, 55-57; WCIORKA 2020. Un altro caso di analisi semantica applicata nell'ambito della discussione sulla profezia è rappresentato dalla discussione riservata alla profezia di Caifa, L'analisi del caso di Caifa, profeta malgrado la sua mala fede e la mancata consapevolezza di quanto annuncia, si dipana attraverso una serie di interrogativi in parte standardizzati. Innanzitutto: la profezia di Caifa può essere considerata profezia a tutti gli effetti, è cioè riconducibile ad uno dei tipi di profezia riconosciuti dalla tradizione o di visione profetica? (*ad quem speciem prophetiae reducitur prophetia Caiphae?*); profetizzando l'uccisione di Cristo, Caifa ha peccato? (*Utrum peccavit hoc dicendo*); Caifa era o no ispirato dallo Spirito santo (come esige la definizione di Cassiodoro)?; inoltre, dal momento che mentre parlava era guidato da un interesse personale che non aveva palesato agli altri membri del sinodrio, ha detto il vero o il falso? (*utrum Caiphas dixerit verum vel falsum*), cfr. RODOLFI 2016, 165-187.

11 BOETHIUS 2005, V, 6; Per il *De concordia*, si veda ANSELMUS 1940, 250-252. Sulla posizione di Boezio circa il rapporto tra prescienza e determinismo della volontà, cfr. ad esempio, W. CRAIG 1988, 79-98.

12 Seconda la trattazione aristotelica, passato e presente sono sottoposti alla necessità: ciò che è accaduto in istante x, sia esso necessario o contingente, nell'istante successivo diventa necessario «ciò che non può essere altrimenti», ARISTOTELE, *Metaphysica*, Δ, 5, 1015a34-1015b6. Anche il presente possiede la caratteristica della necessità, ARISTOTELE, *De interpretatione*, IX, 19a23-25: «Che dunque ciò che è sia quando è e che ciò che non è non sia quando non è, è necessario». Cfr. EDIDIN-NORMORE, 1982, 179-189; NORMORE 1982, 358-381. Per quanto riguarda le radici del dibattito trecentesco su profezia e futuri contingenti, cfr. SCHABEL 2000, 17-66.

quanto oggetto della profezia, che l'evento profetizzato si realizzi. Nel caso della profezia di origine divina sembra dunque che gli enunciati corrispondenti e proferiti nel passato implichino in senso forte la necessità degli accadimenti annunciati, con la conseguente negazione dei futuri contingenti, del libero arbitrio, della libertà e responsabilità umana (nel caso della profezia di Pietro, ad esempio, questo vorrebbe dire che Pietro non è responsabile del rinnegamento di Cristo)¹³.

2. Pietro da Capua: verità e necessità della profezia

Uno dei primi tentativi di analisi del problema della necessità del profetato si trova in uno dei più antichi autori di questioni profetologiche, Pietro Capuano autore di una *Summa* scritta a Parigi intorno al 1200¹⁴. In essa la trattazione del tema della profezia è preceduta da quella della prescienza divina e della predestinazione. Nel preambolo della questione XX *de prophetia*, Pietro osserva che la profezia non pone in nessun modo la *necessità* degli eventi futuri profetizzati, ma solo una *verità* certa, segnalando così la non coestensività dei due concetti di verità e necessità anche nel caso della profezia.

Un determinato evento profetizzato non può infatti, secondo Pietro, essere considerato necessario in modo assoluto, anche se si è certi che si verificherà. Ciò che è necessario è infatti solo che *un* evento profetato avvenga, ma non è necessario che avvenga proprio uno specifico evento: Dio avrebbe infatti potuto predisporre una diversa profezia e pertanto un diverso accadimento di eventi. Riguardo all'attributo di immutabilità proprio della verità della profezia, secondo la definizione di Cassiodoro, Pietro propone due interpretazioni. Una ha a che fare con l'enunciato profetico, l'altra con l'evento. Nel primo caso immutabile è sinonimo di verità certa, nel secondo immobile significa immutabile, ma allora questa immutabilità va espressa in maniera ipotetica "è *immutabile*" se si profetizza che un fatto avvenga:

13 Sul trasferimento della necessità del passato sul futuro, cfr. WCIÓRKA 2020; LIMONTA 2021, 147-150. Per una problematizzazione dell'argomento che a partire dalle posizioni di Tommaso e Ockham, procede fino al dibattito moderno, cfr. WIERENGA 1991; MICHON 2005, 147-199.

14 Cfr. PETRUS CAPUANUS 2004, 10.

Sicut praedestinatio Dei non indicit eventibus rerum necessitatem - sed tantum veritatem -, sic prophetia rerum eventibus non necessitatem, sed certam veritatem, indicit. Quamvis enim aliquid sit prophetatum, non ideo necesse est illud evenire, quia adhuc ex futuro pendet, sed certum est quod eveniet; hoc totum est necessarium ut, si est prophetatum, eveniet [...] ergo, ex quo prophetatum est, immobile est et immutabile, quin eveniat¹⁵.

Pietro ribadisce la distinzione tra necessità e verità rispetto alla profezia di Isaia sul concepimento della Vergine e dunque sulla necessità dell'incarnazione di Cristo. Il detto di Isaia è necessariamente un detto profetico, ma non significa che sia necessariamente vero perché il profeta può dire il falso, data la sua umanità. Dal fatto che Isaia abbia scritto la frase profetica, non deriva, secondo Pietro, che Cristo si debba incarnare di necessità:

Necessarium est hoc esse scriptum a propheta: non enim "hoc esse scriptum a propheta" est "hoc esse vere scriptum a propheta"; immo potest falso esse scriptum a propheta; sed non est necessarium hoc esse propheticè scriptum, quia "hoc esse propheticè scriptum" est "hoc esse vere scriptum"; quod non est necessarium, sicut nec hoc esse verum¹⁶.

Riguardo alla profezia di Isaia sul concepimento della Vergine e alla sua appartenenza al tipo di profezia di predestinazione che, secondo la glossa a Matteo, come si è detto, ha luogo senza l'intervento del libero arbitrio, Pietro introduce una considerazione interessante e cioè che in alcune profezie di predestinazione, la condizione del libero arbitrio è soddisfatta in senso mistico e non alla lettera («semper impletur mystice, sed non semper ad litteram»); è questo il caso della profezia di Isaia, perché se non ammettiamo il coinvolgimento della volontà di Maria, sarebbe potuto succedere che l'incarnazione di Cristo avvenisse in una donna priva di fede (cosa che alcuni, osserva Pietro, tuttavia ammettono):

De eo vero quod dicitur, quod sine nostro arbitrio impletur, obicitur: hec prophetia potuit impleri sine humano arbitrio: "ecce virgo concipiet"; ergo sine arbitrio virginis; ergo ita ut virgo non assentiret; ergo ita ut non crederet; ergo Christus potuit assumere carnem de incredula: quod quidam plane concedunt¹⁷.

15 Ibidem, 299.

16 Ibidem, 300.

17 Ibidem, 305-307.

Pietro allora precisa come vada intesa la clausola «sine nostro arbitrio», sottolineando come la volontà sia una potenza complessa dell'anima, rispetto alle due alternative in suo potere, affermare o negare (assentire e dissentire): «liberum enim arbitrium quasi duas habet partes: unam affirmativam, scilicet: si vult aliquid, illud est; aliam negativam, quia si non vult aliquid, illud non est; hec autem ibi fuit, quia, si virgo non vellet assentire, non conciperet; sed affirmativa non erat ibi: non enim si vellet concipere conciperet»¹⁸. La volontà si articola infatti dinamicamente in due parti, una positiva che assente e l'altra negativa che rifiuta. Pertanto, per la profezia del concepimento di Cristo, si può dire che il libero arbitrio della Vergine non era presente nella misura in cui lo era solo nella sua parte negativa poiché, se non avesse voluto, non avrebbe concepito. Che la profezia non si sia realizzata col concorso del libero arbitrio di Maria, significa per Pietro che non era presente la parte positiva, quella dell'assenso. Più correttamente, almeno per Pietro, essa si è realizzata col concorso parziale della Vergine, della parte negativa della volontà, dal momento che non ha dissentito. Questo attenua il carattere di necessità del concepimento da parte di Maria, poiché anche il suo arbitrio ha concorso alla realizzazione dell'evento, introducendo un elemento di contingenza e di merito.

Un altro caso che sembra attestare la natura necessaria del profetato riguarda la considerazione del caso per eccellenza di profezia di prescienza, la profezia di Cristo a Pietro del suo triplice rinnegamento, narrata nel Vangelo di Giovanni. Nell'analisi di questo caso, come in quello di Isaia, Pietro evidenzia la differenza tra verità e necessità. Qui il carattere di necessità sarebbe addirittura duplice: nella misura in cui ne parla l'evangelista Giovanni, Cristo ha pronunciato la profezia con necessità; d'altro canto, poiché Cristo (in quanto Dio) è presciente, anche il rinnegamento di Pietro profetizzato è necessario: «Esto quod heri dixerit Christus Petro “ter me negabis”, et Petrus cras negabit. Necessarium est Christum dixisse hoc, demonstrato hoc enuntiabile: “Petrum esse negaturum Christum”; ergo necessarium est hoc esse dictum a Christo [...]; ergo necessarium est Petrum esse negaturum Christum»¹⁹. Pietro ammette, nel *respondeo*, la necessità del detto del Vangelo di Giovanni in virtù della necessità del passato: se infatti Giovanni ha detto ieri che “Pietro rinnegherà Cristo”,

¹⁸ Ibidem, 306-307.

¹⁹ Ibidem, 312.

“Giovanni ha detto ciò” non equivale a “Giovanni ha detto veramente ciò”. Non concede tuttavia che per questo motivo Cristo fosse necessitato a profetizzare a Pietro, ma solo che è vero che Cristo ha profetizzato a Pietro e che è vero ciò che ha profetizzato, perché la verità appartiene intrinsecamente a ciò che è oggetto di un suo enunciato:

Posito quod heri simul cum Christo dixerit Ioannes “Petrus negabit Christum”, concedo quod necessarium est Ioannem dixisse hoc, quia “Ioannem dixisse hoc” non est “Ioannem vere dixisse hoc”. Sed non concedo: “necessarium est Christum dixisse hoc”, quia “Christum dixisse hoc” est “Christum vere dixisse hoc”, id est “hoc esse verum”. Quod patet non esse verum. Cum ergo ponitur hoc nomen “Christus” in subiecto, veritas innuitur circa enuntiabile, et ideo non est concedendum quod sit necessarium Christum dixisse hoc²⁰.

Vi è tuttavia un secondo argomento a favore del carattere necessario della profezia di Cristo a Pietro, basato sulla necessità dell’azione con cui Cristo ha enunciato la profezia e sul fatto che la verità appartiene alla parola di Cristo. Pietro risponde dapprima riportando la posizione secondo cui la necessità riguarda solo l’azione di parlare, ma non il suo contenuto, perché Cristo avrebbe potuto pronunciare un’altra verità, una verità differente. Dando poi la propria risposta, osserva che quella specifica azione di enunciare la profezia in quanto azione provvidenziale è necessaria solo *per accidens* (non in assoluto), in quanto oggetto della provvidenza (che ne è la condizione e che poteva prevedere un’azione diversa): «Nos tamen dicimus: verum est illam actionem fuisse actionem enuntiandi et necessarium est illam actionem fuisse; sed non est necessarium illam fuisse actionem enuntiandi, quia accidentale fuit ei esse actionem enuntiandi»²¹.

A ulteriore chiarimento della natura della profezia di Cristo, Pietro introduce una distinzione teorica tra le due azioni simultanee del proferire e dell’enunciare: la prima si traduce nella voce, la seconda direttamente nell’enunciato; la prima è composta perché si avvale del medio della voce per significare, la seconda è semplice perché formula direttamente l’enunciato. Nell’ottica di Pietro, nel caso in cui qualcuno (anche Cristo) abbia parlato nel passato, è necessaria

²⁰ Ibidem, 311.

²¹ Ibidem, 314-315.

solo l'*actio proferendi*, di emissione della voce, ma non l'*actio enuntiandi*, che consiste nell'esprimere quell'enunciato specifico:

[distingue] inter actionem illam vocem proferendi, que fuit composita, et actionem enuntiandi, que fuit simplex, et simul incepit e desiit esse. Actio vero proferendi vocem transit in vocem [...]. Actio vero enuntiandi transit in ipsum enuntiabile. Actionem proferendi vocem necessarium est fuisse, sed non actionem enuntiandi, quamvis et ipsa desierit esse.

Con questa distinzione Pietro sembra depotenziare ulteriormente l'effetto necessitante della profezia sul profetato. L'aver pronunciato una frase implica solo la necessità di questo semplice fatto linguistico, non l'enunciazione di un certo contenuto che è invece contingente come l'accadere della *res*. Profetizzare l'avvento dell'Anticristo implica solo che l'aver proferito quelle parole è un fatto necessario, ma non implica che di fatto nascerà l'Anticristo: «Sicut esto quod aliquis dixerit: “antichristus, qui erit, nascetur”; illa actio qua enuntiavit iste hoc desiit esse; non tamen necessarium eum fuisse»²². Ma, per sostenere il necessitarismo, c'è un ulteriore elemento importante che può determinare l'effetto necessitante dell'azione divina di Cristo, cioè la sua volontà: al di là della conoscenza, è infatti impossibile pensare che Cristo abbia detto qualcosa senza volerlo. Se dunque ha proferito la profezia, ciò implica che ha voluto farlo e dunque che ha voluto il rinnegamento di Pietro. Contro questo argomento, Pietro Capuano osserva che la verità riguarda solo il *dictum*, ma non la *res*: è vero che Cristo ha detto quelle parole, ma non in modo sostanziale (*de re*) perché ciò equivarrebbe ad affermare che Dio ha voluto il peccato: «Respondeo. “Voluit Petrum esse negaturum Christum”: si de dicto agas, verum est; si de re, falsum, sicut “Deus vult istum peccare” de dicto vera, de re falsa»²³. Questo duplice piano dell'enunciato profetico di Cristo viene ribadito da Pietro ancora nelle ultime battute conclusive della *quaestio* XX. Egli sostiene che il rinnegamento di Pietro è contemporaneamente necessario e contingente: necessario in quanto oggetto della profezia di Cristo infallibile proferita nel passato, ma contingente perché voluto da Pietro che era libero di non volerlo: «Necessarium est hoc esse dictum

²² Ibidem, 316.

²³ Ibidem, 318. Per una prima analisi della posizione di Langton sulla necessità del passato, WCIÓRKA 2018, 25-32.

a Christo: “Petrum esse negaturum”; sed si aliquid est dictum a Christo, illud est verum; ergo necessarium est hoc esse verum; ergo “Petrum esse negaturum Christum” est necessarium; sed similiter contingens est ut Petrus neget Christum; ergo idem est necessarium et contingens; ergo idem est necessarium et non necessarium»²⁴.

3. Stefano Langton: le due parti della volontà

La questione della necessità implicata dalla profezia di prescienza e di predestinazione in rapporto con il profetato e il libero arbitrio, è anche il tratto caratterizzante con cui Stefano Langton esamina le singole profezie (Giona, Caifa, Isaia, Pietro) nelle tre questioni profetologiche (qq. 21-23) presenti nelle *Quaestiones theologiae* (1200-1206)²⁵. Anche Langton adotta un approccio di tipo logico-linguistico. La trattazione della profezia è innanzitutto la trattazione dello statuto logico e semantico dell'enunciato profetico attraverso la considerazione di specifiche profezie.

La necessità implicata dal *dictum* profetico, per Stefano, vale in generale (*quaecumque*) o meglio, solo da un punto di vista formale, per via dello scarto temporale tra il *dictum* e la sua realizzazione, ma non vale per casi specifici di profezie:

Quaecumque prophetia demonstrata, haec vera “necesse est hanc prophetiam impleri”, sed nullum dictum, <si> nulla vox demonstrantur [...]. Et haec vera “sumus in medio tempore inter prophetiam et impletionem; necesse est istum prophetasse et necesse est quod iste prophetavit impleri”. Set si ad aliquod dictum determinate fiat descensus, falsum est quod dicitur²⁶.

Per quanto riguarda il caso specifico della profezia di predestinazione della Vergine nella profezia di Isaia, Stefano appare debitore della riflessione di Pietro Capuano dal quale riprende la distinzione tra due parti del libero arbitrio. Di conseguenza anche per lui non è del tutto vero che la profezia di predestinazione avvenga «sine nostro libero arbitrio»:

²⁴ Ibidem, 318.

²⁵ LANGTON 2014, I, q. 21a, 425.

²⁶ Ibidem, q. 21b, 430. Allo stesso proposito, ibidem, q. 21c, 432: «Hec est vera “necesse est hanc prophetiam adimpleri”, non tamen hoc propheticum dictum vel illud».

due sunt partes liberi arbitrii, ut velle et nolle, que ad hoc ut alie prophetie impleantur sine utraque parte liberi arbitrii, quia si homo non vult non habebit vitam eternam, si vult, id est si per eum non steterit, habebit. Set secus est hic: non enim in hac prophetia exigitur utraque partes liberi arbitrii, quia si nollet beata virgo non impleta esse de ea, set non sequitur quod quia hoc vellet ideo adimpleretur.

Che la profezia in quanto profezia di predestinazione si avveri “senza il libero arbitrio” significa che non dipende dal volere di Maria che accada x, mentre vale che se Maria non vuole, x non accade (non avviene l’incarnazione). Un’altra precisazione è necessaria per Stefano: il pronome “nostro” («nostro arbitrio»), deve essere assunto in maniera distributiva: cioè sta a indicare il libero arbitrio di chiunque (*nullius*).

Senza il nostro libero arbitrio significa perciò senza il libero arbitrio di nessuno: («Nostro intelligatur per distributionem, idest nullius arbitrium necessarium est ad hoc ut prophetia praedestinationis adimpleatur»). Quanto al coinvolgimento del libero arbitrio, Stefano spiega che il caso della profezia di predestinazione relativo a Maria (che riguarda un accadimento sovranaturale, il concepimento virginale) è diverso da quello della profezia di prescienza di Pietro (che riguarda un accadimento umano, il rinnegamento) in cui invece è coinvolto il libero arbitrio:

hec fuit prophetia prescientie: huic necesse est admisceri arbitrium Petri, quia si vellet negare Petrum impleretur, si nollet negare non impleretur; et ita prophetia praescientiae nostrum admiscetur arbitrium. In Petro enim non potuit hoc impleri nisi adiunct eius arbitrio (in potestate enim eius fuit velle et nolle), Petri ergo arbitrium ad impletionem huius exgebatur; nullius vero arbitrium ad impletionem huius «Ecce virgo concipiet et pariet» necessarium fuit.

Mentre il rinnegamento avviene (e la profezia si avvera) anche perché Pietro lo vuole, il concepimento virginale avviene attraverso lo Spirito Santo e grazie al non diniego di Maria.

4. Guglielmo d'Auxerre: necessità assoluta e necessità determinata

Anche Guglielmo d'Auxerre affronta il problema della necessità del profetato nella *Summa aurea* (databile attorno al 1226-1229²⁷), nei primi due capitoli del settimo trattato dedicato alla profezia. Rispetto alle questioni sintetiche e quasi schematiche di Pietro da Capua e di Stefano Langton, la riflessione di Guglielmo è più estesa e articolata attorno a una pluralità di interrogativi anche di natura epistemologica. Inizia inoltre ad essere tematizzato l'aspetto più propriamente gnoseologico della profezia, con il richiamo alla dottrina agostiniana delle tre visioni che diventerà canonico nella seconda metà del secolo²⁸. Diversamente da Pietro Capuano e Stefano Langton, Guglielmo indaga il problema della *necessitas prophetati* come un problema a sé stante, svincolato dal caso particolare delle profezie di Isaia e di Cristo.

La sua trattazione è caratterizzata dalla presenza di un lessico logico tecnico. Il primo accenno alla questione del carattere necessario e necessitante della profezia si trova nel capitolo I della *Summa*, a proposito del sintagma «immobili veritate» della definizione di Cassiodoro. Guglielmo precisa che immutabilità equivale qui a una necessità determinata, ma non assoluta. La condizione è che con il termine *prophetia* si intenda il *prophetatum*²⁹. Se col termine *prophetia* s'intende il *prophetatum* (e non semplicemente il fatto pronunciato, perché non significa nulla che una voce "accade"), è allora vero che la profezia è necessaria: «Unde hec est duplex: omnem prophetiam necesse est evenire, ut <per> prophetiam accipias ipsum prophetatum, non vocem prophetalem, quia nihil esset <dictu> vocem evenire. Si hec dictio "necesse" significet ibi necessitatem absolutam, falsa est. Si determinatam, vera est»³⁰.

27 Cfr. ARNOLD 1995, 1-10.

28 Cfr. AUGUSTINUS 1894, XII, c. VI, 15-19, 240-245; c. VII, 16-18, 242-245; c. VIII, 19, 244-245.

29 La precisazione si ricollega al fatto che in apertura di questione, Guglielmo individua cinque accezioni del termine profezia: «Notandum autem quod hoc nomen "prophetia" quattuor modis accipitur, quia dicitur prophetia sermo propheticus, secundo actus prophetandi, tertio ipsum prophetatum [...]. Quarto modo dicitur prophetia donum prophetiae, scilicet habitus mentis qua conosci anima res quae aperte sibi ostenduntur a Deo. Quinto etiam modo potest dici prophetia ipse actus procedens ex tali habitu, scilicet actualis cognitio talium rerum. Utroque istorum modorum potest accipi in praedicta definitione. Est enim prophetia divina inspiratio, idest scientia inspirata a Deo», GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS 1982, 131.

30 Ibidem, 146. Guglielmo affianca alla *necessitas absoluta* e alla *necessitas determinata*, una seconda coppia terminologica: *necessitas inherentie* e *necessitas coherentie*, cfr. ibidem, 147.

Contro l'*instantia*³¹ avanzata a favore della necessità, secondo la quale il rapporto di necessità del profetato è analogo alla necessità assoluta dell'esempio aristotelico degli *Analitici Primi* "ogni uomo è razionale" (che l'*instantia* propone nella variante "omne grammaticum est sciens"), Guglielmo osserva che il caso proposto è in realtà un caso di fallacia per anfibia (*fallacia amphiboliae*). Essa consiste infatti in un'affermazione ambigua perché l'esempio è suscettibile di una necessità analitica, assoluta o *necessitas inherentiae* (quella che determina il soggetto in relazione al predicato: "il grammatico è necessariamente sapiente"), ma anche di una necessità relativa, *determinata* o *necessitas coherentiae* ("se è grammatico è necessariamente sapiente").

Guglielmo esamina poi un secondo argomento a favore della necessità del profetato: i profeti vedono e conoscono quanto sono chiamati ad annunciare là dove le cose hanno unità e necessità assoluta, cioè in quel *librum vitae* che è la mente di Dio. Guglielmo osserva che la considerazione non dà luogo a un vero argomento, poiché si tratta piuttosto di una *tropica locutio*³², un'affermazione basata sull'immaginazione. Il profeta vede sì *in libro vitae*, ma annuncia le cose come diverse e contingenti. Non è dunque vero che ciò che il profeta legge nella mente di Dio sia perciò stesso necessario: «Dicimus quod tropica locutio est, cum dicitur: omnes res esse unum in Verbum Dei [...]. Sicut enim Deus videt res ut diversas et ut sunt future et videt eas in contingentia, si contingentia sunt future, ita proprie ibi legunt eas et ita nuntiant eas». Del resto, aggiunge Guglielmo, facendo proprio il monito della Glossa a Mt I, 22 (che lui però attribuisce ad Agostino), dalle parole dei profeti non segue la necessità, ma solo la verità: «Unde dicit Augustinus: "Non est necessitas rerum ex eloquio prophetarum, sed sola exhibitio veritatis", id est sola rerum manifestatio prout venture sunt»³³.

Sulla distinzione tra necessità assoluta e necessità condizionata, cfr. MICHON 2004, 58-63.

31 Sul significato del termine *instantia* e la sua funzione come metodo argomentativo, in particolare nella riflessione filosofica del secolo XII, cfr. IWAKUMA 1987.

32 Si tratta di una nozione largamente utilizzata nell'opera di Agostino a scopo ermeneutico, cfr. LAU 2011 (lo studio compie un censimento delle occorrenze, anche alla luce di espressioni che possono essere considerate sinonime).

33 GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS 1982, 147.

Guglielmo dedica anche un capitoletto specifico alla questione, il quarto, dal titolo: «De necessitate prophetati»³⁴. L'argomentazione a favore della necessità del profetato si articola in due momenti. Prima di tutto si afferma la necessità del profetato, in quanto il *dictum* del profeta che ha parlato, possiede la necessità del passato, propria di ogni azione compiuta. Si osserva poi che poiché la causa della profezia è lo Spirito Santo, quanto è profetato non dipende dal futuro, esattamente come la sua causa divina: «ergo nec causa secundum quod causa, nec effectus secundum quod effectus dependebat de futuro; ergo necessarium est hoc dictum fuisse propheticum. Sed si hoc est dictum propheticum, hoc erit; ergo necessarium est hoc fore»³⁵. Contro la necessità del profetato, nella *solutio*, Guglielmo distingue invece due livelli del discorso. La necessità riguarda semplicemente il *dictum* in quanto pronunciato nel passato. È invece esente da necessità l'oggetto del *dictum* (cioè il *prophetatum*) perché lo Spirito Santo, causa dell'ispirazione nel profeta, non era necessitato a rivelare quell'oggetto, e dunque non era necessario nemmeno che quel *dictum* (ispirato dallo Spirito Santo non necessitato) fosse pronunciato profeticamente: «Necessarium est hoc fuisse dictum, sed non necesse est hoc fuisse dictum propheticum, quia non necesse quod Spiritus Sanctus illud revelaverit, cum non sit necesse quod propheta huius scientiam habuit»³⁶.

Se dunque s'intende derivare la necessità del profetato dalla rivelazione avvenuta da parte dello Spirito e la necessità che il *dictum* sia stato pronunciato profeticamente, si commette per Guglielmo una fallacia riguardo al conseguente, perché è solo *ex post* che si può stabilire il carattere profetico del *dictum*: «Est ibi fallacia secundum consequens a superiori inferius afirmando, sicut patet ex superius dictis: ex futuro pendet quod propheta habuit scientiam huius propter

34 Un capitolo specifico *De necessitate prophetati* si trova anche nell'Anonimo di Assisi, verso la fine della sua *quaestio de prophetia*. Dopo aver precisato che la clausola cassiodorea *immobili veritate*, riguarda in particolare la profezia di predestinazione e quella di prescienza, contro il trasferimento della necessità dal *dictum* al *prophetatum*, l'autore anonimo sottolinea che esistono due tipi di necessità assoluta e condizionata (*respectiva*), o ancora meglio necessità della conseguenza, non del conseguente: «duplex est necessitas, absoluta et respectiva. In prophetato non est necessitas absoluta set respectiva sive consequentie vel coerencie. Sicut "omne grammaticum de necessitate est sciens"; similiter necessario sequitur quod si est prophetatum quod sit verum, non tamen sequitur quod sit necessario verum», cfr. TORRELL, 1992(2), 309.

35 GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS 1982, 157.

36 Ivi.

relationem que intelligitur in hoc nomine “scientia”, que relatio exigebat suam correlationem in futuro»³⁷.

5. Rolando da Cremona: modalità della predicazione nell’enunciato profetico

In apertura della sua trattazione profetologica nella terza parte della *Summa* (1230 circa), riguardo all’espressione cassiodorea *immobili veritate*, Rolando da Cremona chiarisce subito che «equivocatio est in isto tunc immobili»³⁸. Secondo la sua opinione, il termine *immobili* non significa che, da un punto di vista materiale, la profezia non possa “essere mobile”, cioè mutare ed essere diversa (che non sia possibile un’altra profezia), bensì che, da un punto solo formale, il profetato non può accadere diversamente da come è stato annunciato nel passato dalla profezia già pronunciata: «Non enim dicitur ibi immobili quod non possit moveri, ideest mutari aliter quam prophetatum est, sed dicitur immobile quod non movebitur, idest non eveniet aliter quam prophetatum est»³⁹. L’approccio è anche questo caso di tipo logico: Rolando spiega che se il termine *veritas* è preso in maniera disgiunta (*divisim*) dal participio *denuncians*, allora è falso che la verità della profezia è immutabile, mentre la stessa cosa è vera se i due termini sono presi insieme (*coniunctim*). L’immobilità appartiene alla verità della profezia in quanto oggetto di un enunciato profetico:

*Prophetia est divina inspiratio eventus rerum denuncians immobili veritate, ut intelligatur iste terminus immobili veritate respicere istum terminum denuncians coniunctim. Si intelligatur divisim, tunc falsum esset quod dicitur per illam diffinitionem, secundum quod distinguitur ista duplex esse. Prophetatum necesse est evenire. Quia, si intelligatur composita, vera est, ut intelligatur coniungi forma, que designatur per hoc nomen prophetatum, cum forma, que designatur per hoc verbum evenire. Si autem divisa intelligatur, falsa est*⁴⁰.

Dopo la trattazione della profezia di Giona, caso paradigmatico della profezia “mobile”, nella misura in cui non si realizza, troviamo quasi a suo corollario,

37 Ivi. Sulla nozione di *fallacia consequentis*, le sue attestazioni (alle quali si può aggiungere quella di Guglielmo d’Auxerre) e i suoi utilizzi tra XII e XIII secolo, cfr. MARMO 2023.

38 *Summa Magistri Rolandi Cremonensis* 2017, III, VI, 7, 208.

39 Ivi.

40 Ivi, 209.

come già in Guglielmo d'Auxerre e nell'Anonimo di Assisi⁴¹, un capitolo specifico dedicato alla questione («Utrum omnia accidunt de necessitate quecumque dicunt prophete prophetice»), segno della progressiva codificazione della questione. In quanto profezia "mobile", la profezia di Giona rischia di comportare la falsità della profezia, finendo per mettere in crisi la credibilità del profeta.

D'altra parte, anche per Rolando il problema della necessità del profetato è il venir meno della responsabilità umana. Il caso della crocifissione di Cristo è paradigmatico. Se fosse vero che ogni profetato è necessario, osserva Rolando, gli ebrei non avrebbero colpa della crocifissione: «Si sic; ergo de necessitate iudei crucifixerunt Dominum. Ergo non debet eis imputari; quod falsum est. Si non, non est ergo necessarium quod illud quod ipse predicit propheta accidat; immo potest aliter contingere». Di fronte a questa impasse, bisogna precisare, secondo Rolando, a cosa appartiene propriamente la necessità e in quale misura. Derivare la natura profetica dal detto di Isaia, cioè dal fatto che Isaia ha parlato, non vale ed è, come in Guglielmo d'Auxerre, una fallacia del conseguente (*fallacia consequentis*), perché Isaia può parlare senza profetizzare. Ma se Isaia ha parlato in maniera profetica, allora è vero che quanto è stato profetizzato accade necessariamente:

Nec hoc argumentum valet. Necesse est hoc esse dictum ab Ysaia propheta: ergo necesse est hoc esse dictum prophetice. Prima vera est, et conclusio falsa, et est ibi fallacia consequentis. Quoniam si aliquid dictum est prophetice ab Ysaia, dictum est prophetice, se non convertitur consequentia quod, si aliquid dictum est ab Ysaia propheta, quod dictum sit prophetice. Illud enim quod dictum est prophetice, potest non esse dictum prophetice. Unde omnia quae predicta fuerunt a prophetis antequam evenirent, si erant contingentia, poterant non esse prophetata, vel poterant non esse prophetiae⁴².

In aggiunta, Rolando precisa che tutti gli eventi profetizzati sono in quanto tali contingenti (cioè possono non essere oggetto di enunciati profetici) fin tanto che il profeta non li profetizza nel suo annuncio. Se invece diventano oggetto dell'annuncio profetico allora il loro accadere è necessario.

41 Cfr. *supra*, nota 34.

42 Ibidem, 219.

6. Filippo il Cancelliere: la prescienza divina causa della profezia

Diversamente dagli altri autori, Filippo il Cancelliere, nel suo ampio trattato profetologico nella *Summa de bono* (1232-1234), fonda la causa della immutabilità della profezia e della necessità del profetato sulla scienza divina. La profezia in quanto forma di conoscenza, afferma Filippo, non è causata infatti dalle cose, come la conoscenza sensibile lo è dai sensi. Ne segue che la profezia in quanto tale non può essere causa delle cose profetizzate, così come gli astronomi – profeti naturali – non causano i fenomeni astronomici in virtù dei loro giudizi: «*prophetia non dependet ut causata a rebus prophetatis, sicut scientia que fit per sensum. Similiter prophetia non est causa illarum rerum; sive enim prophetaret sive non, nichilominus evenirent; sicut propter iudicium quod astronomi faciunt non causantur res inferiores, neque causant iudicium*»⁴³. Ciò detto, profezia e profetato si implicano a vicenda, in quanto riconducibili a un'unica causa esemplare che è Dio che pensa, giudica e causa le cose: «*Et dicendum est quod prophetia et prophetatum se consequuntur infallibiliter propter hoc quod veritas existentis in utroque est una causa exemplaris, scilicet divina scientia. Nam scientia divina futurorum necessario ponit ipsa futura et ipsa imprimit cognitionem similem de illis*»⁴⁴. La profezia in quanto similitudine, segno, della prescienza divina *pone* pertanto la necessità del profetato (che si realizzi), anche se non *causa* tale necessità. La necessità del profetato può essere ammessa per Filippo. Essa rappresenta la conclusione di una sorta di sillogismo, in cui va però esplicitata la premessa minore che è fondamentale, cioè che ogni profetato è previsto da Dio: «*Licet ergo prophetia non sit causa, est tamen per similitudinem transformatam a causa, propter quod ponit necessariam illationem rei prophetatae. Quod potest videri per huiusmodi argumentationem. Omne quod previsum necessario eveniet. Omne prophetatum est a Deo previsum. Ergo prophetatum necessario eveniet*»⁴⁵.

Come già Stefano Langton e prima di lui Pietro Capuano, anche per Filippo tale necessità non comporta tuttavia la mancanza di libero arbitrio nella realizzazione dell'avvenimento, in particolare quando la profezia riguarda azioni malvagie (come il rinnegamento di Pietro). La profezia, osserva Filippo, è in-

43 PHILIPPUS CANCELLARIUS 1985, III, I, q. 6, 510.

44 Ibidem, 511.

45 Ivi.

fatti similitudine della prescienza divina solo nell'aspetto epistemologico, cioè nell'essere conoscenza vera, ma non in quello efficiente della prescienza divina e non ha dunque valore di causa di quanto accade né in senso remoto, né in senso prossimo perché la restituzione dell'evento richiede il concorso della volontà dei soggetti coinvolti:

Sed differentia est, quia si previsum, necessario eveniet; eodem modo si est prophetatum necessario eveniet; tamen quia prescitum a Deo necessario eveniet, scilicet in quibusdam, scilicet in bonis quorum causa est, in malis autem actionibus, que ex libero arbitrio, non est ita. Sed non quia prophetatum, ideo eveniet etiam in bonis; trahit enim prophetia a Dei scientia similitudinem veritatis, sed non causalitatis⁴⁶.

7. Alessandro di Hales: l'enunciato profetico come segno linguistico

Anche Alessandro di Hales dedica attenzione alla questione della necessità del profetato nel *membrum* 9 «An futurum contingens prophetatum necesse sit evenire», della sua lunga *quaestio de prophetia* (1230 circa), contenuta nelle *Quaestiones "Antequam esset frater"*. A partire dall'argomento canonico che deriva la necessità del profetato "per trasferimento" dalla necessità dalla profezia in quanto *dictum de praeterito*, Alessandro nel suo *respondeo* distingue tra aspetto logico, l'enunciato (la *denuntiatio*) e aspetto ontologico, la *res quae subest ipsi denuntiationi*. L'enunciato è solo un segno linguistico e il profetato è necessario solo *per accidens*; mentre la profezia in quanto tale acquisisce necessità in senso proprio *ex post*, solo una volta che è avvenuto:

Cum dicitur "hoc est prophetatum", duo dicuntur, quorum unum transit in praeteritum, alterum non. Unum autem illorum est ipsa denuntiatio; alterum autem est veritas rei quae subest ipsi denuntiationi. Quantum ergo est de prolatione, transit prophetatum; quantum autem est de veritate quae subest prolationi tanquam signo, sive tanquam sub signo, non transit, sed illa veritas futura est, re existente de qua est prophetia. Prophetatum ergo quoad prolationem transit in praeteritum, et est necessarium per accidens; quoad quid autem dicitur contingens⁴⁷.

⁴⁶ Ivi.

⁴⁷ Cfr. ALEXANDER DE HALES 1960, q. 18, *De prophetia*, 330. Sulla nozione di *necessitas per accidens* le sue attestazioni (alle quali può essere aggiunto il caso di Alessandro) e le sue applicazioni, cfr. LIMONTA 2021. Per un'analisi teorica della nozione di *necessitas accidentalis*

8. Alberto Magno: Prescienza divina e necessità del presente

Più di una decina di anni dopo le trattazioni di Ugo e Filippo, anche Alberto Magno riflette sull'argomento. Lo fa all'interno della *quaestio de prophetia* (1245-1249⁴⁸) che risente ancora di una modalità di analisi, quello della divisione in sintagmi della definizione cassiodorea, adottato nelle questioni profetologiche dell'inizio del secolo. Egli affronta infatti il tema commentando il sintagma *immobili*, saldando in modo esplicito la nozione di prescienza a quella di profezia, come aveva iniziato a fare anche Filippo il Cancelliere. La verità della profezia e dunque la necessità del profetato vale, per Alberto, solo sotto la condizione della presenza dell'ispirazione e, tuttavia, *nihil ponit*, la profezia non ha cioè potere causativo o necessitante; essa implica solo la necessità della conseguenza e non del conseguente (il profetato):

Ad hoc quod ultimo quaeritur de hoc quod dicit "immobili veritate", dicendum, quod immobilis veritas dicitur eventuum futurorum non simpliciter, sed secundum quod cadit sub inspiratione prophetica. Hoc autem est secundum ordinem ad causas superiores, quae nihil ponunt in re, sed tantum respectu rei sunt. Et quod hoc sit verum, patet, quia causae superiores aequaliter sunt respectu rei existentis et non existentis; unde, cum nihil ponant in re non existente, nihil ponunt nec in re existente, sicut patet in praescientia, praedestinatione, prophetia et fide; unde dicuntur causae consequendi, et non consequentis⁴⁹.

nella tematizzazione della prescienza divina, cfr. MICHON 2005, 64-74. Un'altra trattazione piuttosto estesa sull'effetto necessitante della profezia rispetto al suo oggetto è quella di Ugo di S. Cher. Egli lo discute nella parte conclusiva della sua *quaestio de prophetia* (verso il 1235), nella parte intitolata *de officio prophetarum* (per la sua ricchezza argomentativa, la questione di Ugo diviene un punto di riferimento per Tommaso d'Aquino e Alberto Magno, cfr. TORRELL 1981 e TORRELL 1992). La discussione è inserita all'interno di una *quaestio* molto articolata che recepisce e insieme rielabora gli spunti sulla gnoseologia del profeta, già presenti in Guglielmo d'Auxerre. L'approccio all'argomento specifico è, come già in Guglielmo, di tipo linguistico. Ma l'originalità della trattazione è il parallelismo stabilito da Ugo tra l'enunciato profetico e l'articolo di fede nella misura in cui anche quest'ultimo comporta una aspettativa di realizzazione: l'esempio menzionato è la fede di Abramo nell'incarnazione di Cristo, messo in parallelo con la profezia di Isaia del concepimento della Vergine Maria. Senza dilungarci qui sull'argomentazione analizzata in altra sede, va segnalato che anche per Ugo, come per Guglielmo, il profetato non risulta necessario in assoluto, per una sorta di trasferimento della necessità del passato posseduta dalla profezia proferita, ma possiede soltanto una necessità di tipo condizionale, cioè subordinata alla condizione che chi parla, parli in modo profetico in senso proprio. Sull'analisi sviluppata da Ugo attorno a questo tema, cfr. RODOLFI 2025(2). Sulla logica temporale sviluppata nell'analisi degli articoli di fede, cfr. NEUCHELMANS 1973, 177-181.

48 Questa, in particolare, è la datazione proposta da TORRELL 1981, 202.

49 ALBERTUS MAGNUS 1985, 53.

Alberto recupera in questo contesto le soluzioni formulate da Severino Boezio e Anselmo d'Aosta – nominati esplicitamente – rispetto al possibile determinismo sui futuri contingenti posto della prescienza divina. Da un punto di vista dei fatti futuri e contingenti, l'ispirazione divina, così come il detto profetico che la veicola, così come la conoscenza di un fatto presente che di per sé, non rende necessario il fatto, né lo fa accadere («nihil operando circa ordinem eveniendi»):

Et hoc, ut intelligatur, sciendum, quod omnis causa, a qua res simpliciter denominatur possibilis vel necessaria, non tantum ponit causalitatem suam circa exitum illius rei [...]. Causa autem, quae est respectu rei tantum, non respicit nisi exitum rei, nihil ponendo circa ea per quae exit in esse; sicut si dicam me vidente te currere, tu de necessitate curris, visio mea non operatur cursum in te, nec aliquid eorum per quae fit cursus, et tamen necessario sequitur, quod si ego video te currere, tu curris. Et hoc modo prophetia et praescientia respiciunt eventum rerum futurarum nihil operando circa ordinem eveniendi. Et ideo immobilitas ista vocatur ab Anselmo necessitas suppositionis in libro praescientiae et liberi arbitrii, et a Boethio necessitas condicionis, et a magistris necessitas consequentiae, et non consequentis⁵⁰.

9. Tommaso d'Aquino: causa remota e cause prossime del contingente

Veniamo infine a Tommaso d'Aquino. Nel suo corpus profetologico (la *quaestio* XII *de veritate*, e le qq. 171-174 della *Secunda Secundae*) diventa preponderante

50 Ivi. Tra i *magistri* menzionati da Alberto, c'è probabilmente Ugo di Cher (cfr: «ut notetur necessitas consequencie, non consequentis, id est si prophetatum necessario eveniet», HUGUS DE SANCTO CARO 1977, 55) e la *SUMMA HALENSIS* 1924-1948, p. 1, inq. 1, tr. 5, sect. 2, q. 1, 270. In linea con la posizione di Alberto, troviamo un suo attento lettore, Nicola di Pressoir che, nelle sue *quaestiones de prophetia*, attinge a piene mani dalla *quaestio* del maestro tedesco. Nicola ribadisce la contingenza del *prophetatum*, anche se è necessaria la sua realizzazione in quanto oggetto di un annuncio profetico che è segno della prescienza divina che è cioè che è propriamente “immobile”: «unde bene sequitur: Deus inspirat cognitionem prophete de hoc futuro, ergo illud erit, et si previdit Deus ita fore ita erit, et hoc est necessarium si Deus inspiravit hoc prophete hoc esse; et tamen hoc fore in se est contingens. Unde, ut dictum est, illa immobilitas non importat immobilitatem nisi sub conditione sive necessitatem respectivam. Unde bene sequitur; Deus inspiravit prophete hoc vel hoc; est in dei prescientia; ergo hoc erit, et est necessaria haec conclusio; tamen prophetatum ipsum in se est contingens. Sic ergo patet quod cum dicitur “immobilis veritas”, immobilis non autem dicit immobilitatem sive necessitatem absolutam, sed solum in ordinatione ad causam superiorem sive dei prescientiam; tamen dei prescientia sive dei inspiratio non est causa ponens effectum in esse de necessitate, unde non est inconveniens quod prophetatum sit contingens et tamen veritas huiusmodi in causa est immobilis», RODOLFI 2015, 274.

l'interesse epistemologico per la profezia che è innanzitutto per lui una forma di conoscenza⁵¹. Ma Tommaso tocca anche il tema dell'immutabilità della verità e il problema connesso della necessità del profetato. Nell'articolo 11 della *quaestio XII de veritate* «Utrum in prophetia inveniatur immobili veritate», prende infatti in esame le due conseguenze problematiche implicate dal fatto che la profezia sia una partecipazione alla prescienza divina, per quanto transitoria, enigmatica («in speculo et in enigmatibus»⁵²) e dovuta unicamente al dono di Dio del *lumen propheticum*: da un lato la profezia che non si realizza (il caso Giona), dall'altro la necessità imposta al futuro contingente. La soluzione si apre con l'invito di Tommaso a non confondere i futuri profetizzati (*res prophetatae*) e la loro conoscenza. Tali aspetti hanno, a ben guardare, un'origine diversa dalla quale traggono, per Tommaso, il loro specifico modo di essere. Le cose profetate si riferiscono infatti alle cause prossime e traggono da esse il carattere mutevole, anche se è vero che, in ultima istanza, tutte le cause prossime sono riferibili a una causa prima immobile.

La conoscenza profetica, al contrario del profetato, ha come causa prossima la causa prima, cioè la prescienza di Dio e pertanto è immobile come quest'ultima, essendo suo segno:

Dicendum quod in prophetia duo est considerare, scilicet ipsas res prophetatas et cognitionem quae de eis habetur; et horum invenitur diversus ordo originis [...]. Omnis autem effectus in necessitate et contingentia sequitur causam proximam et non causam primam; unde ipsae res prophetatae mobiles sunt, sed prophetica cognitio est immobilis sicut et divina praescientia a qua derivatur ut exemplatum ab exemplari: sicut enim ex hoc quod veritas intellectus est necessaria sequitur quod enuntiatio quae est signum intellectus habeat necessariam veritatem, ita ex hoc ipso quod divina praescientia est immobilis sequitur quod prophetia quae est signum eius immobilem habeat veritatem⁵³.

51 «Prophetia primo et principaliter consistit in cognitione, quia videlicet cognoscunt quaedam quae sunt procul remota ab hominum cognitione, unde possunt dici prophetae a phanos, quod est apparitio, quia scilicet eis aliqua quae sunt procul, apparent», cfr. THOMAS DE AQUINO 1962, II-II, q. 171, a. 1. Sulla dottrina della conoscenza del profeta in Tommaso, cfr. J.-P. TORRELL 1992(2); GHISALBERTI 1996; THOMAS DE AQUINO 2005; THOMAS DE AQUINO 2006.

52 I Cor. 13, 12.

53 THOMAS DE AQUINO 1964, q. 12, a. 11, *solutio*, 259.

Il profetato dunque, osserva Tommaso, è immobile o necessario solo *per accidens*, nella misura in cui è oggetto di una conoscenza profetica; capita infatti normalmente ed è, per lui, un assunto generale che qualcosa possa essere diverso se considerato in sé o rispetto a qualcosa che gli si aggiunge come una condizione, nel caso specifico, l'essere oggetto di una conoscenza vera:

nihil prohibet aliquid inesse per accidens alicui secundum se sumptuo quod eidem per se inest alio addito; sicut homini per accidens inest moveri, per se vero homini inquantum est currens, sic etiam et huic rei quae propheta-tur non per se competit esse immobilem, sed solum in quantum prophetata; unde convenienter in diffinitione prophetiae ponitur⁵⁴.

Nella trattazione più tarda della *Secunda Secundae*, Tommaso aggiunge un'ulteriore considerazione – ricavata direttamente dall'ambito epistemologico – a spiegazione dello scarto modale che si può produrre tra la profezia e la sua realizzazione. Egli precisa che il profeta si esprime al futuro per essere compreso da chi lo ascolta, qualcuno per il quale l'avvenimento non è ancora, ma il profeta in realtà, in virtù dell'esperienza fuori dall'ordinario che vive, vede l'evento come già realizzato, come una cosa presente, senza però che il suo annuncio imponga necessità all'evento stesso:

certitudo divinae praescientiae non excludit contingentiam singularium futurorum, quia fertur in ea secundum quod sunt praesentia et iam determinata ad unum. Et ideo etiam prophetia, quae est «divinae praescientiae» similitudo impressa vel «signum» immobili sua veritate futurorum contingentiam non excludit⁵⁵.

Conclusione

Al termine di questo percorso, si può notare come nel corso del XIII secolo, le *quaestiones de prophetia* tematizzino sistematicamente un'implicazione problematica dell'immutabilità della profezia, secondo la definizione di Cassiodoro, cioè la necessità del profetato. Se nelle prime questioni, quella di Pietro Capuano e quella di Stefano Langton, la necessità del profetato costituisce il tema

⁵⁴ Ibidem, ad 1, 260.

⁵⁵ THOMAS DE AQUINO 1962, II-II, q. 171, a. 6, ad 1, 742.

principale e la chiave di lettura per commentare le singole profezie bibliche, nel caso di interventi più tardi come quelli di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino il tema viene toccato all'interno di una cornice più articolata, che si occupa in maniera prevalente della profezia nella sua dimensione di conoscenza, piuttosto che di annuncio.

Nell'arco temporale che va da Pietro Capuano a Tommaso d'Aquino si situano autori come Guglielmo d'Auxerre, Rolando da Cremona, Alessandro di Hales, Filippo il Cancelliere che documentano un passaggio graduale tra i due approcci. Ma la prospettiva logico-linguistica privilegiata all'inizio del '200 da Pietro torna ad essere pressoché esclusiva con Ockham e altri autori del secolo XIV per i quali il fenomeno profetico testimoniato dalla Bibbia è propriamente oggetto di fede e non necessita pertanto di discussioni relative al suo statuto o al meccanismo gnoseologico della mente del profeta⁵⁶. La definizione di profezia di Cassiodoro rimane di riferimento, ma viene menzionata quasi solo come punto di avvio per introdurre discussioni relative al rapporto tra prescienza e futuri contingenti, lasciando sullo sfondo la discussione gnoseologica del profeta sistematizzata da Tommaso.

Al di là delle differenze d'impostazione generale sul tema della profezia, gli autori che abbiamo interrogato si propongono tutti di delimitare o sfumare un'interpretazione deterministica in senso forte dell'enunciato profetico. Lo fanno utilizzando una terminologia tecnica e appropriata all'analisi logico-linguistica: *divisim*, *coniunctim*, *necessitas determinata*, *necessitas respectiva*, *necessitas coherencie*, *necessitas inherentie*, *necessitas consequentis*, *fallacia consequentis*. Le strategie argomentative messe in atto grazie a questo armamentario concettuale mirano a delimitare l'ambito della necessità in senso forte, ad esempio distinguendo la verità della profezia dalla sua necessità, definendo l'oggetto a cui la necessità si applica (o non si applica), giocando sull'articolazione temporale del fenomeno profetico in modo da non rendere automatico o immediato il trasferimento di necessità dal passato dell'enunciazione profetica all'evento futuro.

Un'importante chiave di lettura consiste nel mettere in evidenza la natura condizionata delle verità profetiche. Un enunciato profetico non descrive nell'i-

⁵⁶ Cfr. FEDRIGA, LIMONTA 2015.

stante 1 un fatto completamente determinato nell'istante 2, ma definisce le condizioni di verità di un enunciato al futuro che si presenta sempre come una proposizione condizionale implicita. La profezia predice l'effettivo verificarsi di un evento nel modo seguente: l'evento avverrà (necessariamente) se si verifica una combinazione (contingente) di situazioni che causano l'evento. Le profezie, quindi, sono da intendersi come "segni" che, poggiando sulla certezza della fede, rimandano alla prescienza divina e funzionano di regola per collegare i termini linguistici dell'enunciato profetico alle *res* quando queste ultime sono assenti, obbedendo a un fine escatologico, la salvezza.

Per tutti gli autori qui trattati, la necessità del profetato (l'oggetto della profezia) si dà dunque solo a livello logico-proposizionale, nella forma cioè della relazione logica che congiunge la condizione o l'antecedente (se Isaia ha profetizzato) e il conseguente (è necessario che la Vergine concepisca il figlio di Dio). Il fatto che la profezia sia segno della prescienza divina implica invece che essa non abbia una capacità causativa rispetto al suo contenuto, che resta in sé contingente fin quando non si realizza come fatto condizionato, necessario soltanto *per accidens*.

ANNA RODOLFI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FIRENZE*

* anna.rodolfi@unifi.it; Università degli Studi di Firenze, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Via della Pergola 60, 50121 Firenze FI, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8036-0756>.

BIBLIOGRAFIA

ALBERTUS MAGNUS 1985 = ALBERTUS MAGNUS, *Quaestio de prophetia*, in ALBERTUS MAGNUS, *Quaestiones*, ed. ALBERT FRIES, 44-72, Münster, Aschendorff, 1985.

ALEXANDER DE HALES 1960 = ALEXANDER DE HALES, *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, ed. VICTORIN DOUCET, Quaracchi, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1960.

ANSELMUS 1940 = ANSELMUS CANTUARIENSIS, *De concordia praescientiae et praedestinationis et gratiae Dei cum libero arbitrio*, in ANSELMUS CANTUARIENSIS, *Opera Omnia. Volumen secundum*, ed. FRANCISCUS SALESIUS SCHMITT, 243-288, Roma, Thomas Nelson & Sons, 1940.

ARNOLD 1995 = JOHANNES ARNOLD, *“Perfecta communicatio”*. *Die Trinitätstheologie Wilhelms von Auxerre*, Münster, Aschendorff, 1995.

AUGUSTINUS 1894 = AUGUSTINUS, *De Genesi ad litteram*, ed. JOSEPH ZYCHA, Prage-Vindobone-Lipsie, Tempsky-Freytag, 1894 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 28).

BOETHIUS 2005 = ANICIUS MANLIUS SEVERINUS BOETHIUS, *De consolatione philosophiae. Opuscula theologica*, ed. CLAUDIO MORESCHINI, Berlin, De Gruyter, 2005.

CASSIODORUS 1958 = CASSIODORUS, *Expositio Psalmorum*, ed. MARC ADRIAEN, Turnhout, Brepols, 1958 (Corpus Christianorum Series Latina, 97).

CHENU 1995 = MARIE-DOMINIQUE CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, trad. INES ANDREINI ROSSI, Milano, Jaca Book, 1995.

CRAIG 1988 = WILLIAM L. CRAIG, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Leiden, Brill, 1988.

DECKER 1940 = BRUNO DECKER, *Die Entwicklung der Lehre von der prophetischen Offenbarung von Wilhelm von Auxerre bis zu Thomas von Aquin*, Breslau, Müller und Seiffert, 1940.

EDIDIN, NORMORE 1982 = AARON EDIDIN, CALVIN NORMORE, «Ockham on Prophecy», *International Journal for Philosophy of Religion* 13 (1982), 179-189.

FAES DE MOTTONI 2004 = BARBARA FAES DE MOTTONI, «Profezia e consilium. Deus mutat sententiam, non consilium», in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella*

cultura medievale, ed. CARLA CASAGRANDE, CHIARA CRISCIANI, SILVANA VECCHIO, 57-77, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2004.

FEDRIGA, LIMONTA 2015 = RICCARDO FEDRIGA, ROBERTO LIMONTA, "*Prophetæ non dixerunt falsum*. Spazio percettivo e spazio semantico nelle teorie della profezia di Pietro Aureolo e Guglielmo di Ockham", *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 26 (2015), 399-431.

GHISALBERTI 1996 = ALESSANDRO GHISALBERTI, «Il lessico della profezia in S. Tommaso d'Aquino», *Cristianesimo nella Storia* 17 (1996), 349-368.

GLOSSA 1992 = GLOSSA MARG. SUPER MATTHEUM, BIBLIA LATINA CUM GLOSSA ORDINARIA, facsimile reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg, 4 voll., Turnhout, Brepols, 1992.

GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS 1982 = GUILLELMUS AUTISSIODORENSIS, *Summa aurea*, ed. JEAN RIBAILLER, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1982.

HUGUS DE SANCTO CARO 1977 = HUGUS DE SANCTO CARO, *Quaestio de prophetia*, in *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, ed. JEAN-PIERRE TORRELL, 3-56, Leuven, Leuven University Press 1977.

IWAKUMA 1987 = YUKIO IWAKUMA, «*Instantiae: An Introduction to a Twelfth Century Technique of Argumentation*», *Argumentation* 1 (1987), 437-453.

LANGTON 2014 = STEPHANUS LANGTON, *Quaestiones theologiae, liber I*, ed. RICCARDO QUINTO, MAGDALENA BIENIAK, Oxford, Oxford University Press, 2014.

LAU 2011 = DIETER LAU, «Augustins Tropus-Begriff: Umfang und Struktur: Beitrag zu einer tropologischen Hermeneutik», *Wiener Studien* 124 (2011), 181-229.

LIMONTA 2021 = ROBERTO LIMONTA, «*Undoing the Past. Necessitas per accidens e logica temporale nel De divina omnipotentia*», *Noctua* 8(1-2) (2021), 138-175.

MARENBOON 2005 = JOHN MARENBOON, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005.

MARMO 2023 = COSTANTINO MARMO, «The fallacia consequentis between Term Logic and Sentence Logic in its Medieval Reception», in *The fallacia consequentis between Term Logic and Sentence Logic in its Medieval Reception*, ed. LEONE GAZZIE-

RO, LAURENT CESALLI, CHARLES H. MANEKIN, SHAHID RAHMAN, TONY STREET, MICHELE TRIZIO, 45-74, Turnhout, Brepols, 2023.

MICHON 2004 = CYRILLE MICHON, *Prescience et liberté. Essai de théologie philosophique sur la Providence*, Paris, PUF, 2024.

NEUCHELMANS 1973 = GABRIEL NEUCHELMANS, *Theories of the Proposition. Ancient and Medieval Conceptions of the Bearers of Truth and Falsity*, Amsterdam-London, North Holland, 1973.

NORMORE 1982 = CALVIN NORMORE, «Future Contingents», in *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, ed. NORMAN KRETZMANN, ANTHONY KENNY, JAN PINBORG, 358-381, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

PETRUS CAPUANUS 2004 = CARLO PIOPI, *La dottrina sui nomi essenziali di Dio nella Summa theologiae di Pietro Capuano. Edizione critica delle quaestiones I-XXIV*, Roma, Edizioni della Santa Croce, 2004.

PHILIPPUS CANCELLARIUS 1985 = PHILIPPI CANCELLARII *Summa de bono, pars posterior*, ed. NICOLAI WICKI, Berne, Francke, 1985.

PORRO 2011 = PASQUALE PORRO, «Dalla pagina alla scientia. L'identificazione tra libri e sapere scientifico nel Medioevo scolastico e il caso anomalo della teologia», *Quaestio* 11 (2011), 225-253.

RODOLFI 2014 = ANNA RODOLFI, «*Cognitio obumbrata*». *Lo statuto epistemologico della profezia nel secolo XIII*, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2014.

RODOLFI 2015 = ANNA RODOLFI, «Le quaestiones de prophetia attribuibili a Nicola du Pressoir (ms. Madrid 4008, ff. 52ra-82vb)», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 82 (2015), 227-316.

RODOLFI 2016 = ANNA RODOLFI, «Propheying and Being a Prophet. The Case of Caiaphas as an Evil Prophet, from Hugh of Saint-Cher to Thomas Aquinas», in *Prophets and Prophet in the Middle Ages*, ed. ALESSANDRO PALAZZO, ANNA RODOLFI, 165-187, Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2016.

RODOLFI 2018 = ANNA RODOLFI, «*Quecumque loquitur caritas vera sunt*. La profezia nel *Dictum* 113 di Roberto Grossatesta», in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XI-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, ed. LUCA BIANCHI, ONORATO GRASSI, CECILIA PANTI, 49-64, Canterano, Aracne, 2018 (*Flumen sapientiae*, 7).

RODOLFI 2025(1) = ANNA RODOLFI, «Angels and Prophets in Thirteenth-Century Latin Prophetology», in *Medieval Debates on Foreknowledge: Future Contingents, Prophecy, and Divination*, ed. ALESSANDRO PALAZZO, Turnhout, Brepols, 2025.

RODOLFI 2025(2) = ANNA RODOLFI, «Prescienza di Dio, contingenza e verità della profezia in Ugo di S. Cher», in *Prescienza, profezia, determinismo e futuri contingenti tra antichità e medioevo*, a cura di ANNA RODOLFI, MADDALENA SARTINI, Firenze, Società editrice fiorentina, 2025.

ROLANDUS CREMONENSIS 2007 = ROLANDUS CREMONENSIS, *Summa Magistri Rolandi Cremonensis, Liber III*, ed. LUIGI CORTESI, UMBERTO MIDALI, Bergamo, Corponove, 2017.

SCHABEL 2000 = CHRISTOPHER SCHABEL, *Theology at Paris, 1316–1345. Peter Auriol and the Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents*, Aldershot, Ashgate, 2000.

SCHLOSSER 2000 = MARIANNE SCHLOSSER, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, Paderborn, Schöning, 2000.

SUMMA DUACENSIS 1955 = PALÉMON GLORIEUX (ed.), *La Summa Duacensis (Douai 434)*, Paris, Vrin, 1955.

SUMMA HALENSIS 1924-1948 = ALEXANDER OF HALES, *Summa theologica*, Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1924-1948.

THOMAS DE AQUINO 2006 = S. THOMAS D'AQUIN, *Questions disputées sur la vérité, Question XII La Prophétie (De Prophetia)*, ed. SERGE-THOMAS BONINO, JEAN-PIERRE TORRELL, Vrin, Paris, 2006.

THOMAS DE AQUINO 1962 = THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae. 2. Pars IIa IIae*, ed. PIETRO CARAMELLO, Taurini, Marietti, 1962.

THOMAS DE AQUINO 1964 = THOMAS DE AQUINO, *Quaestio de veritate 12*, in THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputate*, ed. RAIMONDO SPIAZZI, 234-267, Taurini-Rome, Marietti, 1964.

THOMAS DE AQUINO 2005 = THOMAS D'AQUIN, *La Prophétie, Somme théologique IIa IIae q. 171- 178*, ed. JEAN-PIERRE TORRELL, Paris, Cerf, 2005.

TORRELL 1977 = JEAN-PIERRE TORRELL, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Leuven,

1977.

TORRELL 1981 = JEAN-PIERRE TORRELL, «La question disputée De prophetia de saint Albert le Grand. Edition critique et commentaire», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 65 (1981), 197-232.

TORRELL 1992(1) = JEAN-PIERRE TORRELL, «Un *De prophetia* de saint Bonaventure? (Assisi, Bibl. com. 186). Edition critique, avec introduction et notes», in *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII-XIV siècles : études et textes*, ed. JEAN-PIERRE TORRELL, 251-317, Fribourg, Editions Universitaires, 1992.

TORRELL 1992(2) = JEAN-PIERRE TORRELL, «Le traité de la prophetie de saint Thomas et la théologie de la revelation», in *Recherches sur la théorie de la prophétie au moyen âge, XII-XIV siècles : études et textes*, ed. JEAN-PIERRE TORRELL, 205-229, Fribourg, Editions Universitaires, 1992.

WCIÓRKA 2018 = WOJCIECH WCIÓRKA, «Necessity and Future-Dependence», *Vivarium* 56 (2018), 1-46.

WCIÓRKA 2020 = WOJCIECH WCIÓRKA, «Mitigating the Necessity of the Past in the Second Half of the Twelfth Century: Future-Dependent Predestination», *Vivarium* 58 (2020), 29-64.

WIERENGA 1991 = EDWARD WIERENGA, «Prophecy, Freedom, and the Necessity of the Past», *Philosophical Perspectives* 5 (1991), 425-445.

MODELLI DI RAZIONALITÀ SCIENTIFICA NEI COMMENTI AL *DE ANIMA*. IL CASO DI UN ANONIMO ED INEDITO TESTIMONE DEL XIII SECOLO (MS. FIRENZE, BNC, CONV. SOPPR. G.3.464, FF. 45RA-68VB)

PAOLA BERNARDINI*

Abstract: The aim of the present work is to reconstruct the *divisio scientiarum* expounded in an anonymous and unpublished commentary on *De anima* preserved in ms. Florence, BNC, Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-68vb, and to place it within the 13th-century tradition. This will be done by comparing it with the *divisiones* presented in the prologues of other commentaries on *De anima* and in the *accessus philosophorum* circulating in the universities of the same period. The interest in the place of the *scientia de anima* in the hierarchy of the sciences and its characteristics is clearly evident at the beginning of this anonymous commentary, where the unknown master engages in a broader discussion of the epistemic status of the Aristotelian sciences.

Keywords: Aristotle; *On the Soul*; Science of the soul; Averroes; Adam of Bocfeld; Metaphysics; Separate substances.

English title: *Models of Scientific Rationality in the Commentaries on De anima. The Case of an Anonymous and Unpublished Witness from the 13th Century (ms. Florence, BNC, Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-68vb)*

Introduzione

In questo saggio intendo effettuare una ricognizione sul tema della *divisio scientiarum* nei proemi dei commenti al *De anima*, a partire da un testimone inedito, conservato in Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi G.3.464, ff. 45ra-68vb (d'ora in avanti F). Si tratta di un commento al *De anima* che sembra risalire alla seconda metà del XIII secolo, sebbene per alcuni aspetti si potrebbe pensare in verità ad una data di composizione precedente e ad un rimaneggiamento successivo, operato forse da un copista, che ha integrato il testo originario con porzioni testuali prese altrove. Il commento presenta, nelle

* Finanziato dall'Unione europea – Next Generation EU, Missione 4 Componente 2 – CUP I53D2300670001 nell'ambito del bando PRIN 2022 PNRR, progetto “Social, Political, and Religious Prognostication and its Roots: Philosophical Strategies for Coping with Uncertainties and Planning the Future” (P2022BMJ5A).

porzioni testuali esaminate – che in questo saggio si limitano al proemio, considerato dunque a parte rispetto al *tractatus* successivo –, alcune significative somiglianze con altri testi appartenenti alla tradizione inglese. La questione della datazione e del luogo di produzione dell'intero commento è comunque ancora aperta¹.

L'uso di suddividere il primo libro del *De anima*, identificando nella parte iniziale un proemio e distinguendolo dal *tractatus*, o *pars exsecutiva*, è frequente nel XIII secolo². Il proemio coincide normalmente con *De anima* I,1, 402a1-403b20, arrestandosi dunque dove prende inizio la ricognizione delle posizioni degli antichi sull'anima, cioè la parte dossografica. Nel proemio i commentatori sono soliti esaminare le caratteristiche proprie della *scientia de anima*, anche in rapporto con le altre discipline scientifiche del *corpus aristotelicum*, insieme a questioni più specifiche, come l'appartenenza dell'anima al genere della sostanza, la possibilità che si dia una sua *passio abstracta*, cioè separata dal corpo, e altre, collegate al tema della ricerca della definizione e della dimostrazione, dunque di grande interesse di carattere epistemico, come quella concernente la conoscenza e lo statuto degli universali³.

L'uso di dividere il primo libro del *De anima* di Aristotele, distinguendo in esso una *pars prohemialis*, si sovrappone a quello più tardo di inserire, in apertura dei commenti in forma di questioni al testo aristotelico, una serie di questioni dedicate specificamente alle caratteristiche della *scientia de anima*, direttamente legate all'apertura del testo, dedicate agli stessi temi⁴. In entrambi i casi, l'aggancio testuale è appunto nel *De anima*:

1 Una descrizione del commento e del manoscritto è stata effettuata, con la collaborazione di Gabriella Pomaro, da P. Bernardini e J. Brumberg-Chaumont nel corso del loro intervento intitolato *Albert the Great and the Masters of Arts on the Human Soul*, per il Workshop “*De anima humana. L'anima umana in Alberto Magno e nei Maestri delle Arti*” / “*Albert the Great and the Masters of Arts on the Human Soul*” svoltosi a Siena il 22 ottobre 2024. Gli atti del workshop sono di prossima pubblicazione.

2 La denominazione *pars exsecutiva* per la parte successiva al *prohemium* ricorre per esempio in RICHARDUS RUFUS 2018, 216; PS.-GAUFRIDUS ASPALDUS 2010, I, 56; ANONIMO 2009, I, q. 20, 65; *pars executio* e *tractatus* sono espressioni usate in ANONIMO 1985, 4 e 55.

3 ARISTOTELES, *De anima, translatio vetus*, I, 1, 402b7-8: «Universale aut nihil est aut posterius est».

4 Questo uso ricorre per es. anche in ANONIMO 1971(1), 21; ANONIMO 1971(2), 137.

Bonorum et honorabilium notitiam opinantes, magis autem alteram altera que est secundum certitudinem aut ex eo quod meliorum que et mirabiliorum, propter utraque hec anime historiam rationabiliter utique in primis ponamus. Videtur autem et ad veritatem omnem cognitio ipsius maxime proficere, maxime autem ad naturam: est enim tamquam principium animalium.

Inquirimus autem considerare et cognoscere naturam que ipsius et substantiam, postea quecumque accidunt circa ipsam. Quorum alia quidem proprie passionibus anime esse videntur, alia autem communes, ex eo quod illa et animalibus inest.

Omnino autem et penitus difficillimorum est accipere aliquam fidem de ipsa.

Cum enim sit et communis questio multis aliis – dico autem: ea que est circa substantiam, et ea que est quid est –, fortassis utique alicui videbitur una quedam esse scientia de omnibus de quibus volumus cognoscere substantiam, sicut est et que secundum accidens sunt propriorum, demonstrationem⁵ [...].

Nei commenti, il testo aristotelico è talora scandito da una suddivisione effettuata tramite la citazione di *lemmata* tratti dalla *translatio vetus* del *De anima*, che fino alla fine degli anni '60 del Duecento è la base testuale oggetto di commento. Infatti, se anche la scansione testuale segue quella del *Grande commento al De anima* di Averroè e lo sviluppo del commento si rifà talora ampiamente ai suoi contenuti, anche in modo letterale, il testo di riferimento resta la *vetus*, detta, in certi casi, *nostra* (*translatio*), quella dal greco ad opera di Giacomo Veneto, per distinguerla dall'*alia* (*translatio*), quella dall'arabo⁶. La *divisio textus* è spesso comune a più commenti, indipendentemente dal metodo di commento adottato (sia che si tratti di una *sententia*, o di una forma "mista", con questioni, molto comune all'epoca), finendo di solito per fissare una tradizione che concerne anche l'ordine delle questioni⁷. Nel commento alla *pars prohemialis* gli autori affrontano in primo luogo e direttamente i punti esposti da Aristotele, quali l'oggetto della *scientia de anima* (ovvero se questa si occupi della sola anima, dell'anima unita al corpo, se delle sue passioni corporee o anche dell'intelletto, se questo può operare senza il corpo, ecc.), la sua nobiltà e l'utilità di questa all'interno dell'edificio epistemico, il metodo, il suo grado di certezza e di verità⁸.

5 ARISTOTELES, *De anima, translatio vetus*, I, 1, 402a1-16. In corsivo i *lemmata* che spesso sono citati nei commenti per ricordare la scansione della *divisio textus*.

6 Cfr. BERNARDINI 2023, 28.

7 Cfr. RICHARDUS RUFUS 2018, 197-216, spec. 197; si veda anche, in qualità di esempio, quella di ANONIMO 1985, spec. 4.

8 Una ricognizione sul tema, che copre un ampio raggio di testi, anche del XIV secolo, si trova in DE BOER 2013, 43-118.

In questo senso, i commenti di questa prima sezione del *De anima* esprimono un modello di razionalità che è rappresentativa del metodo di indagine di Aristotele: soprattutto essi ne costituiscono un primo tentativo di applicazione a un caso concreto, quello della *scientia de anima*. Si intersecano dunque, nella costruzione di tale scienza, il problema della ricerca delle definizioni, quello del metodo dimostrativo nelle scienze speculative, dell'individuazione di una via di ricerca che possa avere validità comune a più scienze, fatte salve le distinzioni loro proprie dovute ai loro principi e ai loro oggetti.

Accanto a questo tentativo di costruire la scienza dell'anima, restituendone la fondatezza e collocandola nella corretta posizione nella gerarchia delle scienze sulla base delle indicazioni altrove fornite dallo stesso Aristotele (specialmente negli *Analitici Posteriori*, cui la gran parte dei commentatori rimandano), i proemi testimoniano interessi peculiari dei singoli commentatori, che approfondiscono, elaborano digressioni, seguendo vie trasversali, a volte semplicemente prendendo spunto (o pretesto) dalla *Littera* per introdurre questioni anche di primo rilievo nell'ambito scientifico dell'epoca. Tali interessi sono i più svariati, a volte anche curiosi. Nel caso specifico del proemio di F, vedremo che nella sua parte finale si rintraccia una "questione" dedicata all'intelletto umano, alle sue potenzialità e ai suoi limiti, e si discute quindi la possibilità per l'essere umano in vita di acquisire una qualche conoscenza delle sostanze separate. Si tratta di un'apprensione sovrasensibile e intellettuale, che apre l'orizzonte cognitivo del *viator*, collocandolo – come preciserà il commentatore citando esplicitamente l'XI libro (in realtà il XII) del commento alla *Metaphysica* di Averroè – in una dimensione riservata a "pochi" e "per poco"⁹.

Il saggio si divide in due parti: nella prima, proverò ad offrire una breve ricognizione della struttura e delle caratteristiche formali del proemio di F, evidenziando i rapporti che esso intrattiene con altri testimoni della stessa altezza cronologica, principalmente con la *Sententia libri de anima* di Adamo di Bocfeld; nella seconda proverò a delineare alcuni dei suoi principali contenuti, con particolare attenzione per la parte testuale dedicata alla conoscenza delle sostanze separate, che precede l'inizio del *tractatus*.

⁹ Cfr. più avanti, 139.

1. Il proemio di F (= F, BNC, Conv. Soppr. G.3.464, ff. 45ra-47ra, l. 44) e le sue caratteristiche nel contesto di produzione

In questa parte ripercorrerò la parte iniziale del proemio, mettendone in luce, per quanto possibile, alcuni aspetti salienti sia dal punto di vista formale, sia da quello dei contenuti.

Rispetto ai testi coevi, il proemio di F presenta una indiscutibile e rilevante somiglianza con quello della *Sententia libri de anima* di Adamo di Bocfeld. Oltre ai paralleli riguardanti la *divisio textus*, rispetto alla quale i due testi procedono concordemente, essi sembrano in alcuni passaggi seguire l'uno l'altro quasi parola per parola; presentano altresì delle dissomiglianze, che consistono, in primo luogo, all'inizio del proemio, in dissomiglianze di tipo formale.

Già fin dall'incipit di F si nota infatti che, diversamente dalla *Sententia* di Adamo, dopo il lemma il commento è introdotto dalla formula *Dubitatur...*, seguita da una risposta contratta al *dubium*, introdotta a sua volta dalla formula *Ad quod dicendum...*

«Bonorum et honorabilium» et cetera. Dubitatur de scientia de anima in principio quomodo continetur sub scientia naturali, cum anima non contineatur sub corpore mobili quod est subiectum scientie naturali. Ad quod dicendum quod anima est pars essentialis mobilis, quamvis non subiectum, et ideo scientia de illa pars est scientie naturalis¹⁰.

L'uso adottato da F trova riscontro, per esempio, nel proemio della *Sententia cum quaestionibus in libros de anima* attribuito a Riccardo Rufo, dove, a seguito della *divisio textus* e dell'*expositio*, si esaminano i punti problematici sia tramite questioni dallo sviluppo completo, sia tramite dei semplici *dubia*, dalla forma contratta, a partire da una formula analoga: «dubitatur super hoc quod dict quod “universale aut nihil est aut posterius est”. [...] Et ad hoc est intelligen-

10 F, f. 45ra, ll. 1-4. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 5: «“Bonorum honorabilium” etc. [1.1.402a1]. In hoc libro est intentio de anima; circa quam in principio est sciendum quod anima, quamvis non sit contenta sub corpore mobili, quod est subiectum in naturali philosophia, tamquam pars eius subiectiva, et ideo posset aliquis videre quod consideratio de anima non pertineat ad naturalem, est tamen principium et pars essentialis corporis mobilis animati, secundum quod scientia de anima est pars philosophiae naturalis, sicut anima est pars corporis animati».

dum quod [...]»¹¹. Nel proemio di F questo uso non è sistematico e lo sviluppo procede, come si diceva, quasi in parallelo con quello della *Sententia* di Adamo, con alcune significative variazioni, per estensione o abbreviazione, dell'uno rispetto all'altro, che sono indice di un certo, in certi punti ragguardevole, rimaneggiamento di materiali comuni. Proverò qui a seguito a dare esempi di questo modo di procedere; ma è importante segnalare subito che il proemio di F mostra degli ampliamenti assai significativi – non saprei dire al momento se si tratta di “inserzioni” –, soprattutto nella sua seconda metà, dove sono inserite, appunto, alcune digressioni, anche corpose, assenti nella *Sententia* di Adamo¹².

I testi sembrano all'inizio correre in parallelo, specialmente per quanto attiene alla *divisio textus*. A mo' di esempio, si noti nella tabella a seguito il modo con cui F richiama la consueta suddivisione del testo in *prohemium* e *tractatus* e quella successiva, che restituisce immediatamente a seguito la prima macrosuddivisione del al proemio. Come si nota, in F si afferma che il proemio è diviso in 3 parti¹³; ma dallo sviluppo testuale si evince che le parti sono 4, sul modello della quadripartizione annunciata nella *Sententia* di Adamo. Anche le scansioni, esplicitate tramite il ricorso ai *lemmata*, si susseguono in parallelo:

Tabella 1. La suddivisione del proemio

Adamo di Bocfeld, <i>Sententia libri de anima</i> , I, 6	F, f. 45ra, ll. 14-19
Dividitur autem ista scientia que est de anima in duas partes, primo scilicet in prohemium et tractatum; et incipit tractatus ibi: «Principium autem questionis» [<i>De an.</i> , I, 2, 403b24] etc.	Ista scientia que est de anima dividitur in 2: in prima continet prohemium et cetera; ibi, «principium questionis», secunda continet tractatum.
In prohemio autem quattuor facit:	Pars continens prohemium dividitur in 3 partes:

11 RICHARDUS RUFUS 2018, 1.Q. 2, 208-209. Per un esempio di una *quaestio* dallo sviluppo completo, si veda qui: 1.1. Q.1, 199: «Dubitatur autem in principio utrum anima sit de consideratione physici [...]».

12 Cfr. più avanti, 137-140.

13 Cfr. RICHARDUS RUFUS 2018, 197: «Et exiguntur hec tria in omni prooemio quod est complete prooemium [...]».

Adamo di Bocfeld, <i>Sententia libri de anima</i> , I, 6	F, f. 45ra, ll. 14-19
primo dat necessitatem huius scientie, et incipit ab hoc, ut vult Commentator¹⁴, ut inducat nos ad amorem scientie; secundo, ut ibi: «Inquirimus autem» [<i>De an.</i>, 1.1.402a7] etc., dat intentionem huius scientie et difficultatem circa intentum et modum; tertio, ut ibi: «Dubitationem autem habet» [<i>De an.</i>, I, 1, 403a3], etc., determinat cui parti philosophie supponatur hec scientia; quarto, ut ibi: «Intendentes autem» [<i>De an.</i>, 1.2.403b20] et cetera, dat modum procedendi in agendo.	in prima dat necessitatem huius scientie et cetera; ibi, «Inquirimus autem considerare», in secunda dat intentionem et difficultatem circa intentum et modum, et cetera; ibi, «dubitationes autem», in tertia (3 <i>ms.</i>), cui parti philosophie supponitur hec scientia, et cetera; ibi, «Intendentes autem de anima»: in ultima dat modum procedendi in agendo.

Dopo questa macrosuddivisione, che riguarda il proemio, questo è ulteriormente ripartito in due parti. Si noti che, anche in questo caso, la prima parte del proemio di F ripete la suddivisione presente nella *Sententia* di Adamo:

Tabella 2. La suddivisione della prima parte del proemio

Adamo di Bocfeld, <i>Sententia libri de anima</i> , I, 6	F, f. 45ra, ll. 19-21
In dando adhuc necessitatem huius scientie, primo dat eius necessitatem penes sui certitudinem et sui subiecti nobilitatem; secundo, ibi: «Videtur autem» etc. [<i>De an.</i> , 1.1.402a4], dat necessitatem huius penes utilitatem.	Pars prima [<i>scil.</i> que dat necessitatem huius scientie] dividitur in 2: in prima probat necessitatem scientie huius per eius certitudinem et per sui subiecti nobilitatem, et cetera; ibi, «Videtur autem et ad <veritatem>», in secunda pars eius utilitatem, penes autem certitudinem et subiecti nobilitatem.

¹⁴ AVERROES 1953, 1.1, 3-4.

Dal punto di vista dello sviluppo dei contenuti, il primo *dubium* di F, quello di esordio che precede la *divisio textus* sopra nominata, concerne l'appartenenza *scientia de anima* all'ambito della *physica*. Il nodo cruciale del *De anima*, per cui l'intelletto non perfeziona alcuna parte del corpo, non essendone atto, è quindi immediatamente annunciato in tutta la sua problematicità, nell'espressione delle conseguenze che dal punto di vista epistemologico derivano da questa tesi. Il commentatore di F precisa però che la scienza dell'anima ricade nell'ambito delle scienze naturali per quanto attiene a tutte quelle operazioni che non possono essere condotte senza il corpo:

Set tunc videtur quod scientia de intellectu sub scientia naturali non sit, cum intellectus non sit pars perficiens aliquod corpus. Intellectus enim nullius corporis (*int scrips. et exp.*) actus est. Ad quod dicendum quod fisicus (*fiscicus ms.*) non considerat intellectum secundum substantiam suam in quantum separabilem (*separandum scrips. et corr.*), set secundum operationes quas non habet sine corpore, et ideo adhuc consideratio de ipso sic phisica est¹⁵.

Integrando lo sviluppo dei contenuti con l'aspetto più specificamente esegetico, bisogna dire che già fin dalle prime battute si nota che è il Grande commento al *De anima* di Averroè a costituire la fonte principale non solo del proemio di Adamo, ma anche di quello di F. Entrambi lo citano, a seconda dei casi, a volte più letteralmente, a volte più liberamente.

Nel passo riportato nella tabella a seguito, inserito nel contesto della collocazione della *scientia de anima* nella gerarchia delle scienze, Adamo mostra di conoscerlo di prima mano e di averlo forse sotto gli occhi, trascrivendolo; F lo segue quasi letteralmente, apportando però lievi modifiche. In esso Averroè precisa che le discipline (*artes*) si distinguono sulla base dell'aspetto metodologico. I fattori che insieme concorrono a tale distinzione sono il grado di certezza della dimostrazione e la nobiltà dell'oggetto trattato; l'esempio del rapporto tra astronomia e geometria consente di comprendere la necessità di tener conto dell'interrelazione tra i due fattori.

15 F, f. 45ra, ll. 4-8. Cfr. anche RICHARDUS RUFUS 2018, 201; ANONIMO 1985, 10.

Tabella 3. Criteri di distinzione tra le scienze

Averroè, <i>In De an.</i> 1 ed. Crawford, 3	Adamo di Bocfeld, <i>Sententia libri de anima</i> , I, 6	F, 45ra, ll. 24-27
Artes enim non different abinvicem nisi altero horum duorum modorum, scilicet aut confirmatione demonstrationis aut nobilitate subiecti aut utroque; v.g. quoniam Geometria excedit Astrologiam per confirmationem demonstrationis, Astrologia autem excedit illam nobilitatem subiecti.	Artes non differunt ad invicem nisi altero istorum duorum modorum, scilicet aut confirmatione demonstrationis aut nobilitate subiecti aut utroque. Geometria enim excedit astrologiam per confirmationem demonstrationis; astrologia autem excedit ipsam nobilitatem subiecti.	Artes enim non differunt nisi aut propter certitudinem demonstrationis aut propter nobilitatem subiecti, aut utroque modo, ut geometria excedit astrologiam per certitudinem demonstrationis, astrologia geometriam per nobilitatem subiecti.

Sin dall'inizio, anche F dimostra di conoscere il *Grande Commento* di Averroè in modo diretto e non mediato dalla *Sententia* di Adamo¹⁶. Infatti, dopo aver ragionato sull'utilità della *scientia de anima*, che deriva in primo luogo dal fatto che ogni verità ha come sua sede l'anima («omnis veritas nata est esse in anima sicut in subiecto suo»), e che il suo studio è utile sia alle verità corporee sia a quelle incorporee, F espone gli argomenti di Averroè, secondo i quali essa fornisce verità utili non solo nell'ambito delle scienze naturali, ma anche rispetto alla scienza morale, ossia del governo della città, e a quella divina, che si occupa delle intelligenze.

Nella tabella a seguito, si mostrano due degli argomenti, compreso quello finale, che verte sull'acquisizione della conferma dei primi principi, quindi della causa delle prime proposizioni, che rende ogni conoscenza più stabile. Si noti che qui F, a differenza di Adamo, cita esplicitamente Averroè, e lo fa in modo diverso da lui, che gli si riferisce solitamente con l'appellativo di *Commentator*.

¹⁶ Cfr. sul punto BOCFELDIUS 1964, I, 8.

Tabella 4. L'utilità della scienza dell'anima per le altre scienze

Averroè, <i>In De an.</i> , ed. Crawford, I, 4-5	F, f. 45ra, ll. 46-55
Et intendit per hoc quod dixit: <i>maxime in Natura</i> idest et maxime in scientia Naturali. [...] Secundum est quia dat pluribus scientiis plura principia, ut scientie Morali, scilicet regendi civitates, et Divine. Moralis enim suscipit ab hac scientia ultimum finem hominis in eo quod est homo, et scientiam sue substantie que sit. Divinus autem suscipit ab ea substantiam sui subiecti. Hic enim declarabitur quoniam forme abstracte sunt intelligentie, et alia multa de cognitione dispositionum consequentium intelligentiam in eo quod est intelligentia et intellectus. Tertium vero est commune iuvamentum, et est facere acquirere confirmationem in primis principiis; quoniam ex ea acquiritur cognitio causarum primarum propositionum, et cognitio alicuius per suam causam est magis firma quam sui esse tantum.	Aliter autem dicit Averrois¹⁷ sic: quod utilis est ad omnem veritatem. Hoc modo ad veritatem philosophie naturalis, modo quo dixit ad veritatem autem quarundam aliarum scientiarum, quia ministrat eis plura principia, ut scientie morali principia regendi civitates. Moralis enim suscipit ab hac scientia ultimum finem hominis in eo quod homo, et scientiam sue substantie que sit. Divina (divinus <i>ms.</i>) autem suscipit ab ea substantiam sui subiecti. Hic declaratur quod forme abstracte sunt intelligentie, et alia multa de cognitione dispositionum consequentium intelligentiam et intellectum, in eo quod intelligentia et intellectus. Ad veritatem autem omnium scientiarum consequitur (convenitur <i>ms.</i>) etiam utile, in eo quod facit acquirere cognitionem et confirmationem in primis principiis, quoniam ex ea acquiritur cognitio causarum, id est primarum propositionum, et cognitio alicuius per suam causam est magis firma quam sui esse tantum.

Venendo più da vicino alla collocazione che spetta alla *scientia de anima* nell'ordine gerarchico complessivo, il commentatore di F chiarisce che essa appartiene alla filosofia naturale, situandosi per l'esattezza al confine tra lo studio dei corpi inanimati e quelli animati, ossia tra le *Meteore* e il *De vegetabilibus*: essendo dedicata allo studio del principio degli esseri animati, introduce e precede ogni scienza più particolare, dedicata ai diversi tipi di viventi. In questo il commen-

¹⁷ AVERROES 1953, 5.

tatore di F appare più preciso di quanto non lo sia Adamo, che in precedenza si era limitato a fornire un'indicazione di massima.

Dubitatur etiam quem ordinem habet ista scientia ad alias partes phisice. Et dicendum quod ordinari habet inter librum metheororum et vegetabilium: est enim principium animatorum, quare immediate ordinari habet ante illam partem scientie naturalis que est de animatis, que incipit ad librum de vegetabilibus. Per hoc tamen quod dicit in *littera* scilicet quod istoria de anima in primis est ponenda¹⁸.

La posizione in cui l'anonimo di F colloca la scienza dell'anima è assai comune non solo nei commenti al *De anima*, ma anche in linea con quella presentata nei brevi testi introduttivi ai corsi di studi universitari dell'epoca, come l'anonima *Philosophica disciplina*¹⁹: si tratta di una scienza naturalistica, di ispirazione aristotelica, che introduce e fa da fondamento a tutte le altre discipline particolari che si occupano delle diverse manifestazioni del vivere dei viventi.

18 F, f. 45ra, ll. 8-12. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 7: «Erit igitur tractatus de anima “in primis”, scilicet ante tractatus rerum naturalium animatarum».

19 ANONIMO 1988, 63- 64: «Si inanimato, sic est liber Metheororum, ubi determinatur de impressionibus et corporibus incorruptibilibus uel immortalibus. Si uero sit corpus animatum, aut determinatur de ipso quantum ad corpus aut quantum ad eius principium mouens, quod est anima, sicut dicit Aristotiles libro De anima quod de corpore animato duplex est scientia: aut de anima aut de animato corpore. Si de anima, tunc est liber De anima cum aliis libris partialibus sibi coniunctis qui «sunt» de proprietatibus et passionibus consequentibus ad animam prout constituit animal. Isti autem libri possunt sic separari: aut enim est determinatio de anima aut de eius obiectis et potentiis et operibus; aut de aliquibus passionibus consequentibus ipsum animal mediante anima. Si primo modo, sic est liber De anima et liber De sensu et sensato, qui sic distinguuntur : aut enim consideratio «fit» de anima et obiectis et instrumentis in quantum comparantur ad uirtutem, scilicet quod obiectum agit in organum et organum perficitur per obiectum, et sic determinatur in libro De anima aut fit consideratio de ipsis obiectis et instrumentis absolute quo ad id quod sunt, non in quantum unum agit in aliud et aliud perficitur per aliud, et sic determinatur in libro De sensu et sensato. Et dico “de ipsis” absolute, quia de anima absolute determinare in quantum est aliquid in se non est naturalis philosophi, set potius methafisici, cuius est considerare substantias spirituales separatas. Nec etiam determinatur in libro illo de obiecto intellectiue nec uegetatiue. Intellectiue non, cum eius obiectum sit uniuersale, de quo ad methafisicum pertinet determinare an sit substantia uel accidens, cum consideret ens absolute et proprietates entis (cuiusmodi sunt uniuersale, particulare, actus et potentia); nec de instrumento, cum non habeat instrumentum. De obiecto autem uegetatiue non habet determinare separate a libro De anima et De uegetabilibus, – licet de obiecto sensitiue «determinetur separate» –, et hoc cum sit innobilius nec tanta egeat perscrutatione».

Secondo il commentatore di F, all'interno della filosofia naturale, ma anche, più in generale, all'interno della filosofia, ci si domanda se essa occupi un posto eminente (ossia se sia *inter primas et nobilissimas scientias*). Dalla considerazione del metodo e del suo oggetto, la scienza dell'anima si presenta come una disciplina nobilissima, seconda nell'ordine gerarchico delle scienze solo alla filosofia prima²⁰; e gode di uno speciale statuto perché produce una conoscenza massimamente vera e certa. La ragione addotta è significativa dal punto di vista dell'esegesi, perché contribuisce a identificare lo sfondo storico e teorico del commentatore. L'anonimo di F afferma infatti che, in tale disciplina, l'anima assume come oggetto sé stessa, agendo *per reflectionem supra se*:

Sicut verissima est predicatio ubi predicatur idem de se, sic verissima et certissima est cognitio ubi cognitio alicuius reflectitur super se, et propter hoc cognitio prima que est verissima et certissima est per reflexionem supra se. Quare cognitio anime super se certior est cognitione super res alias, item certitudo de aliis rebus fit ipsi anime per ipsam, quare certior est sibi anima quam alia res, sicut lux manifestans oculo alias res certior est oculo naturaliter quam alia res²¹.

L'argomento usato per dimostrare la certezza della scienza dell'anima è dunque quello della *cognitio verissima et certissima* ottenuta dall'anima *per reflectionem supra se*. Si tratta di un argomento comune: compare anche in Adamo, in forma più breve, come anche nella *Sententia cum quaestionibus* di Pietro Ispano, e nel commento al *De anima* attribuito a Goffredo di Aspall²². A questa altezza cronologica i commentatori introducono spesso la possibilità di una via privilegiata di conoscenza che l'anima avrebbe di sé stessa e della sua natura, via che le assicura un grado di certezza più alto rispetto alla conoscenza che essa ha delle cose esterne. E ciò è garantito, sempre secondo F, anche dal fatto che

20 F, f. 45ra, l. 23: «Scientia autem de anima superat [supremum? *ms.*] omnes alias scientias a prima philosophia».

21 F, f. 45ra, ll. 28-32.

22 BOCFELDIUS 1964, I, 7-8: «Est etiam (*scil.* scientia de anima) certior aliis, quia, sicut propositio verissima est in qua idem praedicatur de se, sic cognitio ipsius anime certior est, eo quod scit per reflexionem sui supra se, et propter hoc intellectus Primi [?] est certissimus». Cfr. anche PETRUS HISPANUS 1944, I, q. 2, 66: «Est autem alia per reflectionem supra se, et hanc habet anima de se, et de hac non est uerum quod obicit». Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 9. Con una formulazione diversa, l'argomento compare anche in ANONIMO 2009, I, q. 6, 26; ANONIMO 1985, 10.

la conoscenza che riguarda le cose semplici ha maggiore certezza di quella che concerne le cose composte, come è anche attestato da Aristotele, nel primo libro degli *Analitici Posteriori*:

Item sicut habetur in primo Posteriorum [*An. Post.* I, 27, 87a34-35], certior est scientia que est de subiecto simplici scientia <quam> que est de compositi. Scientia autem de anima inter omnes alias scientias a prima philosophia est (est *add. supra alia manu*) de subiecto simpliciori, quare certior est [...]²³.

In F la trattazione si concentra poi sulla *scientia de anima* e sulle sue specifiche difficoltà, che dipendono in ultima analisi dall'identificazione dei principi propri della sua definizione: essa sfugge alla conoscenza sensibile, per cui, seppur certa in se stessa, è per noi difficilissima, perché la nostra conoscenza prende inizio dai sensi:

[...] ergo dicit quod difficillimum est cognoscere de diffinitione anime: ad quod dicendum quod idem est modus diffinientis quoad viam, sed non quoad principia propria diffinitionis, immo maior est difficultas circa propria principia diffinitionis anime, quia enim anima ita remota est a cognitione sensibili; ideo difficillimum est videre in quibus principiis collocari debeat, set quomodo est tantum scientia de anima certior aliis dicendum quod in se certa est, nobis tamen difficillima quia nostra inquisitio incipit a sensu²⁴.

In questo contesto di discussione, F amplia la questione della ricerca della definizione nelle scienze.

Questio est de via ad diffinitiones, utrum sit una via communis ad omnes diffinitiones, aut non, et quod sit una via communis ad omnes diffinitiones videtur²⁵.

23 F, f. 45ra, ll. 32-34. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 8: «Adhuc, ut vult Aristoteles in libro *Posteriorum*, scientia certior est quae est de simpliciori quam ea que est de compositi; cum igitur anima simplicior sit subiecto alicuius scientie preter divinam, merito erit scientia de anima certior aliis».

24 F, f. 45rb, ll. 30-35. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 11. Si veda anche RICHARDUS RUFUS 2018, 202-203.

25 F, f. 45rb, ff. 35-37. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 10 «[...] questio quid est, aut est una via communis cognoscendi diffinitiones omnium rerum, earum substantias indicantes, aut est una propria et diversa deveniendi in cognitionem diffinitionum et substantiarum rerum diversarum».

La questione presente in F, che ha una struttura formale più ampia di un *dubium* risolvibile in poche battute, si inserisce a questo punto del proemio come una sorta di digressione che, divergendo dallo scopo specifico del *De anima*, richiama il commentatore ad un collegamento diretto con gli *Analitici Posteriori*. Si tratta di uso non insolito nei commenti al *De anima*, che ospitano spesso un affondo metodologico riguardo alla cosiddetta *via communis*, cioè alla possibilità che esista un unico metodo che consenta di formulare ogni definizione²⁶.

Dal punto di vista formale, a seguito, nella colonna successiva, il proemio riprende da «“Primum autem fortassis” etc.» [*De an.*, I, 1.402a22], per ridefinire i termini dell’indagine sulla sostanza e gli accidenti dell’anima. La trattazione, ancora una volta, segue una suddivisione che ripete quella della *Sententia* di Adamo:

In hac parte dat modum (modus *ms.*) circa intentum propter quem modum (modus *ms.*) determinat 2 modos inquirendi et procedendi inquisitione. Dividitur ergo hec pars in duas: in prima dat modum (modus *ms.*) circa intentum, et cetera, ibi, «videtur autem non solum» [*De an.*, I, 1, 402b16-17]; in secunda propter illum modum determinat duos modos inquisitionis et cognitionis. Pars prima dividitur in 2 (2 *add. in marg. alia manu*): in prima dat modum (modus *ms.*) circa intentum de substantia et diffinitione anime, et cetera; ibi, «Considerandum» [*De an.*, I, 1.402b1]: in ista dat modum circa intentum de accidentibus anime [...]²⁷.

2. Una sintesi delle principali tesi sull’anima umana del proemio di F

Dopo aver introdotto le caratteristiche principali del proemio di F, proviamo ora a ripercorrere sinteticamente alcune delle più importanti tesi affrontate riguardo all’anima umana a seguito del suo esordio. In primo luogo, il commen-

26 Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 10-11; e anche RICHARDUS RUFUS 2018, 204-205. Una ampia digressione dal tema analogo, nello stesso punto, è presente, per es., in ANONIMO 2009, I, q. 9a e 9b, 33-36: «Queritur utrum sit una via comunis ad terminandum quod quid est in omnibus; Queritur si aliqua talis sit ars cuius sit ipsam dare diffinitionem». Cfr. anche ANONIMO 1985, 24-26.

27 F, f. 45va, ll. 32-37. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 11: «“primum autem fortassis”. Data intentione et difficultate circa intentum, hic tertio dat modum circa intentum. Et habet hec pars principalis et incidens, et incipit ibi: “Videtur autem non solum”. Pars principalis dividitur in duas, in quarum prima dat modum circa intentum de substantia anime. In secunda, ut ibi: “Considerandum est autem”, dat modum circa intentum de eius accidentibus». Cfr. anche RICHARDUS RUFUS 2018, 205.

tatore identifica i principali luoghi tematici toccati da Aristotele: il genere cui appartiene l'anima («in quo genus sit anima, utrum in substantia aut in qualitate»), se vi sia secondo l'atto o la potenza («utrum sit in illo aut secundum potentiam aut secundum actum»), e il problema della divisibilità dell'anima secondo la sostanza (o il *subiectum*), dove si chiama in causa la tripartizione platonica dell'anima e la conseguente localizzazione corporea («est primum considerandum an anima sit divibilis secundum substantiam sive an indivisibilis; sic Plato enim dixit quod virtus intelligibilis est in cerebro, concupiscibilis in corde, nutritiva in epate, et ideo opinabatur eam [eas *ms.*] esse divibilis secundum subiectum»). A questa viene contrapposta la posizione aristotelica, che concepisce l'anima come unitaria secondo il soggetto, ma distinta secondo le virtù o potenze: «Aristotiles autem opinatur eas esse unam secundum subiectum, plures autem secundum virtutes»²⁸.

Altrettanto importante in F è il problema della diversità delle anime nei diversi animati. Il punto permette la rievocazione della posizione degli Antichi, che ebbero come oggetto in primo luogo l'anima umana, e solo secondariamente quelle degli altri esseri viventi. L'anonimo conduce qui una riflessione sulla possibilità di una definizione universale dell'animale, e, più in generale, secondo un noto passaggio di *De anima*, si sofferma come d'uso sullo statuto degli universali, concepiti come prodotti della mente umana («universale aut nihil est, aut posterius est»):

Deinde autem considerandum utrum anima in omnibus animatis sit eadem specie aut diversa; et, si diversa specie, utrum hec diversitas si[t] sit in specie tantum, aut in specie et in genere. De hiis autem duobus est considerandum,

28 F, f. 45va, ll. 45-46. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 11-12: «[...] oportet primo videre in quo genere rerum anima sit, et etiam quid sit, scilicet utrum sit substantia sive in genere substantie, aut sit quantitas aut qualitas aut sic de aliis. Secunda questio est: dato quod sit substantia, sub qua primarum differentiarum substantie sit ponenda, scilicet utrum sub potentia aut sub actu [...]. Prima [*scil.* questio] est utrum anima sit partibilis secundum subiectum, sicut dicit Plato, an sit impartibilis secundum partibilitatem subiecti. Plato enim dicebat quod virtus intelligibilis est in cerebro, ita quod nulla alia; concupiscibilis autem in corde; naturalis autem sive vegetativa in epate; et sic posuit animam esse partibilem quantum ad subiectum. Aristoteles autem ponit istas animas esse unam secundum subiectum, plures secundum virtutes. Et sic exponitur secundum Commentatorem, et improbathe positio Platonis in fine primi huius». La fonte di entrambi è infatti AVERROES 1953, I, 9-10. Sul punto si veda anche RICHARDUS RUFUS 2018, 205-206.

quia dimittere hanc perscrutationem est causa propter quam antiqui non consideraverunt nisi de anima hominis tantum, extimando quod consideratio (considerando *ms.*) de hoc sit consideratio de anima simpliciter, quod non est verum nisi anime sint eedem in specie. Ad hoc etiam querendum est de hiis, ut non lateat utrum una ratio sit ipsius anime in omni animato an diversa, sicut diversa est ratio sive diffinitio animalis secundum unumquodque animal, animal enim universale: cuius ratio non diversificata est tamen in anima, et <universale> nihil est aut posterius est²⁹.

A proposito della distinzione tra singolare e universale, il *dictum Boethii* «singulare est dum sentit<ur>, universale dum (cum *ms.*) intelligitur»³⁰, assente in questo punto della *Sententia* di Adamo, è evocato in F poco prima dell'esposizione della nozione di universale in Aristotele³¹. La prospettiva metodologica è ampliata poi con un'indagine il cui nodo problematico consiste nello stabilire il rapporto in cui stanno la definizione del *subiectum* e quella delle passioni rispetto alla dimostrazione, e quale spetti la priorità. A questo tema è dedicata una questione dalla struttura formale completa, provvista dunque di *rationes* iniziali, di *rationes in oppositum*, soluzione, risposte alle *rationes* iniziali³².

29 F, f. 45va, ll. 46-55. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 13-14: «[...] utrum anima sit eadem specie in omnibus animatis, aut non, sed diversa, et, si diversa, utrum ista diversitas sit solum secundum speciem et non secundum genus, aut sit ista diversitas secundum genus. Et potest hoc totum numerari pro una questione aut pro duabus. [...] prima [*scil.* ratio] est quod dimissio huius considerationis fuit causa propter quam antiqui solum consideraverunt de anima hominis, animas aliorum animatorum relinquendo, estimentes quod consideratio de anima hominis sit consideratio de anima simpliciter; quod esset verum, ut vult Commentator, si anime essente eedem in specie. [...] querendum est et considerando predicto modo de anima ne lateat nos utrum eadem diffinitio sit anime in omnibus animatis, aut diversa, sicut diversa est diffinitio animalis secundum unamquamque speciem animalis». Cfr. anche AVERROES 1953, I, 10-11. Sul punto cfr. anche RICHARDUS RUFUS 2018, 206-207.

30 F, f. 45vb, ll. 2-5: «Ex hiis sequitur quod universale non est extra in rebus, set in anima, et quod universale non est opus nature, set anime, cui consonat quod in secundo huius dicet quod universalis sunt in anima; et ideo intelligere possumus cum volumus: huic consonat dictum boethii: singulare est dum sentit<ur>, universale dum (cum *ms.*) intelligitur».

31 F, f. 45vb, ll. 6-9: «[...] dicendum quod universale dicitur dupliciter: uno modo intentio abstracta a conditionibus materialibus, et sic non est in multis extra animam, set in anima tantum; alio modo dicitur universale natura una multiplicata in singularibus que in unoquoque est unumquodque, et sic est universale unum in multis; primo autem modo vocat Aristoteles hic universale».

32 F, f. 45va, l. 35-f. 46ra, l. 32; ll. 35-37: «Questio est de diffinitione que esse debet in demonstratione medium, utrum debeat esse diffinitio subiecti aut passionis, et quod subiecti sic videtur». Cfr. sul punto ALBERTUS MAGNUS 1890, tract. II, cap. 11, 190-193: «Cujusmodi diffinitio debet esse medium in demonstratione passionis». Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 18-20;

«Dubitationes habent et passiones» [*De an.*, 1.1.403a3]³³ è il lemma che apre l'approfondimento della discussione sull'appartenenza della *scientia de anima* alla *Physica*, configurandosi come un discorso sulle passioni dell'anima comuni al corpo e sulla possibilità che ve ne sia una separata, l'*intelligere*. In proposito, l'autore del prologo di F accoglie la posizione di Averroè e di Aristotele, secondo la quale l'immaginazione rappresenterebbe il nesso tra intelletto e corpo nell'atto intellettuale umano, rifiutando di concerto con lui – come fa del resto anche Adamo –, la tesi che Alessandro di Afrodisia propone sul punto, e cioè che l'intelletto sia generabile e corruttibile:

Ibi, «Videntur autem anime [*De an.*, 1.1.403a16]», in secunda hoc determinat de aliis actionibus et passionibus anime, primo vero sic declarat: si intelligere sit ymaginari aut non; sine ymaginatione impossibile est ut ista actio sit sine communicatione cum corpore, quamvis intellectus nullam habeat communicationem cum corpore. Et sic dicit Averrois, hec est sententia Aristotelis: in intellectu materiali, scilicet quod abstractus est a corpore [et quod], impossibile est ut (ut *add. alia manu in mg.*?) intelligat aliquod sine ymaginatione: et non sequitur ex hoc quod [scilicet] si intelligere non sit sine ymaginatione (et non sequitur ex hoc quod si intelligere non sit sine ymaginatione *add. alia manu sub l.*) quod intellectus materialis sit generabilis et corruptibilis sicut intellexit Alexander³⁴.

A partire dalla discussione sulle definizioni formulate dal dialettico, dal matematico, dal fisico, dal metafisico e sulle operazioni di astrazione condotte dalle rispettive scienze³⁵, nell'ultima parte del proemio di F si trova un'interessante trattazione del tema delle sostanze separate, in cui sono toccati luoghi teorici rilevanti che esulano dallo studio del *De anima*, come la loro costituzione ontologica, il loro rapporto con il Primo, la possibilità della loro conoscenza da parte

e RICHARDUS RUFUS 2018, 1.1.Q3, 211.

33 F, f. 46ra, l. 33.

34 F, f. 46ra, ll. 48-53. Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 23: «De hoc etiam intelligere quod est de consideratione physici, vult Commentator quod non insit anime nisi dum est in corpore. Et quamvis ipsum immediate non indigeat instrumento corporali nec immediate habeat communicationem cum corpore, ut immaginatione, et propter hoc non est possibile istam passionem anime esse extra aliquod existens in corpore; neque ex hoc sequitur quod intellectus materialis secundum suam substantiam sit generabilis et corruptibilis, sicut intelligit Alexander in hoc loco». Cfr. AVERROES 1953, I, 18.

35 Chiosa sul problema il commentatore: F, f. 46vb, l. 135: «Ad hoc dicendum quod omnis scientia abstrahit a materia signata et individua [...]». Cfr. sul punto Cfr. BOCFELDIUS 1964, I, 24-28; e RICHARDUS RUFUS 2018, 1.1.E3, 2, 215-216.

degli esseri umani, e il loro studio nella scienza metafisica³⁶. Non potendo esaminare qui l'intera sezione, su cui mi riservo di tornare in seguito, mi limito qui a restituire una breve digressione che concerne il tema della loro conoscenza.

3. La digressione sulla duplice modalità di conoscenza dell'intelletto umano e sulla conoscenza delle sostanze separate nel proemio di F

Al f. 46rb F riporta una digressione dedicata al tema dei limiti conoscenza dell'intelletto umano e della sua possibilità di cogliere intellettualmente le sostanze separate. Il problema è introdotto e sviluppato attraverso una serie di *dubia* che concernono il rapporto di congiunzione/comunicazione tra anima e corpo, tra intelletto umano e immaginazione. A fianco alle consuete espressioni che ricordano l'imprescindibile nesso tra intelletto e fantasmi nella produzione dell'atto intellettivo umano, l'anonimo di F illustra l'attività intellettuale che svolge l'anima quando, separata dal corpo, è libera dal nesso con l'immaginazione: allora l'intelletto può conoscere quando e come vuole. Lo stesso limite sembrerebbe riguardare la sua attività, direi, autoriflessiva: finché è unita al corpo, l'intelletto non può conoscere se non tramite la sensazione e l'immaginazione, poiché ogni conoscenza così si produce («intellectus fantasticus est» e «ortum habens a sensu»); ma, ammette poi il commentatore alla fine, questo possiede anche un'altra via di conoscenza.

Le modalità di conoscenza intellettuale sono due («istas cognitiones duas»); ed è con la seconda via che l'intelletto conosce se stesso, così come le sostanze separate e la causa prima: non al modo delle altre cose sensibili e corporee, cioè agendo congiuntamente con il corpo, ma *ex parte substantie proprie*. Come ricorda Averroè nel commento all'XI libro della *Metaphysica* (in verità nel XII; si veda soprattutto, in Aristotele, il cap. 7), questo tipo di capacità conoscitiva durante la vita è appannaggio di pochi, ed è, aristotelicamente, raggiunta in modo altrettanto limitato, mentre sarà invece portata a compimento con l'ultima felicità (*ultima prosperitas*) e la perfezione umana (*humana perfectio*).

36 Agli stessi temi è dedicata anche la parte finale del proemio dello ps.-Goffredo di Aspall. Cfr. PS.-GAUFRIDUS ASPALDUS 2010, I, 42-55: «Differenter autem diffiniet phisicus et dialeticus».

Dubitatur si anima non intelligit sine communicatione ad corpus, quoniam non intelligeret separata. Et dici potest quod anima hominis dum est in corpore, intellectus unitur quodammodo cum ymaginatione, nec exserit se in actu nisi mediante ymaginatione, sicut nec ymaginatio exserit se in actu nisi mediante sensu. Quia ergo ymaginatio non est sine communicatione ad corpus, et anima in corpore non intelligit sine ymaginatione, ideo dum est in corpore non intelligit sine communicatione ad corpus; cum autem anima separata extrahit ab ymaginatione, libera extrahit, et tamen potest de se libere exserere in actum: et tamen potest intelligere quod vult et quando vult. Set dubitatur si anima in corpore nihil intelligit sine ymaginatione, in qua ymaginatione non accipiuntur nisi fantasmata (formata *ms.*) corporalia et sensibilia: qualiter ergo anima in corpore intelligit substantias separatas, in quibus nihil corporeitatis nec sensibilitatis est?

Ad quod dicendum quod licet intellectus copulatus corpori non intelligat sine fantasia, potest tamen substantias separatas intelligere hoc modo: cum fantasmata presentantur intellectui sic copulato, intellectus virtute sua potest abstrahere a fantasmatibus aliquid quod est ultra omnia fantasmata, quod est substantia separata, sicut lux ista exterior virtute sua potest extrahere a sensibili corporeo aliquid simplicius et sublimius illo sensibili.

Consequenter est questio quomodo intellectus humanus potest [intelligere] investigare cognitionem de anima: cum enim intellectus humanus fantasticus sit, et ortum habens a sensu, tum anima non sentiatur, anima per intellectum humanum non cognoscitur. Ad hoc autem maxime videtur quod intellectus humanus non possit investigare cognitionem de se ipso. Cum intellectus humanus non intelligat sine continuo et tempore, intellectus autem omni continuo et magnitudine caret, non erit etiam in tempore, cum non recipiat mutationem et corruptionem ex tempore.

Ad hoc dicendum quod intellectus humanus quedam cognoscit quorum cognitionem immediate a sensu recipit, quedam autem cognoscit quorum cognitionem non recipit a sensu, nec tamen ipsa sine sensu cognoscit: sic cum sensus apprehendit ipsum sensibile, non apprehendit neque cognoscit nisi quod ibi sensibile est.

Intellectus autem ex virtute propria non solum ibi sistit, set ulterius penetrat et comprehendit id quod latet sub illo sensibili. Et quoad istas cognitiones duas³⁷, intellectus humanus fantasticus est et ortum habet a sensu, quedam

37 A proposito della duplice via di conoscenza, una teorizzazione che distingue nettamente tra i due *status* (*in via* e *in patria*), rifacendosi ad Averroè, è presente in Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, L.III.2.1, f.186rb-va: «intellectus humanus dupliciter potest considerari: aut in se et absolute, prout est substantia quedam causata; aut in relatione ad corpus cui coniungitur. Si primo modo, sic est natus ad apprehensionem separatorum a materia, sicut intelligentia causata, ut probant rationes posite ad primam partem questionis. Si consideretur secundo modo, tunc distinguendum est dupliciter status, ut uoluit Commentator. Et tunc in primo statu non est natus comprehendere formas liberatas a materia, ut intelligentias, nisi per reuelationem; uel sicut intelligimus causam per suum effectum: sic enim habemus scientiam de primo, scilicet per cognitionem suorum causatorum qualemcumque. Unde sicut non intelligimus causam primam uel intelligentias uere, set solum enigmatice, sic nec intelligimus uere eius causata, set solum fantastice. Et

(enim *scrips. et exp.*) vero cognoscit intellectus humanus omnino sine sensu, ut causam primam substantias separatas causatas, se ipsum: et hanc cognitionem non habet ex parte ea qua copulatus est, set ex parte substantie proprie. Set hanc potentiam intellectus pauci consecuntur in hac vita, aut si quis consecutus, parum consecutus, set iste modus cognoscendi complebitur post ultimam prosperitatem et humanam perfectionem: sic testatur Averrois supra commentum XI prime philosophie³⁸.

Non è qui possibile condurre uno studio dettagliato del passo, le cui formule finali già da sole meriterebbero un approfondimento e una rimessa nel contesto storico-istituzionale che qui non è possibile effettuare³⁹. È interessante però segnalare che, grossomodo alla stessa altezza testuale, nella *Sententia libri de anima* di Adamo si ravvisa solo un passaggio rapido sul tema:

Si autem anima habet alium modum intelligendi quo intelligit substantias separatas, ad illud intelligere non indiget imaginatione, nec est illud intelligere de consideratione physici, sed magis metaphysici⁴⁰.

La questione della duplice modalità cognitiva dell'intelletto è teorizzata frequentemente nei proemi dei commenti al *De anima*, con richiami, più o meno espliciti, a fonti diverse: perciò queste teorizzazioni sono tutt'altro che lineari e debitorie di un'unica via interpretativa⁴¹. In questo senso, l'idea che gli esseri umani possano avere accesso ad una via sovrasensibile, puramente

ideo [ut] dicit Aristotiles quod omnis intellectus noster fantasticus est et cum continuo et tempore. Si autem consideretur in secundo statu, in quo erit post receptionem beatitudinis et glorificationis, tunc erit ultima prosperitate siue perfectione nature sue, ut sepe dicit Commentator; et sic intelliget actu res liberatas a materia, ad minus eo modo quo nature sue competit». A questo proposito, cfr. THOMAS DE AQUINO 1996, 150, adl. 124-132.

38 AVERROES 1562, XII, c. 17, 303rD: «Relinquitur igitur, cum iste intellectus fuerit denudatus a potentia, ut intelligamus per ipsum, secundum quod actio est substantia eius, et est ultima prosperitas»; 321rD-vH: «Ista igitur dispositio in illo est semper [...], nostra autem continuatio cum principio quod est in nobis, impossibile est ut sit semper [...]. [...] ita quod erimus dependentes a tali principio, a quo coelum dependet: quamvis hoc sit in nobis modico tempore, sicut dixit Aristotiles»; cfr. anche 322rF-DvE.

39 Mi si permetta però almeno di rimandare agli studi recenti di Luca Bianchi, dedicati al tema della felicità filosofica, nei quali si potrà identificare i passaggi fondamentali del dibattito storiografico sulla perfezione umana come risultato ultimo dell'esercizio delle scienze speculative e sulla possibilità della conoscenza delle sostanze separate in vita. Cfr. BIANCHI 2018; e ancora BIANCHI 2024, spec. 169-182.

40 BOCFELDIUS 1964, I, 22; 26-27.

41 Cfr. per es. sul tema ANONIMO 1985, 43-46; Si veda BERNARDINI 2023, 78-81.

intellettuale, è oggetto di una discussione ampia, sfaccettata e condivisa, che esula dallo scopo precipuo del *De anima* (o di quello che i commentatori fanno proprio: costruire una *scientia de anima* di ispirazione naturalistica sul modello teorizzato da Aristotele). Tuttavia, è proprio in questi proemi – talora ancor più che nei commenti al terzo libro – che tale discussione può trovare la sua sede più appropriata, perché è qui che la possibilità di una *passio* (o una *actio*⁴²) propria dell'anima, separata/separabile dal corpo, si lega alla riflessione epistemologica aristotelica, con particolare riguardo per la distinzione tra gli oggetti e i metodi propri delle tre scienze speculative, e la prima tra queste, la metafisica.

PAOLA BERNARDINI

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI SIENA*

42 BERNARDINI 2024.

* paola.bernardini@unisi.it; Università degli Studi di Siena, Dipartimento di Filologia e Critica delle Letterature Antiche e Moderne, Via Roma 56, 53100 Siena SI, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4002-6304>.

BIBLIOGRAFIA

Manoscritti

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi G.3.464

Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, L.III.2.1

Opere a stampa

ALBERTUS MAGNUS 1890 = ALBERTUS MAGNUS, *Liber II Posteriorum Analyticorum*, in ALBERTUS MAGNUS, *Opera omnia [...] volumen secundum*, ed. AUGUSTE BORGNET, 233-524, Paris, Apud Ludovicum Vives Bibliopolam Editorem, 1890.

ANONIMO 1971(1) = MAGISTER ARTIUM, *Un commentaire averroïste sur les livres I et II du Traité de l'Ame*, ed. MAURICE GIELE, in *Trois Commentaires sur le Traité de l'Ame d'Aristote*, ed. MAURICE GIELE, FERNAND VAN STEENBERGHEN, BERNARDO CARLOS BAZÁN, 12-120, Louvain-Paris Publications, Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1971.

ANONIMO 1971(2) = MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones de anima*, ed. FERNAND VAN STEENBERGHEN, in *Trois Commentaires sur le Traité de l'Ame d'Aristote*, ed. MAURICE GIELE, FERNAND VAN STEENBERGHEN, BERNARDO CARLOS BAZÁN, 121-343, Louvain-Paris Publications, Universitaires-Béatrice Nauwelaerts, 1971.

ANONIMO 1985 = MAGISTER ARTIUM, *Lectura in librum de anima a quodam discipulo reportata* (Ms. Roma Naz. V.E. 828), ed. RENÉ-ANTOINE GAUTHIER, Grottaferrata (Roma), Ad Claras Aquas, 1985.

ANONIMO 1988 = *Philosophica disciplina*, in *Quatre introductions à la philosophie au XIII^{ème} siècle. Textes critiques et étude historique*, ed. CLAUDE LAFLEUR, 255-293, Montréal-Paris, Institut d'Études Médiévales, 1988.

ANONIMO 2009 = MAGISTER ARTIUM, *Quaestiones super librum de anima* (ms. Siena, Biblioteca Comunale degli Intronati, L.III.21, ff.134ra-174va), ed. PAOLA BERNARDINI, Firenze, SISMEL-Il Galluzzo, 2009.

ARISTOTELES, *De anima, translatio vetus* = ARISTOTELES, *De anima, translatio vetus*, in *Aristoteles Latinus Database* (2003). URL: <https://clt.brepolis.net/ald/Search> (ultimo accesso 10 marzo 2025).

AVERROES 1562 = AVERROES CORDUBENSIS, *In Metaphysicorum libros XIII*, in *Aristo-*

telis Metaphysicorum libris XIII cum Averrois Cordubensis in eosdem commentariis, et epitome, 1-424, Venetiis, Apud Iunctas, 1562.

AVERROES 1953 = AVERROES CORDUBENSIS, *Commentarium Magnum in Aristotelis de anima libros*, ed. FRANCIS STUART CRAWFORD, vol. VI, 1, Cambridge (Massachusetts), The Medieval Academy of America, 1953.

BERNARDINI 2023 = PAOLA BERNARDINI, *Aristotle's De anima at the Faculties of Arts (13th-14th Centuries)*, Turnhout, Brepols Publishers, 2023 (Studies on the Faculty of Arts. History and Influence, 4). DOI: 10.1484/M.SFAHI-EB.5.134023.

BERNARDINI 2024 = «*Actio anime, actio intellectus. The Role of Action in Two Commentaries on De anima of the 13th Centuries*», *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale* 49 (2024), 121-142.

BIANCHI 2018 = «“Ultima perfezione” e “ultima felicitade”. Ancora su Dante e l'averroismo», in *Edizioni, traduzioni e tradizioni filosofiche (secoli XII-XVI). Studi per Pietro B. Rossi*, ed. LUCA BIANCHI, ONORATO GRASSI, CECILIA PANTI, vol. I, 315-328, Canterano, Aracne, 2018 (*Flumen Sapientiae*, 7). DOI: 10.4399/978882551662321.

BIANCHI 2024 = LUCA BIANCHI, *Il pane dei filosofi. Studi su Dante e la tradizione averroista*, Roma, Aracne, 2024 (*Flumen Sapientiae*, 22).

BOCFELDIUS 1964 = ADAM BOCFELDIUS, *Sententia libri de anima*, in HELEN POWELL, *The Life and Writings of Adam of Buckfield, with Special Reference to His Commentary on the De anima of Aristotle*, 5-232, University of Oxford, St. Anne's College, 1964. Bachelor thesis.

DE BOER 2013 = SANDER W. DE BOER, *Science of the Soul. The Commentaries Tradition of Aristotle's De anima (1260-1360)*, Leuven, Leuven University Press, 2013.

PETRUS HISPANUS 1944 = PETRUS HISPANUS, *Sententia cum questionibus in libros De anima I-II Aristotelis: Commentario al «De anima» de Aristóteles*, ed. MANUEL ALONSO, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1944.

PS.-GAUFRIDUS ASPALDUS 2010 = GALFRIDUS DE ASPALL, *Questiones in De anima, kritische Edition*, ed. VLATKA ČIZMIĆ, Inaugural Dissertation, zur Erlangung des Doktorgrades der Philosophie an der Ludwig-Maximilians-Universität, München, 2010.

RICHARDUS RUFUS 2018 = RICHARD RUFUS, *Sententia cum quaestionibus in libros De anima Aristotelis*, ed. JENNIFER OTTMAN, REGA WOOD, NEIL LEWIS, CHRISTOPHER J.

MARTIN, Oxford, Oxford University Press, 2018.

THOMAS DE AQUINO 1996 = THOMAS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de anima*, ed. BERNARDO CARLOS BAZÁN, Roma-Paris, Commissio Leonina-Édition du Cerf, 1996.

JOHN PICARDI OF LICHTENBERG – A GERMAN THOMIST. A HISTORIOGRAPHICAL ASSESSMENT

ANDREA FIAMMA*

Abstract: John Picardi of Lichtenberg was a lecturer at the Dominican *Studium* in Cologne in the early 14th century. The result of his lectures were some *Quaestiones*, which were identified by Landgraff in 1922, and which attracted the interest of the Neo-Thomists in the first half of the twentieth century, including Martin Grabmann. Renewed interest in Picardi's work has emerged in recent years, and a print edition of the *Quaestiones* will soon be published. The present article collects and summarises the main studies on Picardi, highlighting the main points raised by scholars, and proposes possible lines of research. The categorisation of Picardi as a 'Thomist' is based on his views on the relationship between being and essence, form and matter, will and intellect, as well as in consideration of his relationship with the other 'German Dominicans' from the 'Cologne school' in the 13th and early 14th centuries.

Keywords: John Picardi of Lichtenberg; Thomas Aquinas; Meister Eckhart; Giles of Rome; German Dominicans.

Introduction

During the early 14th century, Thomas Aquinas' canonization process, as well as the recognised endorsement of his thought as the most relevant doctrinal reference for the Dominican Order, have their roots in the reading, interpretation and dissemination of Thomas Aquinas' works by his Parisian pupils and followers from the late 13th century onwards. Recently, scholars have highlighted the impact of commentaries and works made by early Thomists, such as John of Naples and Giles of Rome in representing Aquinas' thought in the form of a stable, coherent canon. However, some important news also concerns another Dominican, John Picardi of Lichtenberg, who worked at the Cologne *Studium* founded by Albert the Great, and who played a central role in the development of Thomism in Germany. John Picardi of Lichtenberg¹ was a 'Lesemeister' in

* This research was funded by Progetto PRIN 2022 "Itineraries of Philosophy and Science from Baghdad to Florence: Albert the Great, his Sources and his Legacies."

1 LANDGRAF 1922, 511-512 lists the different variants of the name of John Picardi of Lichtenberg, that were: Johannes/Joannes, Picardi/Pickardi and Lichtenberg/Lichtemberg/Leichtenberg/Lechtemberg/Lucemberg/Lichtiniber/Lettemberg/Littimber/Lucido-

the Dominican Order's Cologne *Studium* (1303 ca.), and later bachelor of theology in Paris, where he had read the *Sentences* (probably 1305/1307),² receiving his license in theology on November, 3rd, 1310. In this period, he developed his career and was promoted within the Order.³ His brothers recognised Picardi as being part of an "aristocratie culturelle, qui dominait alors le panorama théologique allemand."⁴ Furthermore, Picardi's intellectual approach was greatly appreciated by Emperor Henry VII of Luxembourg, who wanted him as his personal counsellor.⁵ In 1313, Pope Clement V elevated him to Archbishop of Regensburg, ideally this would have represented continuity with his forebear Albert the Great, but the appointment was soon revoked because of the disapproval of the cathedral chapter in Regensburg, which preferred another candidate, Nicholas of Stachowitz.⁶

Early scholars of Picardi's thought, like Landgraf⁷ and Grabmann,⁸ and even the most recent, such as Sturlese, Porro, and Beccarisi, have repeatedly underlined that Picardi belonged to the "Thomist tradition."⁹ Nonetheless, the same scholars have often also recognized references in Picardi's work to other, differing sources and doctrinal positions. This is particularly relevant, when considering, for example, Picardi's praise of Albert the Great, *vir optimus*, and

monte / Lucido Monte.

2 COURTENAY 2010, 248.

3 He was appointed vicar of the Dominican province of Teutonia and, in September 1308, provincial of the Order in Antwerp, see LANDGRAF 1922, 515.

4 BECCARISI 2010a, 288.

5 MINEO 2023 discovered a new document, a *Memorandum* for Henry VII, of which John Picardi was probably the author. Picardi reached Henry VII in 1311 after having after leaving Paris and following the Emperor on the itinerary in Northern Italy, that was in Genova, Savona, Brescia and Pisa. Then, the Emperor sent John Picardi as an ambassador in Roma and Tivoli, where he had a meeting with Pope Clement V.

6 More on John Picardi's biography in LANDGRAF 1922, 510-520 and STURLESE 1983.

7 LANDGRAF 1922, 527: "Johannes v. Lichtenberg ist im vorliegenden Werke thomistischer Richtung im Sinne der neueren aristotelisch gerichteten Dominikanerschule."

8 GRABMANN 1926, vol. 1, 413-414: "Die zahlreichen und teilweise recht umfangreichen Stellen aus dem *Sentenzenkommentar* des Johannes von Lichtenberg in dieser Wiener Handschrift des Johannes von Quidort sind ein Beweis dafür, daß dieser deutsche Dominikaner als Vertreter der Thomistenschule angesehen und hoch gewertet wurde. Offenbar hat sein erster Aufenthalt in Paris ihn mit dem thomistischen Geist, von dem das Dominikanerkloster St. Jaques in Paris beseelt war, aufs beste vertraut gemacht".

9 STURLESE 1981, 140, in which Picardi's *Quaestiones* are defined as "das erste und massivste Monument des ältesten deutschen Thomismus". For BECCARISI 2010a, 287, Picardi is "un fidèle partisan des enseignements de Thomas d'Aquin." See also PORRO 2003, 226.

his own critical positioning with respect to Henry of Ghent and Theodoric of Freiberg.

In this paper, the historiographical representation of John Picardi of Lichtenberg as a 'Thomist' will be considered. All the studies published on Picardi's work, as well as the arguments and references made in favour of Picardi's Thomism will be examined. Subsequently, studies that focus on similarities, or contrasts, with Picardi's philosophical ideas compared to those of his Dominican contemporaries, especially Theodoric of Freiberg and Meister Eckhart, will be considered. Finally, there will be a critical review and aspects on the historiographical interpretation of Picardi which remain unclear will be highlighted.

The aim of the paper is to facilitate future research on John Picardi of Lichtenberg's thought, which will be further simplified by the publication of Picardi's *Quaestiones disputatae* in the series "*Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*."¹⁰

Thomist Questioning

The codex in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, ff. 151r–182v, collects John Picardi's *Quaestiones* that were posed to him (probably) in 1303 while he was a *Lector* in Cologne Dominican *Studium generale*.¹¹ The text on the last *folio* of that manuscript ends abruptly, without a real conclusion, suggesting that other *folia* completed the codex at the time, and that, in all probability, other *Quaestiones* were also reported in them. However, no trace of these has been found as yet. Interestingly, Picardi's *Quaestiones* found in that Vatican codex currently represent the oldest attestation of this type of exercise for students in Cologne. Another manuscript, currently in Cracow, Jagiellonian Library, 748, 56r–58r, merely includes a copy of Picardi's *Quaestio* on being and essence, which was listed in the Vatican manuscript as the twentieth, which was published, in 1961, by Seńko.¹² The discovery of another partial copy of

10 From two different research projects, one of which is based at the Universities of Cologne, the edition of John Picardi of Lichtenberg's *Questiones disputatae* is expected.

11 Titles of these *Quaestiones* were transcribed by LANDGRAF 1922, 554–555.

12 SEŃKO 1961a. The manuscript in Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859 also contains copies of Harvey of Nédellec's works, ff. 1r–118r. In the same period of his studies on Picardi's *Quodlibeta*, Seńko was working on Thomism in Harvey's work,

Picardi's *Quaestiones* by Maxime Mauriège in a codex owned by the Bibliotheca Amploniana in Erfurt was recently announced in an article written by Giovanni Lasorella.¹³ Finally, fragments of Picardi's Parisian commentary on the *Sentences*, Book IV, are still to be found in Cracow, Jagiellonian Library, 1583, ff. 118r-142v, and some excerpts from his commentary on Book I are contained in a manuscript preserved in the Austrian National library at Vienna.¹⁴ These copies further confirm Picardi's authority over the monasteries in the so-called 'Teutonic province' of the Dominican Order, from which the Cracow and Vienna manuscripts originate. In the 1920s, Landgraf¹⁵ and, especially, Grabmann¹⁶ proposed a number of arguments in support of Picardi's Thomism.¹⁷ Brief summaries of selected examples, especially those that have featured in recently published studies, follow:

1) The *Mens Thome* and the authority of Aquinas:

Landgraf declared that the most important justification for Picardi's Thom-

see SEŇKO 1961b, SEŇKO 1970.

13 LASORELLA 2023, 81-82. The other witness of Picardi's *Questiones* is in Erfurt, Bibliotheca Amploniana, 321.

14 Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 2165, ff. 4r, 18v, 21v, 34v-35r, 62v-63r, 73v-74r, 78v.

15 LANDGRAF 1922, 527-550.

16 GRABMANN 1926, vol. 1, 414-420.

17 Artur Michael Landgraf (1895-1958), who was bishop of the Diocese of Bamberg, and Martin Grabmann, a Catholic priest and professor at the Universities of Vienna and Munich (1875-1949), pursued the scholarly project of reconstructing the history of medieval philosophy from a neo-Thomist perspective. However, their historiographical approach, which combined philosophy with philology and palaeography, was different from the French and Italian neo-Thomist approach, which focused on Thomism as a "perennial philosophy," see COLISH 2000, 6: "On the German side of the Rhine, a different set of political issues converged with the excitement of the neo-Thomist revival that could have shaped the scholarship of the leading medievalists of the early twentieth century, Artur Michael Landgraf and Martin Grabmann. In Germany, the issue was not a stand-off between the Catholic church and republican or left-wing politics. But, as German Catholics, these scholars might well have been caught in the crossfire of the Second Reich's *Kulturkampf* [...] While both scholars were deep admirers of Aquinas, their work was not so closely focused on the need to advance Thomism as a perennial philosophy as was true of some of their compeers. To be sure, Landgraf is well known for developing the concept of *Frühcholastik*. He agreed that the thought of Aquinas was the terminus of that trend, often selecting the themes he studied in the twelfth and early thirteenth centuries because they had a pay-off in the thought of the Angelic Doctor." Landgraf's and Grabmann's studies on Picardi's work must be contextualised within this framework. Concerning Grabmann's perspective on Thomism and Scholasticism, see GRABMANN 1909 and GRABMANN 1926, vol. 1, 525-560. Concerning Landgraf, see SIRI 2008.

ism is that he seems to consider Thomas Aquinas' doctrinal positions as the basis from which to judge the correctness or falsity of a philosophical argument. Picardi evaluates thought according to what he himself calls "the mind of Thomas Aquinas" (*Mens Thome*). This is evident in his *Quaestiones disputatae*, when Picardi, for example, answered the question *utrum Deus sit subiectum in theologia* (*quaestio* no. 10), by asking whether the philosophical position analysed therein is consistent with the "mens Thome," and, when asking, conversely, in his *quaestio* no. 26, whether the argument was inconsistent with Thomas Aquinas' doctrine – "hec non fuit mens Thome."¹⁸ Similarly, Picardi claims the authority of Thomas Aquinas as a guarantee of correctness on certain controversial philosophical statements following Etienne Tempier's condemnation, such as on the nature of the intellect, being like a faculty of the soul, or on the perpetuity of the world.¹⁹

Picardi's attitude towards using Thomas Aquinas as a criterion seems to anticipate institutional decisions made later by the Dominicans. For Landgraf, it should not be forgotten that in 1309, the general chapter of the Dominicans in Saragossa, in which Picardi participated as head of the 'Teutonic province', promoted the use of Thomas Aquinas' writings in lecturing in the Dominican *Studia*. However, the confirmation that Picardi had completely absorbed Thomas Aquinas' mentality is demonstrated, according to Grabmann, by his sure mastery of Aquinas' 'metaphysics of being', that can be found in some passages of Picardi's work, especially in the *quaestio* on the distinction between being and essence, which we will examine further shortly. According to Grabmann, Picardi's approach to Thomas Aquinas is also shown in the fact that his method of reasoning echoed Thomas Aquinas' – "the clear structure of the entire investigation, the careful and thorough proof, the calm and objective criticism of opposing opinions, the unprejudiced approach to all difficulties and, last but not least, the familiarity with the philosophical sources."²⁰

18 STURLESE 1983, 708, in which is found the reference to this Picardi's sentence, see Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, f. 176ra, q. 26.

19 LANDGRAF 1922, 535.

20 GRABMANN 1926, vol. 1, 419: "Die souveräne Beherrschung und Durchdringung der Seins-metaphysik, die klare übersichtliche Gliederung der ganzen Untersuchung, die sorgfältige, in die Tiefe gehende Beweisführung, die ruhige sachliche Kritik gegnerischer Ansichten, das vorurteilsfreie Eingehen auf alle Schwierigkeiten, nicht zuletzt auch die

2) Essence and existence:

Picardi not only assumed some of Thomas Aquinas' most typical metaphysical positions, but also, albeit more rarely, made direct quotations or paraphrased his works. This is the case in *quaestio* no. 20, in which Picardi made the distinction between essence and existence. Landgraf pointed out that some textual passages from Picardi's text are paraphrases from Thomas Aquinas' *De ente et essentia*.²¹ This topic has traditionally been considered as being representative of Thomism.²² Picardi had already dedicated extraordinary attention to it, to the point that, according to Sturlese, this *quaestio* seems almost like a treatise in itself. Not surprisingly, this question soon aroused the interest of twentieth-century Thomists, such as Grabmann and Sénko – as already mentioned, Seńko published the textual edition of this *quaestio*.²³

Grabmann highlighted that Picardi, in *quaestio* no. 20, introduced references to the *Book of Causes* and Boethius' *De hebdomadibus* but without mentioning Thomas Aquinas' name or texts.²⁴ However, Grabmann noted that what is relevant in every medieval *quaestio* is the 'main answer' (*responsio principalis*) and he devoted his analysis to that, especially to Picardi's Thomist *solutio* in its third part.²⁵ Grabmann, then, underlined that in Picardi's *quaestio* the Late-medieval distinction between (four) *auctoritates* and (also four) *rationes* is quite evident. As far as the former is concerned, Grabmann also identified some textual passages from Avicenna, and also concluded that he must have used Proclus' *Elementatio*

Vertrautheit mit den philosophischen Quellen, all dies gemahnt an die Geistesart des Aquinaten selbst."

21 LANDGRAF 1922, 538.

22 The actual distinction between essence and existence was considered as the milestone of Thomism more by the 19th-century neo-Thomists than by the 14th-century Thomism, see PORRO. GRABMANN 1926, vol. 1, 419: "Aus unserer Skizzierung dieser *quaestio*, die ich in einer eigenen Untersuchung über die Lehre von Wesenheit und Dasein in der ältesten Thomistenschule ganz veröffentlichen werde, dürfte sich ersehen lassen, daß bei Johannes von Lichtenberg die Denk- und Arbeitsweise, die Methode des heiligen Thomas von Aquin sich widerspiegelt".

23 SEŃKO 1961a.

24 GRABMANN 1926, vol. 1, 416, specifically works on this topic. In this regard, however, it is interesting to note that the combination of sources between *De hebdomadibus* and the *Book of Causes*, which characterized the metaphysics of the Albertist school in the fifteenth century, was already present at the time of Picardi. However, this is founded in the commentaries on these works by Albert the Great and Thomas Aquinas.

25 GRABMANN 1926, vol. 1, 418.

theologica as translated into Latin by William of Moerbeke in 1268. Thus, there could have been a sort of ‘Neoplatonic’ influence in Picardi’s doctrine on the real distinction between being and essence. This may have been seemed curious to Grabmann, who had theorized a distinction between Thomist, ‘scholastic’ traditions and Axiomatic-Platonism.²⁶

However, the references to these Platonic sources seem to be limited to these textual passages in *quaestio* no. 20, and reflect the main ideas considered by Thomas Aquinas in his *De ente et essentia*. Nevertheless, as Pasquale Porro theorised,²⁷ hidden in this *quaestio* is a response to Henry of Ghent, Picardi’s most vocal critic at the time. It seems that Picardi wished to contradict Henry’s *Quodlibet* no. I, although, this is more evident in other *Quaestiones*, such as no. 22, which discusses the human soul as image of the Trinity.²⁸ Picardi does not appear to quote Henry of Ghent, however, in the second part of his *quaestio*, Picardi develops Henry’s theoretical position “through demonstrative arguments (*probationes*), distinctions and examples”²⁹ and then refutes it, as he does with the doctrine of the *duplex esse* and the semantic difference between *res*, *ratio* and *intentio*, as well as the participation of beings. Significantly, Henry of Ghent mentions examples, which Picardi also reiterates – “*essentia*,” “*ens*” and “*esse*” relate to each other like “*lux*,” “*lucens*” and “*lucere*,” or “*vita*,” “*vivens*,” “*vivere*” and “*cursus*,” “*currens*” and “*currere*.”

Porro also articulates the theoretical aspects of Picardi’s answer to Henry, showing that his *Quodlibet* testifies to the evolution of doctrinal position, from Thomas Aquinas to Thomists, such as Henry of Ghent himself, and also Giles of Rome, with regard to the distinction between being and existence – less and

26 Concerning the Axiomatic tradition, it is relevant that Picardi mentions Alain of Lille on f. 151va, l. 6, see LANDGRAF 1922, 547.

27 PORRO 2003, 231-238; see 231: “Giovanni sembra avere presente qui soprattutto il ‘Quodlibet I’ di Enrico, e non le tesi più mature espresse nel ‘Quodlibet X’ e nel ‘Quodlibet XI’, e cioè negli sviluppi della disputa con Egidio Romano successivi al ritorno di quest’ultimo a Parigi nel 1285.”

28 This study of Mojsisch will be considered later. Porro corrected Landgraf’s claim, according to which, Picardi would not refer to Henry of Ghent, although both agree on many issues. However, Landgraf correctly notes that the two authors addressed some topics with divergent methods, thus appreciating the theoretical distance of their positions, as in the case of *rationes seminales*, see LANDGRAF 1922, 548-549.

29 PORRO 2003, 231.

less importance was attributed to “divine simplicity,” for example, and more and more was paid to the “contingency of creatures.”³⁰

3) Form and matter:

As far as Picardi’s understanding of the *ens* as a composite of form and matter is concerned, Landgraf stressed that Picardi, in his *quaestio* no. 11, rejects Albert the Great’s doctrine on the *incohatio forme*. In fact, Picardi argued that form is passively present in matter and that, in coming into being, it is ‘actualised’ together with matter. Therefore, essence is not merely determined by form, but much more so by the composite of form and matter – this is the same doctrinal position as Thomas Aquinas. Thus, Landgraff stressed that Picardi also rejects the Augustinian doctrine of ‘seminal reason’,³¹ which is presupposed in Albert the Great’s idea of the “*incohatio forme*.” However, it should be added that Picardi’s rejection of Augustine of Hippo’s theory as a source seems to be one of his most significant divergences from those of other Dominicans in the ‘Cologne school’, such as Ulrich of Strasburg or Theodoric of Freiberg. Picardi’s relationship with his Dominicans contemporaries will be explored further in chapter II hereinunder.

However, systematic analysis of Picardi’s philosophical perspective on the matter can be found in a paper by Marienza Benedetto, which is dedicated to Picardi’s *quaestiones* 21, 25 and 34. In all of these, Benedetto underlines that Picardi assumes the same philosophical perspective as Thomas Aquinas and that, at the same time, he contests both Henry of Ghent’s and Giles of Rome’s doctrines. The specific case of *quaestio* no. 25, which concerns issues such as

30 PORRO 2003, 244: “L’intervento di Giovanni Picardi nel dibattito sulla composizione di essere e essenza permette forse di cogliere alcuni tratti cruciali del processo di consolidamento nella scuola tomista della dottrina della distinzione reale - un processo in cui il cuore del problema sembra gradualmente spostarsi dall’esigenza di salvaguardare l’assoluta semplicità e inoggettivabilità della natura divina a quella di marcare con maggior decisione la contingenza creaturale. Alcuni degli argomenti addotti da Giovanni a favore della distinzione reale vanno già in questa direzione, così come d’altra parte l’utilizzo esplicito del sintagma *diversae res* per indicare l’essere e l’essenza, il frequente ricorso all’analogia con la composizione fisica di materia e forma e l’insistenza sulla natura formale o quasi-formale dell’essere - tutti elementi che sembrano avvicinare la posizione del domenicano tedesco alla sistemazione di Egidio Romano più ancora che a quella originaria di Tommaso.”

31 LANDGRAF 1922, 527.

quantity and extension, is of particular interest,³² because it not only provides a specific example of Picardi's opposition to one of Giles of Rome's theses, but also because it reveals a philosophical judgement of him as a Thomist. While recent historiography perceives Giles to be "a faithful disciple of Thomas Aquinas," on the contrary, Picardi, as one of his 'German' contemporaries, highlighted that there were a number of "points of disagreement" between Giles of Rome and Thomas Aquinas.

Benedetto explains that in *quaestio* no. 25, Picardi's aim was to re-establish support for Thomas Aquinas' original thought, in favour of the Thomist *solutio* as the only correct answer, rather than those of Giles of Rome. It is, thus, apparent that the formation of Thomism in the early 14th century was much less harmonious than has been accepted, and that, already, at this time, there was discussion about Thomas Aquinas' authentic doctrine in order to distinguish it from those of his followers. Porro and Benedetto have, indeed, considered Picardi's *Quaestiones* from the historiographical perspective of the clash against his contemporaries in order to identify the most 'authentic' Thomist perspective in the early 14th century.

However, further sources have emerged which also explore the theme of the relationship between form and matter. Landgraff stated that, in Picardi's understanding, the form that passively underlies matter is not the "forma diminuta," as it is for Averroes. In fact, Picardi rejects plurality of form, and maintains that each composite has a single substantial form, which "non habet esse per se, sed compositum."³³ As is well known, this is a typical position assumed by Thomas Aquinas, which was also held by his pupils and followers, such as Giles of Rome. Nevertheless, Franciscan authors fought hard against this particular proposition by Thomas Aquinas, which had even been condemned by Robert Kilwardby in 1277. Picardi's negative reaction to 'English authors' was evident – interestingly, there is no specific study that takes into account Picardi's feelings about Franciscan thought.³⁴ Similarly, Martin Grabmann also addressed

32 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, f. 175va, q. 25: "Utrum materia extensa per quantitatem differât realiter a se non extensa."

33 LANDGRAF 1922, 528, quoting Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, f. 161va, q. 18.

34 GRABMANN 1926, vol. 1, 415: "eine beachtenswerte Fragestellung erkenntnistheoretischen Inhalts, welche den Gegensatz der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre V zur II-

this topic of plurality of form, considering Picardi's answer to the *quaestio* "utrum in homine sit tantum una forma substantialis," and he also made, and recognised, explicit references to Avicbron and John of Dacia.³⁵

Given his acceptance of the uniqueness of the substantial form, Picardi, in *quaestio* no. 19, asks whether the introduction of the substantial form into matter is preceded by the presence of some "unfinished forms" (*forme non terminate* or *interminate*),³⁶ the idea for which originated with Averroes and was further developed by Thomas Aquinas. This was also historically important for the consolidation of German Thomism.³⁷ Landgraff had already noted that Picardi had an original position concerning the "dimensiones interminate," so it is not surprising that this issue has already been re-examined numerous times in historiography.³⁸ However, Thomas Aquinas' opinion concerning the presence of *forme* or *dimensiones interminate* was not entirely coherent. While in his early works, namely in his commentary on Boethius' *De trinitate*, Thomas Aquinas recognised the possibility that "un-terminated form" precedes the "infusion" of substantial form, in his later works, such as the *Summa theologiae*, he seemed to reject this hypothesis. Thomas Aquinas' aim was to explicitly reject any formulation that might echo the notion of "forma incohata," which Picardi also rejected, as already discussed. For Thomas, beings are individuated because of the "materia signata," but accepting the presence of these "un-terminated forms" in matter could lead to erroneous acceptance of Albert the Great's model. Picardi evaluated six different, possible, solutions, being inspired by those suggested by Avicenna, Averroes, Giles of Rome and Henry of Ghent. Picardi, however, later rejected four of these, and only considered the other two to be *verisimiles*. Finally, these led him to conclude that he was in agreement with Thomas Aquinas' authentic idea that there cannot be "un-terminated forms" that precede the "infusion" of substantial form into matter.

luminationstheorie der Franziskanerschule berührt, spricht sich in der folgenden Quaestio aus: Utrum esse rei sit in mente a deo vel ab aliis creaturis".

35 GRABMANN 1926, vol. 1, 420.

36 Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, ff. 166v-168v, q. 19.

37 For instance, consider this topic in Nicholas of Strasburg's *Summa philosophiae*, on which see PELLEGRINO 2010.

38 BECCARISI 2010a, 295-298; BENEDETTO 2010, 348-354, but commenting Picardi's q. 25; RADEVA 2020, 236-239.

This conclusion is not surprising. Instead, the two plausible opinions are noteworthy, since both of them come from Thomas Aquinas' texts and, furthermore, are contradictory to each other from a theoretical perspective. Picardi, hence, recognizes that there is some incoherence in Thomas Aquinas' works, although he considers both of Aquinas' textual passages as being likely to be true, however, only one of these is coherent with Averroes' intention (*intentio Commentatoris*).³⁹ What, then, is Thomas' true opinion? Picardi's solution to avoid contradiction is to reconsider the chronology of Thomas Aquinas' works. Thus, he states that Thomas Aquinas would have commented on Boethius after having written the *Summa Theologiae* and that, therefore, his opinion on the presence of "un-terminated forms" must be interpreted together with the contrasting one on their absence from a chronological perspective. Picardi's historicist perspective is as original as it is significant for understanding the conciliatory intent, that inspires his 'Thomism'.

Benedetto also examined this same issue in Picardi's *quaestio* no. 25, which concerned the difference between the "materia extensa" (i.e. the four elements) and "non extensa" (or "materia prima"). Picardi introduces this issue of distinguishing between the two different perspectives, one belonging to Giles of Rome ("extension" is an intermediate form between "matter" and "quantity," and thus the real distinction is between "extension" and "quantity") and the other by Thomas Aquinas, according to whom the difference between "materia extensa" and "materia non extensa" is due to the "species" of quantity. This *quaestio* goes on to clarify the position of Picardi on Thomas Aquinas doctrine, according to his *Summa theologiae*, through other statements and replies. However, what is of interest for the present analysis is that in *quaestio* no. 25 Picardi's opposition is only to Giles of Rome – and he does not contradict Henry of Ghent, as he does elsewhere. This suggests that, to a certain extent, Giles was considered by Picardi as being one of the more distant from the 'truer' Thomas Aquinas – contrary to what subsequent historiography might have us believe.

4) Will and intellect:

Previously, it has been emphasized that Picardi had, above all, to consider Henry of Ghent's *Quodlibet* I as a starting point for criticism in order to better artic-

³⁹ RADEVA 2020, 237.

ulate his doctrinal position on the distinction between essence and existence. In that same *Quodlibet*, Henry also considers the relationship between the will and the intellect in human being,⁴⁰ criticizing the idea of the superiority of the intellect over the will, which was supported, instead, by Thomas Aquinas. Picardi also made some criticisms of Henry of Ghent on this issue, thus defending Thomas Aquinas' ideas. Marialucrezia Leone took some core passages concerning the issue of the will in Picardi's *Quaestiones* nos. 28, 29, 32 and 37 (the latter edited by Martin),⁴¹ and contextualised them in the debate between 'intellectualists' and 'voluntarists', which occurred both on the occasion of the Tempier-condemnations in 1277 and subsequently continued. *Questiones* nos. 32 and 37 address this topic directly, while *quaestiones* nos. 28 and 29 are dedicated to theological issues, such as union with God "in patria" (*quaestio* no. 28) and the role of intellect and will in "future life" after Resurrection.

Leone develops the comparison between Picardi-Thomas Aquinas' and Henry's philosophical perspectives, representing Picardi as an apologist for Thomism, who sometimes goes so far as to paraphrase Aquinas' *Summa Theologiae* and *De malo*.⁴² Leone stresses the idea that Picardi wanted to defend Thomas *ex-post* from the accusations brought against him by Henry of Ghent. This is deduced from the fact that Picardi would critique precisely those textual passages from *Quodlibeta*, in which Henry explicitly accuses Thomas Aquinas of excessive intellectualism.

On Picardi's doctrinal position on will and intellect, Leone explains that he, just as it was for Thomas Aquinas, supports the primacy of the intellect over the will in human actions. Indeed, the intellect will also have that primacy in the "future life," *in patria*. The movement of the intellect toward an object permits choice for the will in consideration of the object itself – whether to perceive it as

40 Henry of Ghent's *Quodlibet* was read in 1276. In 1270 and, especially, in 1277, the Bishop Étienne Tempier condemned two different kinds of "determinism," that insist either on the total uncontrollability of the will by the intellect or on its total controllability. According to the formers, because of the *appetitus*, the human being would be driven to act. Therefore, ultimately, the human being would not be responsible for his actions, since they do not fall under the control of the intellect. Vice versa, for the latter, the total subordination of the will to the intellect generates a geometry of passions, in which everything is rational and in which, therefore, there is no moral responsibility.

41 MARTIN 1924, 150-157.

42 LEONE 2010, 316, 322-323, 328-333.

being desirable or not. Therefore, the intellect represents a pre-requisite for free will. The influence of internal factors in human beings on the choice of the will, such as passions, is less clearly specified in Picardi's text, and neither are external factors, such as the influence of the stars. Neither Thomas Aquinas, nor Picardi, recognise a direct influence of the stars on the will, however, this position was condemned in 1277, even though they were both open to the hypothesis of some sort of indirect influence.

Specific investigation into the function of intellect in acquiring knowledge of the external world from Picardi's perspective has not yet been made.⁴³ Nevertheless, there are some *Quaestiones* which are specifically dedicated to this topic, such as some hitherto unstudied parts of *quaestio* no. 28, and, more specifically, *quaestio* no. 30. However, scholars have pointed out some important aspects of Picardi's approach to intellect, when considered in relation to other philosophical positions expressed by his contemporary German Dominicans, such as Meister Eckhart and Theodoric of Freiberg. These have not shaken the image of Picardi as a Thomist, but have contributed to clearer delineation of 'German Thomism', bringing attention to some typical connotations of philosophy in Germany and the surrounding area during the Middle Ages, the most important of which is the critical confrontation with Albert the Great's thought.

Picardi and other German Dominicans

Arthur Landgraf explained that Picardi had not merely reiterated Thomas Aquinas's doctrines, as being his "sklavischer Nachbeter," but that he also considered Albert the Great's arguments to be very valuable.⁴⁴ The relevance of Albert the Great's work in understanding Picardi's *Quaestiones* was later confirmed by other scholars. Nevertheless, the number of explicit citations of Albert the

43 There is only a brief reference in EMERY 2001, 65: "referring to Thomas, John asserts that a 'sane and natural intellect' is fully aware of its own cognitive acts. Moreover, to remove any doubt that there cannot be any action of God in the soul that would be unknown to us, John cites a famous text by Dionysius the Areopagite, who attained the 'highest contemplation': 'Impossible est aliter nobis superlucere radium divinum nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum' (*De coelesti hierarchia*, c. 1), that is, without phantasms."

44 LANDGRAF 1922, 540: "aus dem bereits Gesagten erhellt, daß Johannes von Lichtenberg nicht ein sklavischer Nachbeter der Lehrmeinungen des hl. Thomas gewesen ist. Er zitiert ihn zwar 15 mal ausdrücklich und erkennt ihn neben Albert d. Großen als *optimus vir* an".

Great's name and works in Picardi does not justify an 'Albertist' interpretation of his thought. Indeed, it confirms his dependence on Thomas Aquinas – there are fifteen citations of Thomas Aquinas' name, but only four of Albert the Great's. This ambiguous influence of the work of Albert the Great is significant in order to understand the thought of a 'German Dominican' like Picardi, who could not avoid making a critical comparison with the Master, Albert, even if he only did it for biographical and historical reasons. In fact, he was not only discussing his *Quaestiones* in the Cologne *Studium* founded by Albert the Great himself, but, in subsequent years, he would hold institutional roles in the Dominican Order similar to those that Albert the Great had had in the past, and he was even on the verge of being elevated to the same episcopal bishopry in the Diocese of Regensburg, which had been occupied for two years by Albert the Great. Moreover, more generally, Picardi was operating within a broader German Dominican cultural framework, that was gaining greater and greater autonomy from Paris between the 13th and 14th centuries, and the figure of Albert the Great was assuming a more and more pivotal function.⁴⁵

Considering these and other arguments, Sturlese evaluated the quality of these few mentions of Albert the Great's name in Picardi's *Quaestiones* to understand what impression Picardi had had of the Master, Albert. From Sturlese's research, it emerged that Albert's name had occurred in textual passages that Picardi had devoted to natural science topics, such as the mixing of natural elements and light. Therefore, Sturlese concluded that Picardi would have interpreted Albert the Great's intellectual personality as being that of an "interpreter of Aristotle" and a "scientist" (*Wissenschaftler*).⁴⁶ It is noteworthy that this same label would later become popular among German Dominicans who studied at Cologne and held Albert the Great's works in high esteem merely for the invaluable "scientific" contribution they represented. Henry of Lübeck, Nicholas of Strasburg, Henry of Herford, Hartmann of Augsburg were some of these admirers.

45 STURLESE 1981, 134-135. See 139: "Eine junge, aggressive Generation von deutschen Dominikanern folgte damals auf die ersten Albert-Schüler: Dietrich von Freiberg, Johannes Picardi von Lichtenberg und Meister Eckhart sind die Hauptfiguren dieses Nachwuchses". STURLESE 1989, 193-195 reports a "cultural primacy" of the German Dominicans at time, among whom he also includes Picardi.

46 STURLESE, 1981, 141.

Sturlese speaks of a 'Picardi operation' to define the attempt to encourage his contemporary Dominicans to evaluate Albert the Great's intellectual work purely from the perspective of its contribution to natural science. In this way, Picardi was able to incorporate Albert the Great's work in a broader philosophical and theological framework, which was inspired, instead, by Thomas Aquinas' *Summa theologiae*.⁴⁷ In this way, not only was any competition between Albert the Great's doctrines and Thomas Aquinas' on topics such as the theory of knowledge or theology avoided, but the two also became tacitly complementary, as if to provide a homogeneous, unitary impression of Dominican thought.

One negative consequence of the 'Picardi operation' was the manipulation of Albert the Great's thought, which would have to be swallowed by followers of Thomist Metaphysics. Therefore, Neoplatonism, Hermeticism and all other contrasting influences with respect to Thomist-accepted Aristotelianism, were expelled from Albert the Great's work. In following centuries, and at least until the 17th, this 'normalization' of Albert the Great found favour among the Dominicans, and not only those in the Germanic area.

However, 'Operation Picardi' did not meet with universal success. In fact, some of Picardi's Dominican brothers in Cologne recognized the dissonance between the thoughts of the two authoritative 13th century-masters, Albert and Thomas Aquinas. Even while Picardi was still lecturing, some of the 'German Dominicans' were already beginning to favour the doctrines of Albert the Great over those of Thomas Aquinas, not only from a philosophical, but also from a theological viewpoint. These German Dominicans included Meister Eckhart, Theodoric of Freiberg and Bertold of Moosburg, among others. They highlighted doctrinal aspects and sources that Picardi had ignored in Albert the Great's texts because of their incompatibility with Thomas Aquinas' thought. These criticisms of Picardi's oversights included the theory of the agent intellect and his use of Neoplatonic sources, such as the *Book of Causes*, and the *Asclepius*, as well as Dionysius' Ps.-Areopagite's mystical theology.⁴⁸

47 STURLESE, 1981, 144.

48 Until the mid of the 15th century, there was an established continuity in reading Albert the Great's Commentaries on the corpus of Dionysius the Ps.-Areopagite, which concerned not only Albertists, like Heymericus de Campo, but also Nicholas of Cusa, see for example FIAMMA 2017 and FIAMMA 2022.

However, some ‘German Dominicans’, such as Theodoric of Freiberg, also appreciated the value of Albert’s contribution to natural science, expressed in his works, demonstrating that they did not want to fall into the trap of ‘Operation Picardi’, which would have forced them to split Albert the Great up into two or three separate personalities. Instead, the specific nature of Albert the Great’s philosophical and theological thought appeared to them to be his distinguished, open approach to the universality of knowledge.

Obviously, Picardi’s influence on his contemporary Dominicans was, above all, the interpretation and further appreciation of Thomas Aquinas’ philosophy. Although he moved within the international framework of Thomism, as shown by Porro,⁴⁹ his influence as a Thomist authority in debate has so far only been recognised in works written by certain German Dominicans from Cologne, such as Nicholas of Strasbourg and Peter of Godin. This present chapter is devoted to the reconstruction of Picardi’s intellectual and personal relationships with these ‘German Dominicans’.

1) Theodoric of Freiberg:

Given the above-mentioned premises, focusing on the relationship between Picardi and Theodoric is of particular importance. In fact, the two Dominican brothers could have known each other personally although some scholars consider this unlikely.⁵⁰ If their meeting actually took place, it is not difficult to imagine that they might not have got on very well with each other given their differing attitudes. Theodoric complained about his contemporary Thomists, and perhaps included Picardi among them. Beccarisi has explained that “Die- trich a lu et critiqué Picardi (et non l’inverse, comme on l’a admis jusqu’à au- jourd’hui,”⁵¹ thus highlighting the relevance of Picardi in ‘international’ Thom- ism and not only in Germany.⁵² In fact, Kent Emery had already formulated the

49 See above.

50 EMERY 2001, 65 considers this meeting as unlikely. Similarly, STURLESE 1983, 708, under- lines the difference in authority between the younger Picardi and Theodoric of Freiberg.

51 BECCARISI 2010a, 286-287. Concerning the “anti-thomism” of Theodoric of Freiberg, see IMBACH 1997.

52 BECCARISI 2010a, 295: “Il doit donc s’agir d’un important groupe d’influence, aussi bien sur le plan politique que culturel. Un groupe qui s’est proposé de maintenir l’enseignement de Thomas et de trancher entre les interprétations véridiques et fallacieuses, les interprétations justes et fausses de sa doctrine.” Concerning the “German Thomism,” see the introduction written by HOENEN, IMBACH, KÖNIG-PRALONG 2010 to the same issue of

hypothesis that Picardi, in his *quaestio*, had criticized not only Henry of Ghent, but had also inserted some hidden references to Theodoric of Freiberg's theory of the *abditum mentis*.⁵³ The epilogue of the *quaestio* was as planned: all seven of the opinions that he had chosen to be taken into consideration were 'incorrect', because the only one which was coherent was that of Thomas Aquinas. Finally, De Libera goes so far as to define Picardi's *Quaestiones* in terms of a "true war-machine against Dietrich of Freiberg."⁵⁴

Instead, by analysing more closely selected excerpts from texts by Picardi and Theodoric that Emery had studied and by thus broadening the focus on Theodoric's text, Beccarisi concluded that Theodoric was criticizing Picardi and not vice versa.⁵⁵ There is no doubt that Picardi was criticizing the doctrine of *abditum mentis*, which reflected Theodoric's position, but which did not exactly coincide with all features of it.⁵⁶ Picardi considered it to be an overinterpretation of the Augustinian *dictum* on the 'interior man', which led many interpreters, including Henry of Ghent, to believe that this "depth of the soul" coincides with an "intellect in the act of understanding." In fact, it is also possible to encounter this idea in other texts from the same period, including the anonymous *Quaestio* from a manuscript held in Basel, with incipit "Utrum beatitudo consistat in intellectu agente."⁵⁷

However, Theodoric's doctrine of the *abditum mentis* went one step further, in that he affirmed that *intelligere* is the same 'agent intellect' as described by Aristotle, and that, for this same reason, the 'intellection' in the *abditum mentis*

the "Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie," in which it is possible to find the afore mentioned studies by BECCARISI, LEONE and BENEDETTO 2010. For a more recent overview on German Thomism between the 14th and 15th centuries, see HOENEN 2020. For Thomism in Italy, see AMERINI 2015.

53 EMERY 2001, 65. More on this *quaestio*, see below.

54 DE LIBERA 1998, 101: "la punta estrema della reazione tomistica a Dietrich di Freiberg era stata raggiunta da molto tempo, da Giovanni Picardi di Lichtenberg, le cui questioni disputate a Colonia all'inizio del XIV secolo rappresentavano una vera e propria macchina da guerra contro Dietrich di Freiberg".

55 BECCARISI 2010b, 518-524.

56 EMERY 2001, 64: "Not too subtly, John Picardi implies that Henry's teaching concerning the *abditum mentis* falls beyond the margins of rationality."

57 BECCARISI 2010b, 526: "Die bisher als deutsch definierte Debatte über die imago wurde in Wirklichkeit von den Zeitgenossen als eine internationale wahrgenommen, so sehr, daß einige Theorien bekannter deutscher Dominikaner wie Dietrich in den Kontext einer erweiterten Debatte zurückgeführt werden."

constitutes a substance. There is no trace of this very specific idea in Picardi, there being only traces of Henry of Ghent's in his *Quaestiones*. However, this does not mean that Picardi was afraid to mention Theodoric's specific ideas in his list of the seven incorrect doctrines. Instead, Picardi did not mention Theodoric because, at that time, the latter had not yet written his texts. Beccarisi went on to draw a series of conclusions regarding dating and localising the whole production process of Theodoric's text *De visione beatifica*, which occurred over a number of years.⁵⁸

In summary, the long-distance debate between Picardi and Theodoric of Freiberg must, most probably, have occurred in the following sequence: Picardi would have criticized Henry of Ghent through Thomas Aquinas, and, subsequently, Theodoric would have responded criticizing Picardi and, thus, criticizing Thomas Aquinas. In so doing, Theodoric would have placed himself in Henry of Ghent's camp – but without explicitly defending Henry, since Theodoric differed from Henry on certain aspects of the *abditum mentis*.

2) Meister Eckhart:

Picardi does not explicitly refer to Meister Eckhart in his *Quaestiones*. However, Mojsisch recognised Eckhart's doctrine on the 'divine image' in the 'depths of the soul' in a position in debate, against which Picardi listed some criticisms in his *Quaestio* no. 22. This text was also edited by Mojsisch.⁵⁹ However, *Quaestio* no. 22 was aimed at discussing Henry of Ghent's theory of image, which was Picardi's main target. From Picardi's perspective, Henry's position was, quite obviously, incorrect and, instead, the correct doctrine on the 'divine image' was to be found in Thomas Aquinas' work.

At the same time, Mojsisch highlighted that Picardi echoed a characteristic Eckhartian position, in claiming that "man is indeed to be thought as an imago in the sense of 'ad imaginem' insofar as he is taken in his created being, but [...] at the same time he has always already surpassed this being merely ad imaginem, that he is himself an imago"⁶⁰ and "he should know this since he can

⁵⁸ BECCARISI 2010a, 294-295.

⁵⁹ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859, f. 172ra, q. 22: "Utrum imago Trinitatis sit in anima vel secundum actus vel secundum potentiam." Textual edition is found in MOJSISCH 1983, 147-161.

⁶⁰ MOJSISCH 2001, 90.

know this. This is Eckhart's theory."⁶¹ However, Picardi seemed, above all, to be interested in dismantling Eckhart's metaphysics and in criticizing his notion of analogy, as well as his ideas on the relationships between substance and accidents. With respect to the latter topic, in considering Picardi's *Quaestio* no. 6, Beccarisi discussed Picardi's criticism of Meister Eckhart's theory of accidents as being nothing (*Seinslosigkeit der Akzidenzien*).⁶² Picardi defined this idea as being 'absurd'. However, Beccarisi explained that Eckhart did not elaborate this doctrine exactly as Picardi had suggested, although it came fairly close in his Commentary on *Exodus*. Eckhart formulated an analogy between the notion of 'health', which could only be spoken of in relation to living beings, and urine or food, which could be defined as being 'healthy' only in relation to health itself. Likewise, the nine predicates found in Eckhart's example are not entities in themselves, but could only be defined in relation to substance. This did not mean that they were properly nothing. For Eckhart, they are a "quale" or "quantum," which is to say that they merely exist in their own dependence on substance.

Furthermore, Beccarisi points out that the expressions used by Picardi to define this position, such as "de se accidens nihil est" do not precisely quote Eckhart's words.⁶³ However, there is a possible interpretation of Picardi's words that does lead back to Eckhart, according to which they mean that the "accident" is nothing without its dependence on substance. Taken alone (*per se*), the "accident" does not actually exist.⁶⁴ Eckhart explained this relationship between "substance" and "accidents" very well when he described the relationship between the creator and creature – even in that case, creatures are nothing but manifestations of the divine and, therefore, taken by themselves, they are "nothing." However, conversely, the creator is also defined by his act of creation and, therefore, thus, manifests his nature by the creatures he creates (and vice versa). This idea is not, for example, found in the thought of Thomas Aquinas.

Finally, it is interesting to point out that Picardi also mentions the Averroist position, according to which the "accident" is a *dispositio* of being, and that

61 MOJSISCH 2001, 91.

62 BECCARISI 2010b, 530-536.

63 BECCARISI 2010b, 530-531.

64 BECCARISI 2010b, 535.

he considers it to be more appropriate than that of the “accident as nothing.” Nevertheless, for Picardi, the model of the relationship between substance and accident is to be found in Thomas Aquinas.

Hence, Picardi’s position seems to echo Eckhart’s, but it is also possible that Eckhart’s similar ideas had their own independent circulation in the Universities. This, however, shows once again the plurality of opinion within the anti-Thomist movement in Germany. Theodoric’s position was indeed different from both that of Eckhart and that of Picardi. Beccarisi, finally, reiterates that neither Eckhart nor Theodoric were interested in raising the issue of the relationship between “substance” and “accidents” to clarify theological questions such as transubstantiation, but, rather, that both intended to work from Aristotle’s *Metaphysics*, Book VII. This kind of theological approach to *Metaphysics*, which was also to be found in Thomas Aquinas’ *Summa theologiae*, was similarly identified in Picardi’ *Quaestio* no. 3 on Christology, which was published by Walter Senner.⁶⁵

3) Nicholas of Strasburg:

In 1982, Loris Sturlese published a portrait of Nicholas of Strasburg, raising the authority of his intellectual personality well beyond the labels of ‘plagiarist’ and initiator of the ‘decline of scholasticism after Thomas Aquinas’, to which he had been condemned by nineteenth- and twentieth-century historiography.⁶⁶ In this framework, Sturlese considered two treatises sourced from Nicholas’ *Summa philosophiae*, in which Theodoric of Freiburg’s and Meister Eckhart’s doctrines were criticized. Surprisingly, in arguing against the latter, Nicholas, in his Book I, treatise 4, q. 9, literally reported some textual extracts from John Picardi’s *Quaestio* no. 7, regarding the ontological status of “substance” and “accident.”

Sturlese explains that Nicholas went back to Picardi, the “most authorita-

65 SENNER 1998, 409-413 edited the *Quaestio* no. 3. See SENNER 1998, 398: “The more developed third question evinces thematic parallels with Henry of Ghent’s *Quodlibet* IV, question 4 [...], and Godfrey of Fontaines’ *Quodlibet* VII, question 5 [...]. John’s question also seems to echo the controversy between Dietrich of Freiberg and Nicholas of Strassburg over the separability of accidents.”

66 STURLESE 1982, 184-185. Concerning Nicholas of Strasburg’s life and works, see LÖSER 1999. Nicholas’ *Summa philosophiae* was edited in the *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi*. Recently there has been an interest in Nicholas of Strasbourg, for example in PELLEGRINO 2010 or in a study by SUAREZ-NANI 2021, which the author dedicates to Sturlese.

tive German Thomist of the early fourteenth century” time and time again, in order to resolve the internal dispute in the German Dominican order, between the Thomists and the anti-Thomist current, which had in Theodoric of Freiberg and, later, in Meister Eckhart, its standard-bearers.⁶⁷ Nicholas reiterated not only Picardi’s general premises, but also his manner of debate against three different positions on the topic, one of which considered the “accident” as a “modus” of “substance,” which was a typical doctrinal position supported by Meister Eckhart. Then, Nicholas, following Picardi, concluded that *esse essentiae, subsistentiae* and *existentiae* are factually inherent in the same actual being, but that they have different “being” and “essence” one from the other.⁶⁸ This solution almost certainly drew its inspiration from Thomas Aquinas’ *Metaphysics*.

Significantly, Nicholas, as Picardi had, took on the positions of Theodoric of Freiberg and Eckhart in supporting their theses according to which substance is the cause of accidents, and thus criticizing a theory of analogy that is unacceptable to the Thomists.

4) Peter of Godin:

Martin Grabmann showed that some textual passages in Peter of Godin’s *Lectura Thomasina* resemble Picardi’s *Quaestiones*, to the point that he supported the hypothesis that Picardi actually used Peter of Godin’s text.⁶⁹ In fact, Godin was a politically influential Thomist and was very well-known, even far beyond his circle of direct collaborators. Godin must have written his *Lectura* at some point between 1300 and 1301, and so before Picardi compiled his *Quaestiones* in 1303. Therefore, it would not be surprising if Picardi had used his works.

Giovanni Lasorella has recently overturned this representation of the relationship between Picardi and Godin, in providing some arguments that suggest the opposite and, namely, that Picardi was the source of Peter of Godin’s *Quaestiones*. Lasorella’s research was possible thanks to the knowledge of the *Lectura*

67 STURLESE 1982, 194 recalls the role of Harvey of Nédellec for the development of Parisian Thomism, which was decisive for the canonization that took place in 1323, and also that, in Germany, the anti-Thomist positions, among which that of Durand of Saint-Pourçain also emerged, were repeatedly limited, obscured, censored.

68 On this topic, see also IMBACH 1986.

69 GRABMANN 1948, 364-365.

Thomasina provided by recent studies.⁷⁰ Lasorella has identified new parallel passages, in which the same text was copied *verbatim*, especially in the *quaestio* “Utrum theologia sit scientia,” which is a ‘locus classicus’ of *Sentences* Commentary, Book I – Grabmann had already recognised some of these. It seems that Godin worked on Picardi’s text, “discarding some of its redundant parts,”⁷¹ and removing “those sections that seemed unnecessary to support Aquinas’s main thesis and would have made his handbook less accessible to unexperienced readers.”⁷²

Although textual evidence suggests that Peter of Godin drew inspiration from Picardi’s work, Lasorella admits some difficulties in chronologically ordering his findings. In fact, if these results were to be confirmed, the date of composition of Picardi’s *Quaestiones* would have to be brought forward. In that case, Picardi must have been the *Lector* in Cologne before 1300, when Godin was working on his *Lectura*.⁷³ This new dating, however, presents some inconsistencies, not only for Picardi’s biography, but also because it contradicts the chronology of the readers of the Dominican *Studium* in Cologne, as it was published by Löhr.⁷⁴ In this regard, Lasorella tries to extricate himself by pointing out the possibility that there may have been more than one reader in Cologne at the same time. However, Lasorella cannot support this hypothesis with historical evidence, but rather he merely stated that it “was not unusual to have two lectors teaching at a single convent before the 1305.”⁷⁵

In this regard, I would like to formulate some critical remarks. On the hypothesis of a double reader, it seems to me that it would also be important to understand for what hypothetical reasons the *Studium* could have chosen to hire two readers at the same time – the *cursor Sententiarium* mentioned by Lasorella had a separate office from the *lector principalis* and it seems curious that Picardi as a cursor would have constructed such an independent textual system as his *Quaestiones*. Furthermore, there remains an additional possibility, which Lasorella does not even consider, that is, that both Picardi and Godin were copying

70 COLLI 2017; SPEER, COLLI, BONINI 2020;

71 LASORELLA 2023, 101.

72 *Ibidem*, 99.

73 BONINI 2020, 16.

74 LÖHR 1945, 57-84; SENNER 1995, 128-130.

75 LASORELLA 2023, 106.

from a third source as a *textual patchwork* – but also this is a mere suggestion, still lacking historical foundation.

Epilogue

For about a century, John Picardi of Lichtenberg's thought has been the subject of research. Initially, interest on Picardi arose as he was considered to be as an exponent of Thomism. Scholars, such as Landgraff and Grabmann, and, later, also Sénko, have filtered Picardi's thought, especially through the categorisation of 'Neo-Thomism' of the early twentieth century. It should be noted that most of these studies merely concerned the Cologne *Quaestiones*, without considering his commentaries on the *Sentences*. In fact, there has been no debate about the internal coherence of these writings. Methodologically, both Landgraf and Grabmann considered Picardi's textual *corpus* as a whole, without distinguishing his writings by any chronological criteria, and so, without evaluating any hypotheses of possible changes in doctrinal position over time. The scarcity of available texts written by Picardi could justify this approach, as could the fact that the date of some of Picardi's works is still a matter of debate.⁷⁶ This facilitated its use to support the idea of Thomism as a unitary and 'systematic' school of thought. However, it is not entirely obvious that Picardi maintained the same doctrinal position over time, from when he was a *Lector Coloniensis* to when he commented on the *Sentences* in Paris, or in later life. No trace of the evolution of his philosophical thought seems to have been handed down, nor is it apparent in texts or *Quaestiones*, and the exact date of his death is unknown.⁷⁷

Grabmann, however, had already judged Picardi's limited usefulness for the purposes of Thomistic historiography, so his *Quaestiones* were left untouched for several decades. Later, Picardi drew interest in the context of the reconstruction of the *Corpus philosophorum Teutonicorum medii aevi*, which was promoted by Loris Sturlese in the mid-1970s. More recent research has had the merit

⁷⁶ BECCARISI 2010b; LASORELLA 2023.

⁷⁷ Toulouse, Bibliothèque municipale, ms. 489, f. 13v: "hic obit in Lombardia in conventu [...] anno Domini MCCCXII mense augusti." However, the date of death 1312 is not possible, since there is evidence of his appointment as bishop in Regensburg as early as 1313.

of contextualising Picardi in the Thomist school of his time, highlighting his long-distance debate with Henry of Ghent, and has given further insight into the sources he used and his relationships with the German Dominicans of his time, including Theodoric of Freiberg and Meister Eckhart.

However, much remains to be understood about Picardi's work. The critical edition of his *Quaestiones*, currently underway, will be able to shed light on further aspects that have been poorly considered or overlooked up to now, on his primary and intermediate sources and his influence as a Thomist, not only in Germany, but also elsewhere. Topics such as intellection still need to be studied properly, together with more clarity on his relationship with Albert the Great. There are no studies comparing Picardi with Franciscan thought, for example. Mauriège's recent discoveries also suggest that other codices with Picardi's work are still waiting to be identified and studied.

ANDREA FIAMMA

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI FOGGIA*

* andrea.fiamma@hotmail.it; Università degli Studi di Foggia, CETEFIL – Centro Interateneo per l'edizione di testi filosofici, Via Arpi 176, 71121 Foggia FG, Italy. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6657-0386>.

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 859

Cracow, Jagiellonian Library, 748

Cracow, Jagiellonian Library, 1583

Erfurt, Bibliotheca Amploniana, 321

Wien, Österreichische Nationalbibliothek, 2165

Other sources

AMERINI 2015 = FABRIZIO AMERINI, "Le Thomisme en Italie au XIV^e siècle: d'Hervé de Nédellec à François de Prato," *Memorie domenicane* 46 (2015), 499–512.

BECCARISI 2010a = ALESSANDRA BECCARISI, "Johannes Picardi de Lichtenberg: un exemple de thomisme dans l'horizon culturel allemand," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57(2) (2010), 286–302.

BECCARISI 2010b = ALESSANDRA BECCARISI, "Johannes Picardi von Lichtenberg, Dietrich von Freiberg und Meister Eckhart: Eine Debatte in Deutschland um 1308," in *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, ed. ANDREAS SPEER, DAVID WIRMER, 516–537, Berlin, De Gruyter, 2010 (*Miscellanea Mediaevalia*, 35).

BENEDETTO 2010 = MARIENZA BENEDETTO, "Materia, corpi ed estensione in Giovanni Picardi di Lichtenberg," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57(2) (2010), 335–368.

BONINI 2020 = FRANCESCA BONINI, "The *Lectura Thomasina*: An Early Thomistic Sentences Commentary," in *The Lectura Thomasina in Its Context. Philosophical and Theological Issue*, ed. ANDREAS SPEER, ANDREA COLLI, FRANCESCA BONINI, 15–34, Leuven, Peeters, 2020 (*Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales – Bibliotheca*, 18).

COLISH 2000 = MARCIA L. COLISH, *Remapping Scholasticism*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 2000 (*The Etienne Gilson Series*, 21).

COLLI 2017 = ANDREA COLLI, "Tommaso prima del tomismo: annotazioni per un'edizione critica della *Lectura Thomasina* (II libro)," *Divus Thomas* 120(2) (2017), 163–194.

COURTENAY 2010 = WILLIAM J. COURTENAY, "The educational and intellectual framework of German Dominicans in the late 13th and early 14th centuries," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57(2) (2010), 245–259.

DE LIBERA 1998 = ALAIN DE LIBERA, *Meister Eckhart e la mistica renana*, Milano, Jaca Book, 1998 (Eredità medievale, 10).

EMERY 2001 = KENT JR. EMERY, "The Image of God Deep in the Mind. The Continuity of Cognition according to Henry of Ghent," in *Nach der Verurteilung von 1277. Philosophie und Theologie an der Universität von Paris im letzten Viertel des 13. Jahrhunderts*, ed. JAN AERTSEN, KENT JR. EMERY, ANDREAS SPEER, 59–124, Berlin-New York, De Gruyter, 2001 (Miscellanea Mediaevalia, 28).

FIAMMA 2017 = ANDREA FIAMMA, "Nicholas of Cusa and the so-called Cologne School of the 13th and 14th Centuries," *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 84 (2017), 91–128.

FIAMMA 2022 = ANDREA FIAMMA, "Per beryllum intueamur. La metafora del berillo in Nicola Cusano e nella scuola di Colonia del XIII e XIV secolo," *Mediaevalia. Textos e Estudos* 41 (2022), 325–340.

FRIES 1937 = ALBERT FRIES, "Codex Vaticanus Latinus 1114 und der Sentenzenkommentar des Johannes von Lichtenberg," *Archivum Fratrum Praedicatorum* 7 (1937), 305–319.

GRABMANN 1909 = MARTIN GRABMANN, *Die Geschichte der scholastischen Method: Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen*, Freiburg im Breisgau, Herdersche Verlagshandlung, 1909.

GRABMANN 1926 = MARTIN GRABMANN, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München, Max Hueber, 1926.

GRABMANN 1948 = MARTIN GRABMANN, *Die Theologische Erkenntnis- und Einkleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift In Boethium de Trinitate*, Freiburg, Paulusverlag, 1948 (Thomistische Studien, 4).

HOENEN 2020 = MAARTEN J. F. M. HOENEN, "Thomas problematicus: Eine Einführung in die Geschichte des mittelalterlichen Thomismus," in *Widersprüche und*

Konkordanz. Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter, ed. MARIO MELIADÒ, SILVIA NEGRI, 12–64, Leiden-Boston, Brill, 2020 (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 127).

HOENEN, IMBACH, KÖNIG-PRALONG 2010 = MAARTEN J. F. M. HOENEN, RUEDI IMBACH, CATHERINE KÖNIG-PRALONG, “Thomistes allemands du XIVe siècle: lectures, stratégies d’appropriation, divergences,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57(2) (2010), 227–244.

IMBACH 1986 = RUEDI IMBACH, “Metaphysik, Theologie und Politik. Zur Diskussion zwischen Nikolaus von Straßburg und Dietrich von Freiberg über die Abtrennbarkeit, der Akzidentien”, *Theologie und Philosophie* 3 (1986), 359–395.

IMBACH 1997 = RUEDI IMBACH, “L’antithomisme de Thierry de Freiberg,” *Revue thomiste* 97 (1997), 245–258.

LANDGRAF 1922 = ARTUR MICHAEL LANDGRAF, “Johannes Picardi de Lichtenberg O. Praed. und seine *Quaestiones disputatae*,” *Zeitschrift für katholische Theologie* 46(4) (1922), 510–555.

LASORELLA 2023 = GIOVANNI LASORELLA, “John Picard of Lichtenberg’s *Quaestiones disputatae* as a Source of William of Peter of Godin’s *Lectura Thomasina*,” *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 90(1) (2023), 75–110.

LEONE 2010 = MARIALUCREZIA LEONE, “La libertà del volere in Giovanni Picardi di Lichtenberg,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57(2) (2010), 303–334.

LÖHR 1945 = GABRIEL M. LÖHR, “Zur Geschichte der Kölner Dominikanerschule im 14. Jahrhundert,” *Divus Thomas* 23 (1945), 57–84.

LÖSER 1999 = FREIMUT LÖSER, “Nikolaus von Straßburg,” *Neue Deutsche Biographie* 19 (1999), 275–276.

MARTIN 1924 = RAYMUNDUS M. MARTIN, “Mag. Joh. de Lichtenberg O.P. (†ca. 1313) *Doctrina de motivo humanae voluntatis*,” *Divus Thomas* 2 (1924), 149–157.

MINEO 2023 = EMILIE MINEO, “Un inventario di libri e valori nell’archivio dell’imperatore. Note su un memorandum personale rinvenuto fra le carte di Enrico VII di Lussemburgo rimaste a Pisa,” *Studi di Storia Medioevale e di Diplomatica* 7 (2023), 121–143.

MOJSISCH 1983 = BURKHARD MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogie, Univozität und Einheit*, Hamburg, Meiner, 1983 (Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi, Beiheft 1.1).

MOJSISCH 2001 = BURKHARD MOJSISCH, *Meister Eckhart. Analogy, Univocity and Unity*, ed. ORRIN F. SUMMERELL, Amsterdam-Philadelphia, B.R. Grüner, 2001.

PELLEGRINO 2010 = GIANFRANCO PELLEGRINO, "Un contributo al dibattito storiografico sul tomismo tedesco. Le dimensioni indeterminate nella *Summa* di Nicola di Strasburgo," *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 57(2) (2010), 393–409.

PORRO 2003 = PASQUALE PORRO, "Essere e essenza in Giovanni Picardi di Lichtenberg," in *Die Logik des Transzendentalen, Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, ed. MARTIN PICKAVÉ, 226–245, Berlin, De Gruyter, 2003 (Miscellanea Mediaevalia, 30).

RADEVA 2020 = ZORNITSA RADEVA, "Ein averroistischer Missklang im Werk des Thomas von Aquin. Die *dimensiones interminatae* und ihre *fortuna* in thomistischen Konkordanzversuchen des ausgehenden Mittelalters," in *Widersprüche und Konkordanz. Peter von Bergamo und der Thomismus im Spätmittelalter*, ed. MARIO MELIADÒ, SILVIA NEGRI, 190–250, Leiden-Boston, Brill, 2020 (Studien und Texte zur Geschichte des Spätmittelalters, 127).

SEŃKO 1961a = WŁADYSŁAW SEŃKO, "Joannis Picardi de Lichtenberg *Quaestio disputata de esse et essentia* ex codice 748 Bibliothecae Jagellonicae," *Mediaevalia Philosophica Polonorum* 8 (1961), 3–28.

SEŃKO 1961b = WŁADYSŁAW SEŃKO, "Les opinions d'Hervé Nédellec au sujet de l'essence et l'existence," *Mediaevalia Philosophica Polonorum*, 10 (1961), 59–74.

SEŃKO 1970 = WŁADYSŁAW SEŃKO, "Trzy studia nad spuścizną i poglądami Tomasza Suttona dotyczącymi problemu istoty i istnienia," *Studia Mediewistyczne*, 11 (1970), 111–283.

SENNER 1995 = WALTER SENNER, *Johannes von Sterngassen und sein Sentenzenkommentar, teil I: Studie*, Berlin, De Gruyter, 1995 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens – Neue Folge, 4).

SENNER 1998 = WALTER SENNER, "Christ in the writings of the Rhineland Dominicans," in *Christ among the medieval Dominicans. Representations of Christ in the Texts and Images of the Order of Preachers*, ed. KENT JR. EMERY, JOSEPH P. WAWRY-

KOW, 393–413, Notre Dame, Indiana, 1988 (Notre Dame Conferences in Medieval Studies).

SIRI 2008 = FRANCESCO SIRI, “Artur Michael Landgraf, storico della Frühscholastik,” *Bulletin de philosophie médiévale* 50 (2008), 257–302.

SPEER, COLLI, BONINI 2020 = ANDREAS SPEER, ANDREA COLLI, FRANCESCA BONINI (eds.), *The Lectura Thomasina in Its Context. Philosophical and Theological Issues*, Louvain, Peeters, 2020 (Recherches de théologie et philosophie médiévales. Bibliotheca, 18).

STURLESE 1981 = LORIS STURLESE, “Albert der Große und die deutsche philosophische Kultur des Mittelalters,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 28 (1981), 133–147.

STURLESE 1982 = LORIS STURLESE, “Eckhart, Teodorico e Picardi nella *Summa philosophiae* di Nicola di Strasburgo. Documenti per una storia della filosofia medievale tedesca,” *Giornale critico della filosofia italiana* 61[63] (1982), 183–206.

STURLESE 1983 = LORIS STURLESE, “Johannes Picardi von Lichtenberg,” *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon* 4 (1983), 706–710.

STURLESE 1989 = LORIS STURLESE, “Die Kölner Eckhartisten. Das *Studium generale* der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts,” in *Die Kölner Universität im Mittelalter. Geistige Wurzeln und soziale Wirklichkeit*, ed. ALBERT ZIMMERMANN, 192–211, Berlin, De Gruyter, 1989 (Miscellanea Mediaevalia, 20).

SUAREZ-NANI 2021 = TIZIANA SUAREZ-NANI, “Ni au centre, ni à la périphérie : le traité sur l’infini de Nicolas de Strasbourg,” *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Théologie* 68 (2021), 428–448.

REASON TRIED BY FIRE: THE *ROTA ALPHABETALIS* AND OTHER LOGICAL AND MNEMONIC DEVICES IN THE PSEUDO-LULLIAN ALCHEMICAL *CODICILLUS*

DIEGO GORINI GONZÁLEZ

Abstract: This article explores the *Codicillus*, a pivotal yet understudied text within the pseudo-Lullian alchemical corpus, dating back to the mid-fourteenth century. The aim is to present the conceptual development of the alchemical doctrine contained in the work by elucidating its key logical and mnemonic devices. These include the three alchemical principles (material, demonstrative and operative), the division of the *opus* in four stages, the so-called ‘science of middles and extremes’, and an alphabetical wheel of the elements. Through this analysis, the *Codicillus* emerges as a remarkable instance of operational rationality in medieval experimental science, as well as an early application of the ‘Art of Memory’ to alchemy.

Keywords: Pseudo-Lullian corpus; *Codicillus*; Alchemical diagrams; Medieval experimental sciences; Art of Memory; Operative rationality; *Rota alphabetalis*; Diagrammatics; *Ars combinatoria*.

The Pseudo-Lullian Alchemical *Codicillus*

The pseudo-Lullian corpus is a large collection of alchemical texts in Latin written between the 14th and 17th centuries and attributed to the catalan philosopher Ramon Llull as early as around 1370.¹ Today, however, it is well-established that this is a pseudo-epigraphic attribution – partly a result of tradition and partly a deliberate forgery. Llull did not write any alchemical work and, in fact, opposed the very idea of metal transmutation. The author who initiated the corpus around 1332 with the *Testamentum* – if not the oldest work in the collection, certainly the most significant – remains anonymous and is often referred to as the *Magister Testamenti*.² He was likely a Catalan physician trained at the scho-

1 On the pseudo-Lullian alchemical corpus – its composition, origin, and catalog of works – see PEREIRA 1989. For the most recent retrospective of Michela Pereira’s decades-long work on the subject, see PEREIRA 2022.

2 On the alchemical doctrine of the *Testamentum*, sources, manuscript tradition, and a possible profile of its author, see PEREIRA 1992; PS.-LLULL 1999. The latter is the reference, albeit not critical, edition of the *Testamentum*; therefore, I will quote from it here. In a recent contribution, RODRIGUEZ GUERRERO 2019–2023 proposed identifying the author of the *Tes-*

ol of Montpellier, and well-versed in the works of Ramon Llull and Arnau de Villanova. In fact, the central motif of the corpus from its inception, beyond the transmutation of metals, is the elaboration of the elixir of long life (*elixir vitae*).³ It is through the elixir that the pseudo-Lullian works are tied to the preceding medico-alchemical tradition, while their influence extends forward to Paracelsus and beyond.

Within this collection, we find the *Codicillus*, likely written shortly after the *Testamentum* and possibly by the same author.⁴ The *Codicillus* is presented as a compendium of the *Testamentum*,⁵ with a length approximately one-third that of the major work.⁶ Like the *Testamentum*, the *Codicillus* is divided into a theoretical section of a speculative nature (*Theorica*) and a practical part focused on laboratory operations (*Practica*). The contents of the two works are similar and coherent, to the extent that the author of the *Codicillus* explicitly quotes the *Testamentum* on several occasions, continually urging the reader to consult it for comparison and to complete his exposition.⁷ Furthermore, among the approximately 50 manuscripts preserving the *Codicillus* (none predating the 15th century), nearly half also include the *Testamentum*.⁸

tamentum as Ramon de Termens.

3 In addition to the works by Michela Pereira already mentioned, cf. PEREIRA 1995; PEREIRA 2016.

4 Alternative titles: *Clausula testamenti*; *Compendium Testamenti*; *Thesaurus infinitus*; *Vademecum de numero philosophorum*. Incipit/Explicit: “Deus in virtute trinitatis qua unitas divinitatis non taeditur.../...facere potes dum tamen intelligas magisterium.” In Michela Pereira’s catalogue of pseudo-Lullian works (PEREIRA 1989), the *Codicillus* has the signature MP I.10. Due to the lack of a critical edition, in this work I will quote the *Codicillus* from Prague, National Library of the Czech Republic, ms. XXIII.D.132, ff. 100r–129v, whose edition and study, together with the marginal notes by Nicholas of Cusa, constitute the work in progress for my doctoral dissertation. I reserve for another time the question, if the author of the *Codicillus* is the same as the author of the *Testamentum*; it is worth mentioning, however, that from my own study of both works, I have noted significant differences between them regarding their sources, as well as a notable difference in style.

5 *Codicillus*, f. 100r: “Deus, in virtute Trinitatis, qua unitas divinitatis tuae non laeditur neque confunditur in aliquo, incipimus praesens compendium, quod aliter *Vademecum de numero philosophorum* sive *Clausula Testamenti per modum codicilli* nominari iubemus...”

6 In the Prague manuscript, the *Testamentum* consists of about 180 folios, while the *Codicillus* comprises 58 folios, i.e., almost exactly one third of the former.

7 See, for example, *Codicillus*, f. 104v: “Intellige ergo hanc *Theoricam* et incipias operari, nam cum illa corriges errores cum fueris in opere, et sine illa non. Nec distet a te *Testamentum*, nam cavernas tuas huius theoricæ aperit et revelat cum certis operationibus notis. Habeas cor ad practicam.”

8 See a simple cross-reference to the *Testamentum* in the manuscripts containing the *Codicil-*

The later composition and certain subaltern status of the *Codicillus* in relation to the *Testamentum* are likely the reasons why it has received relatively little scholarly attention, studied almost exclusively as a means to clarify difficult points in the major work.⁹ It is worth noting, however, that despite its subordinate position, the *Codicillus* enjoyed considerable independent success in modern times. In addition to the aforementioned large number of manuscripts, the work saw three printed editions in the sixteenth and seventeenth centuries and was included in the *Bibliotheca Chemica Curiosa*, the renowned alchemical miscellany published in 1702.¹⁰ The *Codicillus* notably differs from the *Testamentum* through its much greater pedagogical focus, organizing the alchemical *opus* in a highly schematic manner that results in a clear and synthetic exposition of the *Testamentum*'s doctrine. While some aspects of theoretical originality can certainly be attributed to the work, it is its effective use of – what we might today call – cognitive and diagrammatic¹¹ tools that secured the *Codicillus* a lasting place in the alchemical tradition and makes it particularly significant in the context of the history of rationality. The purpose of this article is, therefore, to present the conceptual elaboration of the alchemical doctrine contained in the *Codicillus* by describing the main logical and mnemonic instruments that articulate its theoretical proposal: the three types of alchemical principles (material, demonstrative and operative), the division of the *opus* into four stages, the science of 'middles' and 'extremes', and the so-called alphabetical wheel. In this exposition, I aim to demonstrate that the *Codicillus* offers a notable example of operational rationality in the experimental sciences of the Middle Ages, as well as an intriguing and early application of the 'art of memory' to alchemy.¹²

lus in the LlulldB database: <https://www.ub.edu/llulldb/obres/MP+I.10>.

9 This is the predominant way PEREIRA 1992 utilizes the *Codicillus* in his monograph on pseudo-Lullian alchemical doctrine.

10 Ps.-LLULL 1563; Ps.-LLULL 1572; Ps.-LLULL 1651; MANGET 1702, *Codicillus seu Vade mecum*, 880–911. The latter is regarded as the standard reference edition. The PEREIRA 1989 catalog and the LlulldB database both list Ps.-LLULL 1630, *Vade mecum*, 258–273 and Ps.-LLULL 1663, vol. II, *Vade mecum*, 257–271 as containing the *Codicillus* (MP I.10); however, they actually contain a different work with a similar title, the *Liber artis compendiosae qui Vade mecum nuncupatur* (MP I.30).

11 I use the term 'diagrammatic' according to the usage given in KRAEMER 2010, a well-known article on diagramatology. For a recent overview of diagrammatic reasoning which, however, does not take alchemy into account, see HIGUEIRA RUBIO 2023.

12 See the classic study on the art of memory by YATES 2013.

The Three Types of Alchemical Principles

The author begins the treatise by establishing three types of alchemical principles: material principles (*principia materialia*), demonstrative principles (*principia demonstrativa*), and practical principles (*principia practicalia*).¹³ He considers these principles as general instruments of the medical-alchemical art, thus applicable not only to the creation of the elixir but to the production of any medicine.¹⁴ Although the author promises a tripartite division of the treatise based on the three types of principles – potentially modeled on the tripartite division of medieval medicine into *res naturales*, *non naturales*, and *contra naturam* –, he ultimately devotes a single chapter to each principle (5, 6 and 7, respectively). It is worth noting, however, that he frequently references these principles throughout the text. What follows is a brief overview of each type of principle.

The material principles are divided into two categories: ‘natural’ (*naturales*) and ‘against nature’ (*contra naturam*).¹⁵ Mercury (*argentum vivum*) and sulphur (*sulfur*) are regarded as natural principles, while vetriol (*vitriolum*) and salt (*sal*) are considered as principles against nature. These four substances are respectively the principles of generation and corruption of metals. The author of the *Codicillus* seems to follow the mercury-sulfur theory of Arabic origin, according to which metals are composed of varying degrees of purity and proportions of mercury and sulfur.¹⁶ However, he introduces an Aristotelian twist, stating that

13 *Codicillus*, f. 100r: “In quo quidam compendio... determinavimus perfecta declaratione effectum totius practicae huius artis et operandi modum per certa et efficacia instrumenta, quae sunt trium generum principalia principia in hac arte.”

14 *Ibid.*: “Facimus autem formam nostri compendii tripartitam de tribus generibus principiorum cum omnibus regulis huius artis, quibus velut effectivis instrumentis et propriis non solum iam dictae, quin immo etiam cuiuscumque traditae compositionis medicinarum, artis veritatis illuscescat, et quam promptius directo tramite habeatur.”

15 *Ibid.*, f. 100v: “Naturales vero sunt sulfur et argentum vivum: ex hiis gignitur amor metallicus, per quem fit generatio rei petitae quando eorum propria individua naturali foedere invicem colligantur... Contra naturam vero sunt natura vitrioli et sal naturae communis, ex quibus oritur... corruptio rei petendae, in quantum, videlicet, deterior natura eorum iuvatur super meliorem sulfuris et argenti vivi.”

16 *Ibid.*, f. 102r: “Exemplum de materialibus: sulfur vero et argentum vivum sunt extrema omnium metallorum, ergo metalla erunt media inter sulfur et argentum vivum. Sed metalla differunt ab argento vivo in eorum compositione illo modo, quo ipsum differt per puritatem vel impuritatem a sulfure immundo, terreo, extraneo sibi. Propter quod, magis depurata aliis duo reperiuntur, ut aurum et argentum, sine quibus ars ista integrari non potest, cum in illis sit purissima sulfuris substantia ingenio naturae perfectae depurata.”

On the mercury-sulphur theory in the Arab-Latin tradition, also in relation to the history

mercury represents the matter, while sulfur represents the form, emphasizing the strong connection between the two as a ‘love bond’ (*amor metallicus*).¹⁷ Regarding the material principles ‘against nature’, it is possible that the terms ‘vitriol’ and ‘sal’ refer to types of mineral acids, whose dissolving effects on metals would be considered the cause of their corruption. The demonstrative principles (*principia demonstrativa*) are represented by the four colors: black (*nigredo*), white (*albedo*), yellow (*citrinatio*) and red (*rubedo*).¹⁸ Faced with the vast range of colors produced during the *opus*, primarily through the actions of fire, the author narrows the focus to these four, employing Aristotelian logical terminology to distinguish between two categories: accidental (*per accidens, accidentales*) and substantial (*substantiales*).¹⁹

The four substantial colors are, thus, the visible signs (*signa*) most consistently manifested in material substances during the various operations of the *opus*. As such, they serve as guiding markers for the alchemist on the path to creating the elixir. Furthermore, the correct sequence of colors – progressing from black to red, through white and yellow – provides the alchemist with a framework to regulate their work, allowing them to calibrate their interventions (*se regulare*) on the material substances accordingly.

Finally, the practical principles are represented by the four alchemical operations: solution (*solutio*), purification (*ablutio*), reduction (*reductio*) and fixation

of chemistry, see NEWMAN 2014.

17 *Codicillus*, f. 100v: “Hoc autem, carissime, est argentum vivum nostrum in se formam recipiens sulfuris vel metalli, secundum quod virtus illorum unius vincit virtutem alterius vel ad temperamentum adinvicem, ut regis natura metallorum ostendit, cum sit in nobiliori formarum.”

18 *Ibid*, f. 101r: “Demonstrativa vero principia generalia, quibus artifex signis praecognitis insignitus... artificialiter informatur, sunt illa signa quae magis habitu fixa a materialibus principiis successive in decoctionibus emittuntur, et sunt hic quattuor principales colores, scilicet: nigredo, albedo, incineratio, et rubedo. Et ex hiis emanantur tot colorum mixturae per accidens, quot in tota natura possunt excogitari, sed non remanent in effectum, nisi tantummodo quattuor supradictae, velut rectrices totius magisterii. Quorum primus, scilicet nigredo, terminatur in album, deinde album illud in cinerium, et postea cinerium terminatur in rubeum, quod est ultimum principium demonstrativum, finis perfectionis totius magisterii.”

19 *Ibid*, f. 117r: “Artifex debet se regulare per signa demonstrativa, quae sunt colores in opere apparentes, tam substantiales quam accidentales, licet alumnus artis de accidentalibus non debeat curare, nisi solum de principalibus substantialibus, quae sunt quattuor, scilicet, niger, albus, citrinus et rubeus, in qualibet decoctione apparentes, secundum magis et minus donec sit completum.”

(*fixatio*).²⁰ The *solutio* consists in the dissolution of the raw materials into the four Aristotelian elements (*terra, aqua, aer, ignis*); the *ablutio* consists in the purification of each element separately; the *reductio* consists in the recomposition of the four purified elements into a superior version of mercury and sulphur; and, finally, the *fixatio* consists in the production of the elixir from the union of the superior mercury and sulphur. This simplified presentation of the four operations, of course, masks the complex (and often confusing) laboratory activities of the alchemist at each stage. In fact, as the author notes, each operation is further subdivided into several other operations, totaling more than twenty in all.²¹

At this point, it is important to clarify a potential source of confusion: the meaning of the term *materia prima* in the alchemical field. The four substances that constitute the material principles – particularly mercury and sulphur – do not directly correspond to the raw materials subjected to the *solutio*. In practice, the alchemist initiates the transformation process by dissolving (‘corrupting’) a portion of gold or silver to extract a purer and finer version of mercury and sulfur than that found in less noble metals, such as lead or iron. This refinement facilitates the purification of mercury and sulfur, as, according to the medieval classification of metals, gold and silver are considered closer to perfection – and, by inheritance, so are their constituent elements. Thus, sulfur and mercury are considered the *materia prima* in the sense that they constitute the essential components of metals, but not necessarily in the sense of being the raw materials with which the *opus* begins – a role more accurately attributed to gold and silver.

20 *Ibid.*, f. 101r: “Tertii sunt generis principia operativa in hac arte sunt principales quattuor convertentes, videlicet: solvere, abluere, reducere, et figere. Et... ex quolibet istorum dependent plura alia particularia principia practicalia actus ignium respicientia et eorum informationes, ut puta naturalis, innaturalis, contra naturam, et artificialem...”

21 *Ibid.*, ff. 104v–105r: “Prima enim pars ostendit modum graciliandi grossum per liquefactionem, elementationem, dissolutionem et lapidis separationem per quattuor elementa. Secunda pars ostendit modum alleviandi ponderatum per distillationes, calcinationes, rarefactiones, condempnationes, inhumationes, congelationes, solutiones et et animationes quae sunt elementorum praeparationes. Tertia pars ostendit modum lenificandi asperum ac lapidis nutrimentum per imbibitiones, decoctiones, assationes, inhumationes et lapidis sublimationes. Quarta pars ostendit modum dulcescendi amarum et maturandi crudum per reductiones, impinguationes, inhumationes, fomentationes, animationes, fixationes et incerationes.”

From what has been said about the three alchemical principles, it is clear that the *Codicillus* seeks to organize a predominantly empirical body of knowledge into a structure that is easily recognizable. While acknowledging the continuous and gradual properties of phenomena, the alchemist's rational intent imposes discrete categories and patterns to maximize the memorability of the operative framework. Furthermore, note the author's effort to maintain a certain numerological consistency, typical of medieval thought: the ternion in the three types of principles; the quaternion in the four species of each principle; the binion in the two sub-genres of material principles; and unity, lastly, in the one final product (which, elsewhere, he calls the *suprema omnium medicina medicinarum*).

A simple diagram (Figure 1), created by a sixteenth-century hand in a manuscript from the preceding century,²² essentially summarizes the three types of principles just described, demonstrating that the schematic nature of the work was quickly appreciated:

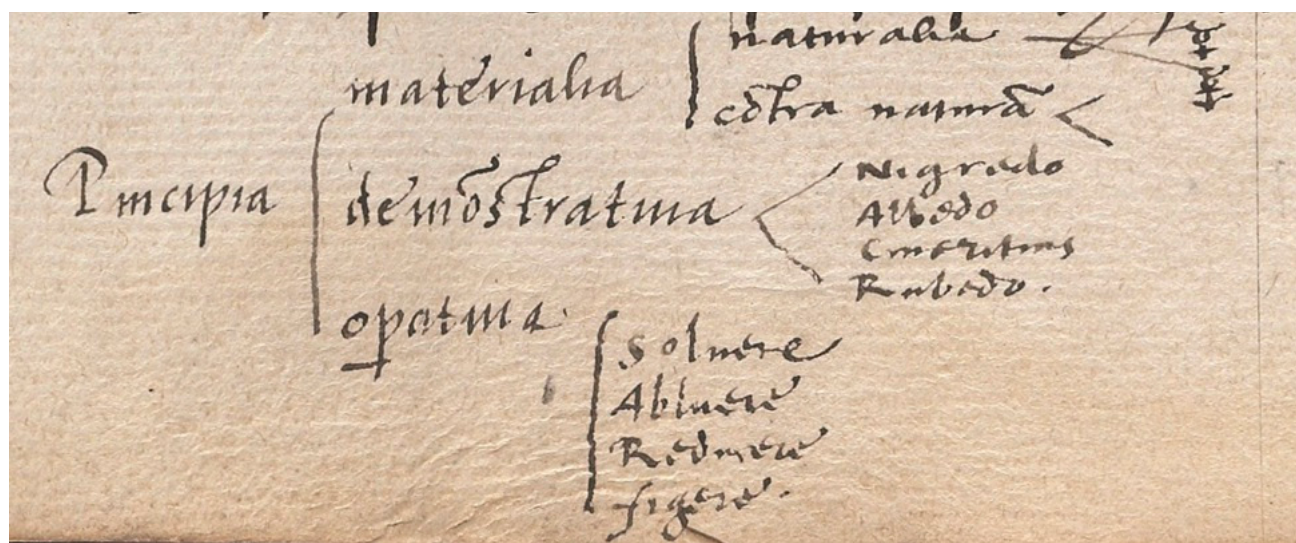


Figure 1: New Haven, Yale University Library, Mellon Collection, MS. 12, f. 171v. Diagram of a 16th-century hand visualizing the three alchemical principles of *Codicillus*.

²² New Haven, Yale University Library, Mellon Collection, MS. 12, f. 171v.

The three types of alchemical principles in the *Codicillus* are neither static nor strictly linear; rather, they are dynamic, interconnected, and relate to each other within a single process that is both cognitive and functional.²³ The alchemist must use the alchemical operations (i.e., the practical principles) to transform the initial substances (i.e., the material principles) step by step, until obtaining the elixir. Throughout this process, the alchemist must pay attention to the colors emitted at each stage (i.e., the demonstrative principles), which guide him in the correct execution of the *opus*. This, in the most essential and systematic way, constitutes the entire alchemical magisterium according to the doctrine of the *Codicillus*.

The Division of the Magisterium into Four *Regimina*

In addition to the structural division of the alchemical framework into three types of principles, the author of the *Codicillus* also introduces a methodological breakdown of the practical aspect of alchemical practice (*magisterium*) into four stages, called *regimina* ('government, rule, direction'), each corresponding to one of the four alchemical operations.²⁴ Each operative principle is paired with one of the four demonstrative principles, so that a specific alchemical color characterizes and accompanies each *regimen* throughout its entire duration.²⁵ Thus, the *solutio* initiates the *nigredo*, the *ablutio* starts the *albedo*, the *reductio* begins the *citrinatio*, and the *fixatio* leads to the *rubedo*. It is crucial for the alchemist to observe the precise sequence of colors that marks the beginning of each of the four operations; any deviation from this order signals an error, typically caused

23 *Codicillus*, f. 100v: "Sed primo intelligendum, quomodo ex iam dictis principiis formantur plura alia principia, quae ad unguem per litteram revelabimus, secundum quod iam dicta materialia principia ab eorum natura labuntur, et successive gradualiter alterantur notis et certis operibus per practicalia principia directa et gubernata mediante doctrina intellectuali, quae per demonstrativa principia regulantur."

24 *Ibid.*, f. 104v–105r: "Magisterium hoc in quattuor dividitur partes, secundum quod sunt quattuor principia practicalia... Verum si grossum facis subtile per dissolutionem, et ponderatum leve per levigationem seu rarefactionem, asperum quoque leve per reductionem, et amarum dulce per maturationem et volatiliu fixionem, habebis completum magisterium."

25 *Ibid.*, f. 105r: "Et primo de primo principio practicali sive regimine, quod est dissolutionem cum suis quattuor primis principiis materialibus et eius principio demonstrativo, quod est nigredo, sine quo gubernari non potest." Here, I limit myself to citing the example of the couplet *solutio–nigredo*, as it is the most concise and evident in the treatise.

by improper handling of fire.²⁶ This division of the *magisterium* into four *regimina* is already present in the famous *Rosarius philosophorum* attributed to Arnau de Vilanova,²⁷ and a simple textual comparison shows that this work is the direct source of *Codicillus*.²⁸ However, the extension from three to four colors, as well as the one-to-one correspondence with the operations, is an innovation of the pseudo-Lullian work.²⁹ Moreover, in the pseudo-Arnaldian text, colors are simply sensible qualities, like any others (smell, texture, etc.) – signs that are certainly useful in experimental practice, but which, unlike in the *Codicillus*, do not attain the rank of true demonstrative principles. These are the four colors that became central in the later alchemical tradition, and the organization of the *opus* into four phases would remain influential until Carl Jung's psychoanalytic developments.³⁰ On the other hand, there is still much to explore regarding this successful concept from a historical and philological perspective. Preliminary research suggests that one of its primary vehicles of transmission was the *Codicillus*.

It is important to emphasize that – far from referring to any kind of inner or spiritual transformation – the four colors and phases in the *Codicillus* reflect the author's explicit intention to provide a straightforward method (*directo tramite*)

26 *Ibid.*, f. 117r: "Studeat igitur artifex et prudenter attendat cum in omni opere fuerit omnia signa demonstrativa quae in qualibet decoctione apparent illaque in sua mente recondat et eorum causas sapienter investiget. (...) Quacumque igitur vice post vice paulatim et paulatim vigora ignem in calcinatione donec terra egrediatur alba ex ignis fortitudinis, quia sicut calor agens in humido generat primo nigredinem, ita agens in sicco generat albedinem, et successive in illo albo generat citrinitatem, sed cum additione rei tingentis illud, quae rota est naturae, perficitur."

27 For the *Rosarius philosophorum* and the alchemical works attributed to Arnau de Villanova, see CALVET 2011.

28 CALVET 2011, *Rosarius*, 300: "Modi vero regiminis ad invicem convertendi sunt quatuor principales, scilicet solvere, abluere, reducere et figere."; *Codicillus*, f. 101r: "Tertii sunt generis principia operativa in hac arte sunt principales quattuor convertentes, videlicet: solvere, abluere, reducere, et figere."

29 Cf. the above note with CALVET 2011, *Rosarius*, 322: "Studeas ergo, cum in opere fueris, omnia signa que in qualibet decoctione aparent, in mente tua recondere et eorum causas investigare. Tres quippe sunt colores: niger, albus et citrinus. Cum autem terra egreditur, nigra imperfecta est et non completa. Quamque igitur vice post vicem reitera: paulatim et paulatim vigora ignem in calcinatione, quousque terra egrediatur alba ex ignis fortitudine. Nam sicut calor agens in humidum prestat nigredinem, ita agens in sicco generat albedinem."

30 Jung makes dozens of references to the four alchemical colors in his works, and cites the *Codicillus* on several occasions, cfr. JUNG 2014.

for learning the alchemical art. And he achieves this by structuring a body of empirical knowledge, grounded in experimental demonstration, into a symbolic scheme where each operative phase corresponds to changes in matter, perceptible through direct sensory observation (*demonstratio ad oculum*).³¹

The *Scientia Mediorum et Extremorum*

One of the fundamental ideas in the alchemical theory expounded in the *Codicillus* is that the transmutation of one substance into another can only occur gradually (*gradatim*), by the alchemist imitating the natural course of things (*verus cursus naturae*).³² The transformation of matter, or the change of one species into another, is, in reality, the ‘transit’ (*transitus*) from one ‘extreme’ (*extremum*) to the other within that course.³³ This transition is possible only through a series of linear, gradual changes – so-called ‘means’ (*media*) – enabled by a concatenation of common properties between the successive substances. The reciprocal convertibility of the mean into the extreme and the extreme into the mean is, as the author seems to suggest, nothing more than an instance of the Aristotelian principle of potentiality and actuality.³⁴

This theoretical framework – central to the *Codicillus* but also frequently found in the *Rosarius philosophorum* – originates in Albertus Magnus’ paraphrase of Aristotle’s *Metaphysics* (X, 7) in his *Mineralia*. In this passage, Aristotle states that between opposites there is always something in between (he even

31 *Codicillus*, f. 100v: “Scribentur omnia certa principia, non solum considerationis, sed ad oculum demonstrationis huius per modum textus theoreumatum principiorum demonstrabilium...”

32 *Ibid.*, f. 103r: “Nam cum iste sit verus cursus naturae, et ars satagat ymitari naturam quantum potest, taliter est persequendum, quoniam natura, quae complere potest aptitudinem materiae suae, nusquam ab extremo ad extremum transit donec prius successivis operationibus compleat omne medium.”

33 *Ibid.*, fol. 102r: “Tamen, non fit transitus de extremo ad extremum nisi per medium. Et hoc esse scimus naturaliter proprium imperfectorum omnium metallorum, scilicet quae in specie videntur incompleta, propter quod omnia illa in quolibet naturaliter sunt convertibilia. Quia, cum omne medium in se habeat naturam informem, tamen formata et distincta per sua propria retinentur extrema (...). Quamobrem patere potest ipsa extrema de mediis posse educi, et hoc videlicet secundum quod naturae virtus unius extremi in illis mediis iuvatur super virtutem alterius.”

34 *Ibid.*, fol. 102r: “Nam quippe media in extremis convertuntur et extrema in mediis gradatim resolvuntur, quod tamen procul dubio fieri non posset, si extrema per ingenium et naturam non extraherentur a mediis de potentia ad actum.”

uses the transition between colors as an example).³⁵ Albertus readily recognizes the applicability of this Aristotelian notion in the alchemical context, emphasizing its significance in the transmutation of metals.³⁶ Indeed, nature's need to exhaust all possibilities also extends to the mineral kingdom, so that between one metal and another, there must exist a chain of *media* that the alchemist must understand in order to successfully perform transmutation.

Intertextual analysis reveals that the *Codicillus* not only appropriates the Aristotelian principle but embraces the entire Albertian teaching on what the author refers to as the 'science of the means and the extremes' (*scientiam mediorum et extremorum*):³⁷

...non est motus de extremo ad extremum nisi per medium. Est autem omnium metallorum proprium, quod videntur incompleta esse in specie, et ideo in quodlibet convertibilia: medium enim proprie dictum habet informem naturam quam formatam distinctam extrema retinent... In medio aliquo modo secundum formas confusas sunt extrema. Propter quod extrema per ingenium et naturam de mediis reducuntur, quando unitur virtus unius extremi super alterum.³⁸

Tamen, non fit transitus de extremo ad extremum nisi per medium. Et hoc esse scimus naturaliter proprium imperfectorum omnium metallorum, scilicet quae in se vocantur incompleta, propter quod omnia illa in quolibet naturaliter sunt convertibilia. Quia, cum omne medium in se habeat naturam informem, tamen formata et distincta per sua propria retinentur extrema, secundum quod latius declaravimus in *Scientia de sensibilibus*, ubi ostenditur qualiter in mediis secundum formas confusas possunt extrema, et hic satis est determinatum.³⁹

35 ARISTOTELES 1995, *Metaphysica*, X, 7: "Quoniam autem contrariorum contingit aliquid medium esse et quorundam est, necesse ex contrariis esse media. Omnia namque media in eodem sunt genere et quorum sunt media. Media enim haec dicimus in quaecumque permutari prius est necesse quod permutatur, ut... in coloribus si veniet ex albo in nigrum, prius veniet ad puniceum et plumbeum quam ad nigrum... Necesse est ergo media et quorum sunt media in eodem genere esse."

36 ALBERTUS MAGNUS 1890, *Mineralia*, 98a-b: "Sapiens enim et diligens natura quae omnis materiae complet aptitudinem, ab extremo ad extremum non transit, ut dicit Aristoteles, nisi compleat omne medium... Mediorum autem natura summe notanda ad transmutatione metallorum: quia in eis consistit plurima scientia eorum qui unum in aliud convertere nituntur."

37 *Codicillus*, fol. 103v: "Dicimus igitur quod tot modis potest virtus lapidis confortari, quibus potest debilitari, quia tot modis dicitur unum oppositum (sive oppositorium) quot et reliquum, sicut notabiliter cognoscitur per scientiam mediorum et extremorum."

38 ALBERTUS MAGNUS 1890, *Mineralia*, 98a-b.

39 *Codicillus*, f. 102r.

The *extrema* are those substances that, during the process of transformation, are observed in a more stable state of matter. The *extremum* marks a static period of actualization, 'extracted' (*extraherentur*) from the *medium* as matter moves from potency to act (*de potentia ad actum*). In relation to the demonstrative signs – particularly the colors these substances emit – the *extrema* represent the points of greatest epistemic accessibility for the alchemist throughout the alchemical process. These moments of 'rest' between phases require the manual intervention of the alchemist, who, through the operative principles of the art, triggers the next stage of transformation. The *media*, in contrast, are those states of matter that are more unstable and indeterminate during the alchemical process. They constitute the dynamic state that matter assumes during the transition from one extreme to another. The *medium*, in this sense, holds the *extrema* in potency, or – using the Albertian expression – has the 'confused forms' (*formas confusas*) of its extremes.

The properties of the *media* are knowable to the alchemist only *per coniecturam*, as the *medium* represents an average of the two observable extremes.⁴⁰ The transit through the *media* does not appear to require the intervention of the alchemist, who merely observes and regulates the conditions of the experiment (heat, humidity, etc.) while Nature takes its course. The *scientia mediorum et extremorum* seems to partly assimilate the traditional medical distinction between the 'extrinsic' and 'intrinsic' properties of bodies. The extrinsic properties are observable and manipulable, thus falling under the competence of the *artifex*. In contrast, the intrinsic properties are hidden and beyond the alchemist's immediate reach; they represent the inner workings of Nature. The *Codicillus* thus establishes a symbiotic division of labor between the alchemist and Nature: the former actively applies various operational acts to the *extrema*, manipulating them through techniques such as heat, distillation, or other alchemical processes, while relying on the action of the latter on the *media* to complete the transit

40 *Ibid.*, f. 102v: "Sic patet qualiter natura extremorum est cognoscibilis per naturam suorum mediorum, et e converso."; f. 115r: "Fili, in ista arte maxime accipimus medium... coniunctionis inter duas qualitates quae in se disconveniunt in specie, non autem in genere, nisi solum secundum maiorem vel minorem distantiam unius ab altero, quam in decoctionibus suscipiunt, tam per naturam quam per artem. Et ideo, huius species medii habet similitudinem cum temperamento, et cum puncto quod aequae distet a duobus extremis, et cum virtute quae sit in medio vitiorum."

of matter through the cycle of transmutation. In this sense, the *Codicillus* affirms that the alchemist is nothing more than a simple administrator (*simplex administrator*).⁴¹

It is not the alchemist, the author asserts, who transmutes matter – but rather, it is wise Nature. The alchemist's role is limited to preparing the artifice (*artificium*): arranging the external conditions of the experiment and skillfully regulating the action of fire. It is Nature, operating on the intrinsic properties of matter, that ultimately brings it to perfection. By means of this 'scientia mediorum et extremorum' the alchemist is capable of gradually reducing the initial substances to their pure and essential components ('spermata'), that is, the philosophical sulfur and mercury, from which it is possible to carry out the transmutation of the inferior metals into silver and gold.⁴²

The *rota alphabetalis*

The *Codicillus* further develops the *scientia mediorum et extremorum* in an operational sense through a device likely inspired by Lullian combinatorial art: the alphabet.⁴³

41 *Ibid.*, f. 118r: "Propter quod dicimus quia alkimista non est nisi simplex administrator; non autem ipse transmutat metalla nisi natura, cui per artificium magis praeparat. Et sic ipsa natura, quae sagax et sapiens est, peragit. Unde sufficiat tibi sapienter disponere et informare materiam extrinsecam secundum vires naturae, cum ipsa sufficienter operetur intrinsecus ad sui perfectionem."

42 *Ibid.*, f. 103r: "Et ideo, karissime, talem mediorum naturam habes procul dubio praenotare, antequam in magisterio aliquid praesumas attemperare, nihil omittendo de suis mediis, sive sint materialia, sive practicalia, sive demonstrativa, quousque ipsa natura sua metalla gradatim reduxerit ad suum primum esse, scilicet sul et argentum vivum, quae sunt propria spermata metallorum, et magis propinqua cum quibus facies illas peculiosas transmutationes, per quae omnia imperfecta perficiuntur."

43 *Ibid.*, f. 102v: "Ulterius est exquisite ac provide cognoscendum genus mediorum et extremorum... quemadmodum potest percipi evidentissime litteris alphabetilibus, quibus operationes succincte ac gradualiter decurrunt et labuntur ad principales gradus sublimationum, et sunt: C, D, E, et F, quae descendunt de B, ut ipsum possint po[r]tare in naturam G. Secunda autem extrema vel media descendunt de G sunt: H, I, K, L quae portant ipsum G in naturam M. Tertia vero principia sive media sunt illa, quae successive et immediate descendunt de M, ut ipsum deducant in R, videlicet: N, O, P, Q. Quarta vero sunt: S, T, V, X, et ista immediate per successionem legitimam descendunt de R, ut ipsum beneficiis suis possint sublimare et deportare in Y, et ad ultimam perfectionem deducere. Et cum hoc rota alphabetalis circulariter est completa."

The author designates the letters B, G, M, R and Y as *extrema*, and then considers the letters between each of them as *media*. For example, between one *extremum* (B) and the other *extremum* (G) there will be four *media* or intermediate steps: C, D, E and F. Thus, the entire alchemical process is structured into 21 steps, running through the alphabet from B to Y: five *extrema*, each with four intermediate steps, for a total of 16 *media*. The letter A is omitted, likely because, in both Ramon Llull's works and the *Testamentum*, it is used to designate God. Each letter represents a degree in the transformation of matter.⁴⁴ The *extrema* correspond to types of material principles, while the *media* represent specific substances. The first material principles are associated with the letter B, which includes salt (C), vitriol (D), silver (E), and gold (F). The second set of material principles is linked to the letter G, encompassing the four elements: *terra* (H), *aqua* (I), *aer* (K), and *ignis* (L). The third set, represented by the letter M, includes the so-called 'seeds of metals' (*spermata metallorum*), which are closer to the metallic genus (*generi metallico proxima*): sulfur (N), mercury (O), and two *fermenta* (P, Q). The letter R designates the elixir or philosopher's stone. The significance of the *media* S, T, V, and X remains unclear, though they might represent varying degrees of purity of the elixir.

Finally, the letter Y denotes the multiplication of the perfection achieved through the application of the elixir. The idea of arranging *media* and *extrema* as letters of the alphabet allows the *Codicillus* to visualize the *scientia mediorum et extremorum* in an original mnemonic device: the *rota alphabetalis* ('alphabetical wheel'), also known as the *rota de conversione elementorum* ('wheel of the conversion of the elements'). The *rota* is a circular diagram divided into 22 sections, sufficient to place the Latin alphabet from A to Y around it. Each extremum – B,

44 *Ibid.*, f. 102v: "Per B debes intelligere prima principia materialia, scilicet aurum et argentum, naturam vitrioli et salis cum mercurio. Et per G debes intelligere secunda principia materialia, scilicet elementa (terram, aquam, aerem, et ignem) quae fluxa sunt seu elicitata successivis ac graduatis operationibus ex primis iam dictis principiis materialibus tempore suo. Et per M intelligere debes tertia principia materialia, quae sunt sulfur purum et argentum purum vivum et fermenta philosophorum creata et elicitata successive per magisterium ex secundis iam dictis immediatis principiis. Et per R intelligas medicinam vel elixir completum, aut argentum vivum fluens, penetrans, tingens et permanens, sublimatum ad secundum R, scilicet secundum gradum, et compositum ex immediate praeiacenti materia, videlicet de tertiis principiis superius nominatis. Et per Y intelligere debes multiplicationes, quae tertii gradus sublimationis et successivis operationibus fiunt ex dicta medicina."

G, M, and R – occupies the cardinal points, forming a cross (+) and further subdividing the wheel into quadrants, corresponding to the four phases of the *opus*. Thus, each quadrant represents one of the four alchemical operations – *solutio*, *ablutio*, *reductio*, and *fixatio* – and is characterized by an alchemical color: *nigredo*, *albedo*, *citrinatio*, and *rubedo*.

The figure below presents a possible reconstruction of the *rota alphabetalis* that I have created. In fact, no manuscript from the tradition – at least among those I have been able to analyze – includes a concrete illustration of the *rota alphabetalis*.⁴⁵ Paradoxically, it is a diagram without a figure. Nor does the *rota* correspond to any of the numerous figures transmitted by the *Testamentum*, many of which are complex illustrations of wheels. Due to its apparent simplicity, the *rota alphabetalis* of the *Codicillus* is rather reminiscent of the authentic figures of Ramon Llull. Moreover, it appears to be more faithful to the operative – not merely mnemotechnical, as in the *Testamentum* – intention of the Lullian diagrams, though it lacks the same combinatorial functionality.

⁴⁵ Bologna, Biblioteca Universitaria, MS. 930 (which contains other unrelated diagrams, ff. 155v, 160v, 161r, 175v); Cambridge, Corpus Christi College, MS. 112 (Misc. Z); Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5846; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, MS. B.R.52; Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, Chart. A 1017; New Haven, Yale University Library, Mellon Collection, MS. 12 (which has another unrelated diagram, f. 180r); Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS. NAL 643 (which, however, contains an interesting summary table, f. 155r); Prague, National Library of the Czech Republic, MS. XXIII.D.132.

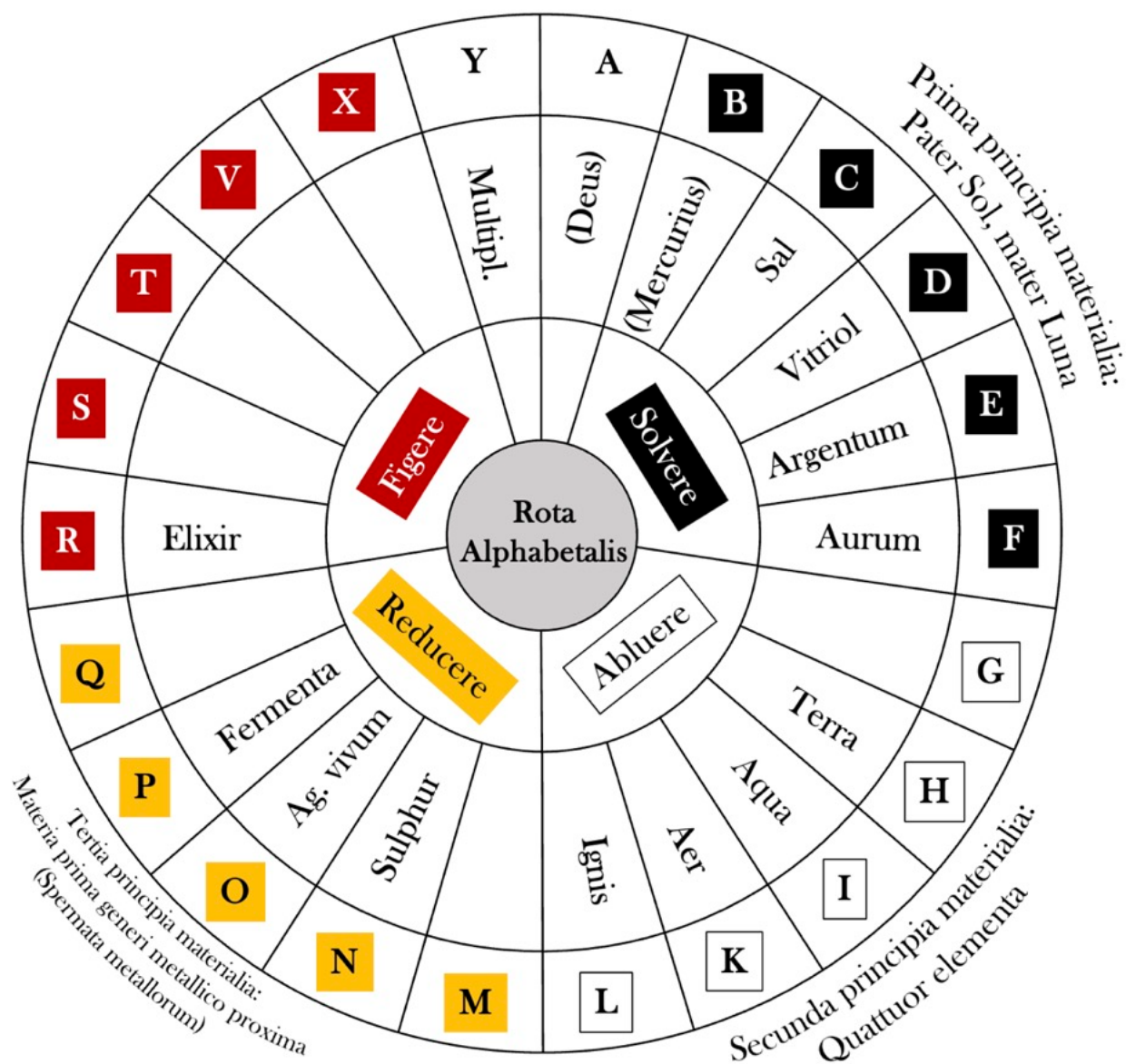


Figure 2: Reconstruction of the *rota alphabetorum* described in the *Codicillus*.

The letters of the alphabet (in the outer circle) represent the substances (in the central circle) undergoing transformation. The four quadrants correspond to the four operative principles (in the inner circle): *solvere*, *abluere*, *reducere*, and *figere*. Each quadrant is coded with the color (demonstrative principle) that characterizes the respective phase: *nigredo*, *albedo*, *citrinatio*, and *rubedo*. The letters B, G, M, and R designate the *extrema*, which the author divides into *principia materialia prima*, *secunda*, and *tertia*. I deduce the designation of the letters A and B by comparison with the alphabet of the *Testamentum*. The meaning of the letters Q and S-X remains to be deciphered, but they could refer to different degrees of purification of the elixir.

Thus, the entire alchemical *opus*, from beginning to end, is illustrated in the figure of the alphabet wheel, with the three alchemical principles integrated into a unified mental structure. The *olutio* of the initial substances (*sal*, *vitriol*, *argentum*, *aurum*), represented by B, initiates the *nigredo* alchemical phase; the *ablutio* of the four Aristotelian elements (*terra*, *aqua*, *aer*, *ignis*), represented by G, corresponds to the *albedo*; the *reductio* to the essential components (*sulphur*, *argentum vivum*, *fermenta*), represented by M, gives rise to the *citrinatio*; and finally, the *fixatio* of the elixir, represented by R, leads to the *rubedo*. The elixir may perhaps be further purified through additional successive distillations (S, T, V). The process culminates with the multiplication of the material perfection, denoted by Y.

Future Research, The Art of Memory and Concluding Thoughts

The precise relationship between the *rota alphabetalis* of the *Codicillus* and the *Testamentum* has yet to be fully investigated. The *Codicillus* mentions, on one occasion, that the *rota de conversione elementorum* is one of the four figures transmitted in the *Testamentum* that completes the figure of the ‘Great Distillation’ (*figura magnae circulationis*).⁴⁶ However, it is not clear to me which diagram of the *Testamentum* this refers to, as none of the figures in the work bears that

⁴⁶ *Codicillus*, f. 107v: “Talibus autem cautelis observatis perficitur rota de conversione elementorum ad invicem, quae una ex quattuor figuris existit, quibus completur figura magnae circulationis quam tradidimus in nostro *Testamento*.”; *ibid.*, f. 107r: “Et hoc per figuram rotae primae elementorum conversionis ad invicem, sicut hic et in nostro declaravimus *Testamento*.”

title. On the other hand, the *Testamentum* refers on several occasions to a series of wheels, which may relate to the same conceptual or potentially illustrated figure: the *rota sola*,⁴⁷ the *rota elementorum*,⁴⁸ and the *rota circularis totius seculi*, also called the *cathena aurea*.⁴⁹ This preliminary survey suggests great potential for establishing a strong doctrinal connection between the *Codicillus* and the *Testamentum* in relation to the *rota*, though I leave this for future research.

At first glance, the *rota alphabetalis* of the *Codicillus* might appear as a simplistic or even naïve device – a mere pretext for employing the traditional circular figure. The author may have sought to capitalize on Ramon Llull’s fame by parasitizing Lullian art, sacrificing in the process its ingenious combinatorial mechanisms. Alternatively, it could be seen as a complex alchemical ruse designed to confuse the layman and conceal secret knowledge from the uninitiated. Finally, it might be interpreted as a spiritual and mystical symbol, perhaps of distant Kabbalistic ancestry. These are, in fact, the very accusations and prejudices that pseudo-Lullian alchemical diagrams – and even Lullian art itself – have faced since the Renaissance.⁵⁰

However, the *rota alphabetalis* is, in all evidence, a logical instrument of operative rationality. In fact, it meets all the criteria of diagrammatic thinking.⁵¹ With the *rota*, the *Codicillus* effectively codifies the three types of alchemical principles – material, operative, and demonstrative – in a single symbolic image, il-

47 Ps.-LLULL 1999, 74: “Et ideo pauci sunt, qui nostrum opus sciunt ponere in actu, cum non habeatur nisi una rota sola, que vadit per unam semitam ad respectum nature, per quam se habent mutari elementa sub conservacione et mutacione speciei talis in illis infuse de potencia in actum.”

48 *Ibid.*, 90: “Quapropter rota elementorum per naturam tota in girum rotatur, usque venerit ad suum punctum terminatum; et sic per experienciam evidentem monstrat tibi natura quod virtus, que est potencia in semine bladi, numquam ponitur in actu productivo aut vegetativo..., quoniam est causa sue ablevacionis, subtiliacionis, eciam rarifaccionis, quousque veniat ad terminum puncti generacionis, quam vocamus multiplicacionem ab uno grano ad centum, et de centum ad decem mille.”

49 *Ibid.*, 264: “Ista, fili, est cathena deaurata et rota circularis totius seculi, per quam natura sapiens gubernatur per omnia sua instrumenta in rotando et circulando et transeundo in girum, quam summus creator voluit conservare in suis mirabilitatibus divinis et infinitis potenciis.”

50 Cf. RUBIO 2014, YATES 2007.

51 KRAEMER 2010 identifies six essential characteristics of diagrams and diagrammatic reasoning in his theory of diagrammatics: simultaneity, spatiality, hybridity, referentiality, operativity, and dependence.

illustrating their reciprocal structural relationship. He also succeeds in projecting the four temporal phases of the *opus* in two dimensions, iconically expressing the traditional division by colors. Using the alphabet, it unambiguously refers to the components of the alchemical 'machine', while also expressing the sequentiality of the transmutatory course. Thanks to this ingenious device, the whole operative framework (*canone directivo seu regula*) and the entire alchemical process are placed – in the author's words – before the mind's eye (*oculis tuae mentis*).⁵²

The *rota alphabetalis* is also a mnemonic device, as the author himself states in his intentions.⁵³ The association of mnemonics and alchemy is typically considered a phenomenon of the Renaissance and modern periods, when the *characteristica universalis* began to develop.⁵⁴ However, the *Codicillus rota* already represents an early example of the application of the Art of Memory to medieval alchemy. To recognize this, it suffices to consider the wheel as the 'palace' of memory and the 21 squares as the *loci* ('places'). The apprentice can then mentally traverse the alchemical process, associating each letter with a material principle – or, more precisely, with an evolutionary stage of the material principles – and each quadrant with a specific operation and the distinctive color of the four phases.

Moreover, the image of the wheel is the diagram that best illustrates, from a figurative point of view, the central operation of alchemy: distillation. In Latin, *distillatio* (or more correctly, *destillatio*) is also called *circulatio* ('circuit'), due to the semicircular path that the distilled substance follows in the alembic: from the *cucurbita* to the *ambix*, through the cooling tube, and finally into the *phiala*. The *rota*, therefore, is not only an operational diagram but also a pictogram symbolizing the circular movement of material substances during the process of sublimation and condensation. It may also serve as a metaphor for the course of

52 *Ibid.*, 102r: "Dicimus igitur, fili carissime, quod oportet te ad sensum praestituere oculis tuae mentis pro canone directivo seu regula omnia intelligibilia principia supradicta, et hoc secundum ordinem sequentium et doctrinae intellectualis in memoria incolenti, intellectu intelligenti, et voluntate diligenti, si completum finem huius operis volueris adipisci, qualiter habendo promptitudinaliter considerationis respectum ad signa et naturas mediorum et etiam extremorum."

53 Cf. the previous note.

54 In addition to the works of Frances Yates already cited, cf. Rossi 1960.

nature that the alchemist strives to replicate faithfully, on a smaller scale, in his laboratory through the distillations of his alembic. In fact, the entire teachings of the *Codicillus* revolves around this metaphor, to the point that the author can state that the alchemist's task is ultimately 'to turn the wheel' (*rotam rotare*).⁵⁵

Finally, the *rota alphabetalis* is an exemplary case of philosophy applied to alchemy – or, if you prefer, of alchemical philosophy. At the core of the *rota* is the transmutatory principle that the author calls the *scientia mediorum et extremorum*. As I have demonstrated through intertextual analysis, this science is nothing other than a development of Albert the Great's intuition of applying the Aristotelian principle of opposites and means within the alchemical context. Furthermore, the *Codicillus* makes a constant effort to frame transmutation in the Aristotelian terms of potentiality and actuality. Thus, Albert's brilliant idea, which in the *Mineralia* had remained merely a suggestion, was not left unheeded; in the *Codicillus*, it is developed into an original tool of experimental research.

DIEGO GORINI GONZÁLEZ

UNIVERSITÀ DEL SALENTO – UNIVERSITÄT ZU KÖLN*

55 *Ibid.*, 106v–107r: “Et hoc habebis rotam primam [107r] finitam de conversione elementorum ad invicem. Ista enim quidem operationes sunt contritiones, assationes, imbibitiones, decoctiones, inhumationes, vivificationes, solutiones, congelationes, sublimationes, praeparationes, fixationes, reductiones, generationes, et corruptiones, quas philosophi non sub completa sermone serie, nec sub tegmento, ne quis forte imputaret malitiae vel nequitiae, sed sub electi providentia in duas naturales et extremas operationes, velut omnium limites includentes totius naturae fabricam, quae sunt rarefactio et condensatio, notabiliter diviserunt. Quanto ergo, fili karissime, hanc rotam rotare facies integram, tanto nobilioris activitatis seu virtutis erit materia.” This idea already has some precedent in the preceding tradition. Cf. CALVET 2011, *Rosarius*, 298: “Sic etiam lapis noster resolvitur in argentum vivum per magisterium nostrum, ergo prius fuit argentum vivum. Modus autem ipsum in argentum vivum est conversio naturarum in suam primam radicem, naturas autem convertere est elementa singulariter rotare.”

* diego.gorinigonzalez@unisalento.it; Università del Salento, Studium 5, Via di Valesio, I-73100 Lecce LE, Italy.

BIBLIOGRAPHY

Handwritten sources

Bologna, Biblioteca Universitaria, MS. 930

Cambridge, Corpus Christi College, MS. 112 (Misc. Z)

Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 5846

Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, MS. B.R.52

Gotha, Forschungs- und Landesbibliothek, Chart. A 1017

New Haven, Yale University Library, Mellon Collection, MS. 12

Paris, Bibliothèque Nationale de France, MS. NAL 643

Prague, National Library of the Czech Republic, MS. XXIII.D.132 = *Codicillus*

Other sources

ALBERTUS MAGNUS 1890 = ALBERTUS MAGNUS, *B. Alberti Magni Ratisbonensis Episcopi, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia Volumen Quintum*, ed. AUGUSTE BORGNET, Paris, Apud Ludovicum Vivès Bibliopolam Editorem, 1890.

ARISTOTELES 1995 = ARISTOTELES, *Metaphysica, lib. I-XIV. Recensio et Translatio Guillelmi de Moerbeka*, ed. GUDRUN VUILLEMIN-DIEM, Leiden-New York-Cologne, Brill, 1995 (Aristoteles Latinus, XXV 3).

CALVET 2011 = ANTOINE CALVET (ed.), *Les œuvres alchimiques attribuées à Arnaud de Villeneuve. Grandœuvre, médecine et prophétie au Moyen Âge*, Paris, S.É.H.A., 2011 (Textes et Travaux de Chrysopoeia, 11).

Llulldb = Base de Dades Ramon Llull (Llulldb), Barcelona, Universitat de Barcelona, Centre de Documentació Ramon Llull. URL: <https://www.ub.edu/llulldb/> (accessed 27 March 2025).

HIGUEIRA RUBIO 2023 = JOSÉ HIGUEIRA RUBIO (ed.), *Per cognitionem visualet. The Visualization of Cognitive and Natural Processes in the Middle Ages. Acts of the XXV Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale (Porto, 14–15 and 21–22 June 2021)*, Turnhout, Brepols, 2023.

JUNG 2014 = CARL G. JUNG, *Psychology and Alchemy*, eds. GERARD ADLER, RICHARD FRANCIS CARRINGTON HULL, Princeton, Princeton University Press, 2014 (The Collected Works of C. G. Jung, 12).

KRAEMER 2010 = SYBYLLE KRAEMER, “‘Epistemology of the Line’: Reflections on the Diagrammatical Mind,” in *Studies in Diagrammatology and Diagram Praxis*, eds. OLGA PIOMBO, ALEXANDER GERNER, 13–38, London, College Publications, 2010 (Studies in Logic. Logic and Cognitive Systems, 24).

MANGET 1702 = JEAN-JACQUES MANGET (ed.), *Bibliotheca chemica curiosa, seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus*, Geneva, Sumpt. Chouet, G. De Tournes, Cramer, Perachon, Ritter, & S. De Tournes, 1702.

NEWMAN 2014 = WILLIAM ROYALL NEWMAN, “Mercury and Sulphur among the High Medieval Alchemists: From Razi and Avicenna to Albertus Magnus and pseudo-Roger Bacon,” *Ambix* 61(2) (2014), 327–344.

PEREIRA 1989 = MICHELA PEREIRA, *The Alchemical Corpus Attributed to Raymond Lull*, London, The Warburg Institute, 1989.

PEREIRA 1992 = MICHELA PEREIRA, *L’oro dei filosofi: Saggio sulle idee di un alchimista del Trecento*, Spoleto, CISAM, 1992.

PEREIRA 1995 = MICHELA PEREIRA, “Teorie dell’elixir nell’alchimia latina medievale,” in *Le crisi dell’alchimia (The Crisis of Alchemy)*, ed. VÉRONIQUE PASCHE, 103–148, Turnhout, Brepols, 1995 (Micrologus, III).

PEREIRA 2016 = MICHELA PEREIRA, “Projecting Perfection. Remarks on the Origin of the ‘Alchemy of the Elixir’,” in *The Impact of Arabic Sciences in Europe and Asia*, ed. AGOSTINO PARAVICINI BAGLIANI, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2016 (Micrologus, XXIV).

PEREIRA 2022 = MICHELA PEREIRA, “Il paradosso degli alchimisti ‘lullisti’. Ritor-
nando sulle origini dell’alchimia pseudolulliana,” in *Ramon Llull y los lulistas (siglos XIV-XX)*, ed. RAFAEL RAMIS BARCELÓ, 81–96, Madrid, Editorial Sínderesis, 2022.

Ps.-LLULL 1563 = Ps.-RAYMUNDUS LULLUS, *Raymundi Lulli doctissimi et celeberrimi philosophi liber qui Codicillus seu Vade mecum inscribitur in quo fontes alchimiae traduntur, ante hac nunquam impressus*, Cologne, Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1563.

Ps.-LLULL 1572 = Ps.-RAYMUNDUS LULLUS, *Codicillus seu Vade mecum Raymundi Lulli philosophi doctissimi, in quo fontes Alchimicae artis ac philosophiae reconditoris uberrime traduntur*, Cologne, Apud Haeredes Arnoldi Birckmanni, 1572.

Ps.-LLULL 1630 = Ps.-RAYMUNDUS LULLUS, *Raymundi Lulli philosophi acutissimi fasciculus aureus, in quo continentur... Nunc denuo sub incudem revocatus, ac ab innumeris, quibus scatebat, mendis, vindicatus*, Frankfurt, Sumptibus Ludovici Regis, 1572.

Ps.-LLULL 1651 = Ps.-RAYMUNDUS LULLUS, *Codicillus seu Vade mecum Raymundi Lulli philosophi doctissimi, in quo fontes Alchimicae artis ac Philosophiae reconditoris uberrime traduntur*, Rouen, Sumptibus Ioannis Berthelin in Area Palatij, 1651.

Ps.-LLULL 1663 = Ps.-RAYMUNDUS LULLUS, *Testamentum Raymundi Lulli doctissimi et celeberrimi philosophi, duobus libris univrsam artem Chymicam complectens, & eiusdem compendium animae transmutationis artis metallorum, item Testamentum novissimum, cum caeteris omnibus operibus quae in secunda parte libri continentur*, Rouen, Sumpt. Davidis Berthelin, 1663.

Ps.-LLULL 1999 = Ps.-RAYMUNDUS LULLUS, *Il Testamentum alchemico attribuito a Raimondo Lullo: edizione del testo latino e catalano dal manoscritto Oxford*, Corpus Christi College, 244, ed. MICHELA PEREIRA, BARBARA SPAGGIARI, Florence, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999.

RODRIGUEZ GUERRERO 2019–2023 = JOSÉ RODRIGUEZ GUERRERO, “Ramón de Térmen (fl. 1328) y el origen del Corpus Alquímico pseudoluliano,” *Azogue* 9 (2019–2023), 39–105.

ROSSI 1960 = PAOLO ROSSI, *Clavis universalis. Arti mnemoniche e logica combinatoria da Lullo a Leibniz*, Milan-Naples, Riccardo Ricciardi Editore, 1960.

RUBIO 2014 = JOSEP E. RUBIO, “*Ut sub brevibus multa possit capere*: la notación alfabética en el Ars de Ramon Llull,” *Historia Religionum* 6 (2014), 97–110.

YATES 2007 = FRANCES AMELIA YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, New York, Routledge, 2007 (Selected Works of Frances Yates, II). First edition 1964.

YATES 2013 = FRANCES AMELIA YATES, *The Art of Memory*, New York, Routledge, 2013 (Selected Works of Frances Yates, III). First edition 1966.

UNA DEBOLEZZA DELLA RAGIONE?

IL RAPPORTO TRA STORIA E NATURA DA HEGEL ALL'IDEALISMO BRITANNICO

ANTONIO LOMBARDI

Abstract: This article explores the interplay between history and nature in the philosophy of Hegel and its reception in British Idealism. Starting with Hegel's concept of reason as the logical structure of the world, the discussion highlights the tension between the rational and contingent dimensions of reality. Hegel identifies an inherent 'impotence' in nature, consisting in its inability to fully realize the concept, which leaves an element of contingency that resists complete rational integration. This issue became a focal point for British Idealists such as Andrew Seth Pringle-Pattison and David George Ritchie, who grappled with reconciling Hegelian rationalism with Darwinian evolutionary theory. Seth critiques Hegel's failure to rationalize contingency, perceiving it as a breakdown of his system, while Ritchie integrates Darwin's natural selection into Hegelian thought to address these limitations. By adapting Darwinian mechanisms to explain natural and historical processes, Ritchie redefines the status of reason, risking a shift towards determinism. The article concludes by reflecting on the tension between reason and contingency as a central problem in understanding the relationship between freedom, history, and nature.

Keywords: Hegelian philosophy; British Idealism; Contingency; Darwinian theory; Rationality; Freedom.

English title: *A Feebleness of Reason? The Relationship between History and Nature from Hegel to British Idealism*

1. Hegel: una ragione "fiaccata" dalla contingenza della natura

In Hegel la ragione non è semplicemente una facoltà¹, né qualcosa di esclusivamente umano, per quanto è nell'uomo e nella sua storia che essa si compie fino in fondo. Si potrebbe pensare alla ragione hegeliana come alla stessa struttura logica del mondo, che permette a noi "esseri razionali" di pensarlo, appunto, secondo ragione. Hegel, infatti, afferma esplicitamente che la ragione è «l'interno del mondo» o anche che essa è «l'anima del mondo, abita nel mondo»². L'uo-

1 Cfr. HEGEL 2010, 153: «Se prendiamo il pensiero nel modo di rappresentarlo più prossimo, appare anzitutto nel suo significato usuale, soggettivo, come una delle attività o facoltà dello spirito *accanto* alle altre».

2 HEGEL 2010, 163.

mo, quindi, più che “possedere” la ragione, ne partecipa assieme a tutte le altre cose. Da questa prospettiva sulla natura del pensiero, che definisce “oggettiva” di contro a quella “soggettiva” (che è più “usuale” – *gewöhnlich* – ma anche più astratta), Hegel si preoccupa di introdurre una distinzione tra la “ragione” e il “pensiero” stesso. Quest’ultimo, egli dice in diverse occasioni, è un “elemento” (*Element*), e anzi va concepito come lo stesso elemento logico del mondo. *Das Logische* è infatti il modo in cui Hegel designa il pensiero come «la natura più propria, più intima» della realtà, «il suo universale»³ – «l’essenziale delle cose»⁴.

L’elemento logico, dice Hegel, possiede una triplice scansione interna, i cui momenti non sono tuttavia da intendersi in senso discreto bensì come «lati»⁵ (*Seiten*) che pertengono ad ogni concetto (cioè a ogni determinazione del pensiero). Di tali momenti, solo il secondo e il terzo sono propriamente “razionali”, mentre il primo è quello astratto o intellettuale. La ragione in senso proprio, pertanto, è per così dire sovrapponibile solo a due terzi della logicità. Semplificando al massimo: se l’intelletto “categorizza”, determinando universali che stanno l’uno accanto all’altro o l’uno contro l’altro, l’ufficio logico della ragione è sia quello dialettico-negativo, o “scettico”, di oltrepassare l’unilateralità, la limitatezza e l’isolamento delle determinazioni dell’intelletto, sia quello speculativo di riconnettere le diverse tappe di tale oltrepassamento e pensarle positivamente in un processo (*Prozeß*).

Nel primo caso, la ragione appare come quella «potenza irresistibile davanti alla quale nulla, per quanto possa anche ritenersi sicuro e fisso, può resistere»⁶. Nel secondo caso, essa si presenta come il risultato positivo di questo processo di decostruzione, e cioè come «unità concreta di quelle determinazioni che per l’intelletto valgono solo in quanto separate e contrapposte»⁷, o anche come «sistema della ragion pura»⁸, cioè come struttura di determinazioni concettuali che costituisce la trama o sostanza stessa della realtà⁹.

3 *Ibid.*

4 HEGEL 2010, 162.

5 HEGEL 2010, 246.

6 HEGEL 2010, 252.

7 HEGEL 2010, 255.

8 HEGEL 2011, volume 1, 33. Ma cfr. anche HEGEL 2010, 437: «L’assoluto è l’idea universale ed unica che [...] si particolarizza come *sistema* delle idee determinate».

9 Ho affrontato la questione (non scevra di criticità) della natura reticolare dell’assoluto hegeliano nella prima parte di LOMBARDI 2022, 36-43. L’ambiguità essenziale sembra consi-

Questa trama o «rete»¹⁰ (*Netz*) è un universale concreto, poiché non è «unità semplice, formale»¹¹, bensì «l'unità del concetto e dell'oggettività»¹². Vale a dire: l'Idea, che secondo Hegel è «il significato propriamente filosofico del termine ragione»¹³. L'Idea è *Vernunft*, nel senso che è la com-prensione concettuale delle determinazioni oggettive della realtà nel loro «corso»¹⁴. Hegel adopera esattamente la parola *Verlauf* (“corso” o “decorso”) per indicare il procedere del concetto nel suo determinarsi a oggettività, costituendosi come ragione; ma più in generale il movimento del concetto stesso è indicato come una *Entwicklung*, uno sviluppo. Per questi motivi, la ragione è senz'altro da intendersi nel senso puramente dialettico dei due momenti dell'elemento logico prima richiamati (§§ 79, 80, 81 e 82 dell'*Enciclopedia*), ma, al culmine della logica stessa, essa si mostra intrinsecamente aperta alla dimensione storica, poiché la natura del concetto è tale da costituire lo stesso sviluppo ideale della realtà. Il modo in cui questa, procedendo nel suo corso, attraversa diverse configurazioni e infine giunge a un risultato che le presuppone e ne esprime il senso complessivo.

La ragione è cioè “vivente”, nel senso propriamente biologico del termine¹⁵. Hegel infatti ci invita a pensare l'Idea nella sua immediatezza anzitutto come “vita”, come un vero e proprio organismo: quest'ultimo nelle diverse fasi del proprio sviluppo rimane se stesso, pur assumendo forme che possono apparire tra loro anche contrarie; ma è proprio in questa “fatica” del vivere ch'esso giunge a maturazione e si compie, così come il seme germoglia, fiorisce e si trasforma in frutto o la larva s'irrigidisce in crisalide per poi romperne il guscio e spiccare il volo in una forma metamorfica nuova, che però ricomprende tutti gli stadi precedenti.

La ragione di qualsiasi cosa può ritrovarsi in questo sviluppo. Hegel non manca di fornire svariati esempi, tra cui proprio quello delle farfalle, che «muo-

stere nel fatto che, nonostante Hegel cerchi di pensare l'assoluto come una irrequietezza in grado di fluidificare ogni determinazione, egli nondimeno non rinunci mai del tutto a presentarlo nei termini di una “griglia” o di una “impalcatura”.

10 HEGEL 2011, volume 1, 16.

11 HEGEL 2010, 254.

12 HEGEL 2011, volume 2, 859.

13 HEGEL 2010, 439.

14 HEGEL 2010, 441.

15 Sull'importante relazione tra vita e ragione in Hegel si veda il bel libro di ACHELLA 2019, in cui giustamente si sostiene che in Hegel è opportuno parlare di una “bio-logica”.

iono immediatamente dopo l'accoppiamento» poiché come organismi animali inferiori «hanno compiuto la loro destinazione, e [...] non ne hanno altra»¹⁶. Nell'uomo, espressione massima della razionalità che innerva il mondo, le cose ovviamente stanno in modo molto diverso:

L'idea assoluta [...] va paragonata al vecchio che pronuncia le stesse frasi religiose del fanciullo, ma per lui queste frasi hanno il significato di tutta quanta la sua vita. [...] Lo stesso vale anche per tutta la vita umana in generale, e per gli eventi che ne costituiscono il contenuto. [...] L'interesse sta nell'intero movimento. Quando l'uomo riconsidera la sua vita, la fine può sembrargli molto limitata, ma è l'intero *decursus vitae* che vi è raccolto¹⁷.

Al culmine del loro sviluppo le cose realizzano e mostrano la loro ragione, quella ragione che è il loro stesso sviluppo. La nostra storia è il modo in cui la ragione del nostro essere progressivamente si compie e si manifesta. La storicità è l'Idea stessa che va realizzandosi, essendo la ragione per sua natura dotata di un carattere evolutivo. Tuttavia, se, come abbiamo visto, la ragione nel suo puro connotato logico è già estroflessa verso la storia, essa non è – avverte Hegel – già effettivamente storica. La logica, infatti, è nel sistema la scienza che precede la *Realphilosophie*, ossia quella parte della filosofia che si occupa di ciò che è effettivamente reale; tant'è che Hegel afferma che «la filosofia della natura e la filosofia dello spirito appaiono [...] come una logica applicata, perché la logica ne è l'anima che dà loro vita»¹⁸. Ciò significa che la ragione deve per così dire “aspettare” di realizzarsi nella natura, prima, e poi nella cultura, nelle istituzioni, nella storia dell'uomo.

Ma che cosa significa, per la ragione, realizzarsi? Hegel risponderebbe che essa ha innanzitutto da «licenziare da sé liberamente il momento della sua particolarità»¹⁹ e poi recuperare la propria unità in questa apparente dispersione. «Il sole, i pianeti, le comete, gli elementi, le piante, gli animali esistono isolatamente per se stessi»²⁰. La natura è propriamente questo: la solo apparente sussistenza autonoma delle cose. Il fatto che non mostrino immediatamente la propria

16 HEGEL 2002, 524.

17 HEGEL 2010, 458.

18 HEGEL 2010, 166.

19 HEGEL 2010, 462.

20 HEGEL 2002, 95.

connessione interna, l'anima del loro sviluppo, mantenendo sempre un residuo di exteriorità rispetto al concetto che tenta di individuarvi delle regolarità e dei rapporti. È per questo che la natura si configura secondo Hegel come un «sistema di gradi»²¹ che va dalla massima exteriorità e indifferenza reciproca, quella dei punti nello spazio infinito o degli istanti nel tempo, allo stadio della vita animale, in cui l'armonia tra gli organi e il tutto risulta già dalla figura, dal movimento e dalle funzioni assolute dall'organismo per autoconservarsi. E tuttavia, anche nell'animale persiste un minimum ineliminabile di estrinsecità, riscontrabile sia nel fatto che i «confini essenziali» tra le diverse specie sono confusi per la presenza di «formazioni intermedie e mal riuscite» sia nel fatto che gli animali, compreso l'uomo, muoiono – e questo perché il vivente è «la contraddizione di essere *in sé* l'universale, la specie, eppure di esistere immediatamente soltanto come singolo»²². Nei singoli membri di ciascuna specie la specie stessa è realizzata, ma nessuno di essi è mai del tutto adeguato all'universale che è la specie, e per tale intrinseca finitezza essi sono destinati alla morte.

Questa «inesauribile»²³ eccedenza del particolare rispetto all'universale, per cui i diversi prodotti naturali non corrispondono mai pienamente al proprio concetto, è ciò che Hegel chiama l'«impotenza della natura»²⁴ (*Ohnmacht der Natur*) o anche una «fiacchezza»²⁵ (*Schwäche*) del concetto stesso *nella* natura. Ciò significa che la ragione, nel rendersi oggettiva²⁶, non riesce a trattenere presso di sé tutta la sterminata ricchezza delle produzioni naturali, e pertanto l'«accidentalità» o «contingenza» (*Zufälligkeit*) deve da ultimo ritenersi un aspetto

21 HEGEL 2002, 96.

22 HEGEL 2010, 445 (traduzione leggermente modificata).

23 Cfr. HEGEL 2002, 100.

24 *Ibid.*

25 HEGEL 2002, 509. Nell'opera citata *Schwäche* è tradotto con «debolezza», ma qui preferiamo renderlo con il più letterale «fiacchezza», poiché restituisce l'immagine maggiormente empirica di uno «spossamento» dovuto all'impossibilità per il concetto di «reggere» la smisurata mole delle variazioni naturali.

26 Cfr. HEGEL 2010, 420: «L'oggetto è perciò la *contraddizione* assoluta tra l'indipendenza completa del molteplice e la non indipendenza, altrettanto completa, di esso». È da notare che la struttura di questa contraddizione dipende strettamente da quella del sillogismo, in cui ciascun distinto è allo stesso tempo identità e distinzione rispetto alla totalità del sillogismo stesso. In ciò sta tanto la necessità, per il concetto, di oltrepassare la propria soggettività e infrangere «le proprie barriere» (416) in direzione dell'oggettività, quanto, allo stesso tempo, l'impossibilità per tale oggettività di concordare pienamente con il proprio genere universale (giacché altrimenti non se ne distinguerebbe realmente).

ineliminabile e non del tutto razionalizzabile della realtà, per quanto con la sua “astuzia” la ragione sia in grado di compiersi nonostante e attraverso di essa²⁷. Una dinamica che agisce ad ogni livello, ma che è particolarmente osservabile nella storia: «Straordinarie mobilitazioni di forze producono talvolta solo piccoli risultati, talaltra un evento in sé insignificante produce le conseguenze più straordinarie»²⁸.

Secondo una provocatoria formula della *Scienza della logica*, «l'accidentale è dunque necessario»²⁹, perché è l'elemento di disunione all'interno della sintesi tra identità e non identità, tra concetto e sua determinazione (la realtà):

La possibilità che l'idea non abbia perfettamente elaborata la sua realtà, che l'abbia assoggettata incompletamente al concetto, si basa su ciò che [...], pur essendo essenzialmente l'unità del concetto e della realtà, è anche altrettanto essenzialmente la lor differenza³⁰.

In questa soluzione hegeliana alcuni hanno osservato la persistenza e metabolizzazione della dottrina aristotelica del caso esposta nel secondo libro della *Fisica*³¹. L'αὐτόματον discusso da Aristotele possiede in effetti gli stessi caratteri dell'endiadi *Zufälligkeit/Notwendigkeit* dei primi paragrafi della *Filosofia della natura*. Per Aristotele «è evidente che le cose che sono, in generale, prodotte in vista di qualcosa, quando esse si generano non in vista del risultato, ma la causa è esterna ad esse, diciamo che sono “per caso”»³². Emerge qui una tensione tra qualcosa che, da un lato, si produce “da sé” (automaticamente), non in virtù del fine, e, dall'altro, non può esistere senza il fine stesso e senza il processo volto alla sua realizzazione. Gli esempi di Aristotele sono diversi, ma possiamo citarne uno particolarmente significativo, che torna anche in Hegel³³: quello dei mostri, i quali sono risultati accidentali del tentativo della natura di realizzare

27 Cfr. HEGEL 2010, 434: «La ragione è tanto *astuta* quanto *potente*. L'astuzia consiste in generale nell'attività mediatrice che, facendo in modo che gli oggetti operino l'uno sull'altro, tuttavia realizza soltanto il *suo* fine, senza mischiarsi direttamente in questo processo».

28 HEGEL 2001, 19.

29 HEGEL 2011, volume 2, 615. Sul tema della contingenza, cfr. HENRICH 1971, 157-186; MABILLE 1999; BURBIDGE 2007, 16-47.

30 HEGEL 2011, volume 2, 860.

31 Cfr. per esempio FERRARIN 2004, 181 ss., 201 ss.

32 ARISTOTELE 2007, 73.

33 Cfr. HEGEL 2002, 101.

i propri fini, cioè le proprie formazioni³⁴. Come il grammatico ha scritto molte volte in modo sbagliato prima di giungere alla perfezione dell'opera compiuta³⁵ o il cavallo si è salvato fortuitamente spostandosi da un luogo a un altro pur non avendo quello scopo³⁶, nella natura avvengono per necessità degli accadimenti che non dipendono strettamente dal fine che essa tenta di realizzare, anche se sono "effetti" di quel tentativo: un esemplare mostruoso di una data specie non si produrrebbe se la natura non tentasse di pervenire alla formazione di un individuo appartenente proprio a quella specie. Si dà quindi una contraddizione tra il fine perseguito e tutto ciò che effettivamente è prodotto nel tentativo di realizzarlo, che può essere visto tanto come un "accidente" quanto come un esito necessario della stessa materialità del processo, la quale possiede un'autonomia rispetto alla forma (il fine) pur ricevendo da essa la propria ragione: «è evidente dunque che il necessario è, nelle cose naturali, ciò che chiamiamo materia e i mutamenti di essa»³⁷.

Allo stesso modo Hegel scrive che

«La natura non mostra perciò nella sua esistenza alcuna libertà ma *necessità* e *contingenza*. [...]

La *contraddizione* dell'idea, in quanto essa come natura è esterna a se stessa, è, più precisamente, la contraddizione da un lato della *necessità* – prodotta dal concetto – delle sue formazioni (*Gebilde*) e della loro determinazione razionale nella totalità organica, e dall'altro lato la loro contingenza indifferente (*gleichgültig*) e l'irregolarità indeterminabile. La contingenza e determinabilità dall'esterno fa valere il suo diritto nella sfera della natura³⁸.

Il caso è necessità esterna, la quale nasce sì da cause, ma di una natura tale che sono esse stesse circostanze solo esteriori³⁹.

La *Zufälligkeit* e la *Notwendigkeit* si incontrano nell'αὐτόματον – l'"automatico", il "casuale", o l'"automatico" come "casuale". Si incontrano cioè in una necessità *senza* fine, laddove il libero (*das Freie*) è la necessità *del* fine – la necessità

34 ARISTOTELE 2007, 81.

35 *Ibid.*

36 ARISTOTELE 2007, 73.

37 ARISTOTELE 2007, 85.

38 HEGEL 2002, 93, 99.

39 HEGEL 2001, 38.

del concetto e dello spirito. Da questa prospettiva necessità naturale e contingenza coincidono, mentre la necessità spirituale si identifica con la libertà, sottraendosi tanto alla necessità di un rigido meccanismo quanto all'accidentalità di un puro accadimento contingente.

Come Aristotele, Hegel è intenzionato a conservare all'interno del proprio modello esplicativo una certa dimensione stocastica: se questa non sussistesse permanentemente come una categoria del sistema della ragione, la ragione non sarebbe tale, poiché non avrebbe la forza di recuperare sé stessa pur dal profondo della propria alienazione nella particolarità assoluta. Sarebbe puramente necessitata, non sarebbe libera. La libertà per Hegel è infatti riuscire a rimanere sé stessi, a conservare la propria soggettività nell'alterità, nella negazione in altro da sé. E questa è una capacità che per Hegel contraddistingue tanto il concetto, che «nel suo processo rimane presso di sé» giacché «l'altro che viene posto mediante questo movimento in effetti non è un altro»⁴⁰, quanto lo spirito, che «può astrarre da tutto ciò che è esteriore e dalla sua propria esteriorità, dal suo essere, e patire la negazione della sua immediatezza individuale, il *dolore* infinito, essere cioè identico per sé in questa negatività»⁴¹. Un decorso che fosse puramente deterministico, dettato da una precisa successione di antecedenti e conseguenti, non sarebbe un processo libero, cioè storico, ma solo l'altra faccia dell'accidentalità naturale. Una serie di eventi che si susseguono secondo una rigida catena di causa ed effetto non ha nessuna ragione se non quella di essere una sequenza di puri accadimenti – necessitati, ma in maniera del tutto esteriore. Hegel vuole pensare invece un progresso diverso, di tipo “plastico”, che sappia ingaggiare una lotta contro l'accidentalità della natura per avanzare: questo progresso, rettilineo, è quello proprio dello spirito, la cui necessità è interna (cioè in grado di emanciparsi dalla determinatezza) e il cui sviluppo spezza la monotona circolarità dei processi naturali.

In questo senso emerge palesemente la differenza tra la storia naturale e la storia dello spirito già nell'introduzione alle celebri *Lezioni sulla filosofia della storia*:

40 HEGEL 2010, 380.

41 HEGEL 2017, 269. KOJÈVE 1996 esprimeva efficacemente questa idea hegeliana quando, commentando la *Fenomenologia dello Spirito*, scriveva che «l'uomo “risulta” umano solo se rischia la propria vita (animale) in funzione del suo Desiderio umano» (21).

I mutamenti nel regno della natura, per quanto infinita la loro varietà, mostrano soltanto un circolo che sempre si ripete [...], per questo il gioco multiforme delle sue configurazioni finisce per annoiare. Solo nei mutamenti che hanno luogo sul terreno dello spirito si produce qualcosa di nuovo [...] un impulso di *perfettibilità*. [...] Per sua natura lo spirito non si affaccia nel gioco esteriore di fattori accidentali, anzi, è il fattore assolutamente determinante e tien testa senz'altro alle accidentalità, che adopera e domina a proprio uso e consumo. [Nello spirito] lo sviluppo non è la mera crescita esente dall'affanno e dalla lotta come quella della vita organica, bensì è il duro lavoro involontario dello spirito contro se stesso⁴².

Tuttavia, Hegel è consapevole che nella misura in cui dipende, se pur in modi e gradi diversi, dalla dimensione naturale, anche la storia rimane ineludibilmente esposta all'accidentalità. Ciò significa che anche in questo campo, sebbene in misura minore, la ragione può mostrarsi affetta da una certa debolezza: pur non rinunciando al suo compito, che è quello di «conoscere la necessità sotto l'apparenza della contingenza», la filosofia della storia e in generale tutte le scienze dello spirito non possono pretendere di «mostrare come necessari o [...] costruire a priori fenomeni a cui spetta il carattere della contingenza»⁴³. Certo, la filosofia deve presupporre e mostrare che «nella storia mondiale le cose sarebbero andate razionalmente»⁴⁴, cioè si sarebbero dirette verso quel fine ultimo del mondo che è «la coscienza che lo spirito ha della propria libertà»⁴⁵. Tuttavia, essendo la storia, come la natura, una manifestazione dell'Idea nello spazio e nel tempo⁴⁶ – che Hegel chiama il «campo dell'arbitrio»⁴⁷ – bisogna anche qui ammettere «specie e distinzioni che non sono determinate dalla ragione, ma dal giuoco di circostanze esterne e contingenti»⁴⁸.

Che il caso abbia un ruolo “non accantonabile” nel decorso storico comporta il permanere di un'indifferenza apparente anche tra le configurazioni assunte dal progresso dell'umanità. Ci sono forme di vita storica che anziché estinguersi rimangono “accanto” a quelle più evolute e perciò più razionali. Nell'intro-

42 HEGEL 2003, 48-49.

43 HEGEL 2010, 359.

44 HEGEL 2003, 10.

45 HEGEL 2003, 18.

46 Cfr. HEGEL 2003, 64: «La storia mondiale, lo sappiamo, è dunque in generale l'esposizione dello spirito nel *tempo*, proprio come l'idea si dispiega nello spazio in forma di natura».

47 HEGEL 2010, 143.

48 *Ibid.*

duzione al suo primo corso berlinese di filosofia della storia (1822-23), Hegel pone chiaramente questo problema:

Va osservato che i popoli quali sembianti dello spirito, per un verso sono anche esseri naturali e quindi si [comportano] anche alla maniera della natura, per cui le diverse figure permangono nello spazio, indifferenti le une alle altre, rappresentando perennemente l'autonomia di quello stadio. [...] Così vediamo le figure, individuabili nella storia universale quale sequela temporale, continuare anche a rimanere le une accanto alle altre nello spazio⁴⁹.

Una exteriorità residua opera anche nella storia: forme di cultura ormai obsolete agli occhi di Hegel continuano a sopravvivere, assumendo le sembianze di veri e propri fossili storici. Così come oggi su alcune spiagge del continente americano possiamo ancora vedere gironzolare i limuli, creature nate nel triassico, allo stesso modo nel presente esistono costumi e istituzioni che, per quanto arcaici, continuano a sopravvivere. Sono insomma quel tanto di realtà non completamente riducibile allo sviluppo del concetto, l'accidentale reliquato di forme passate, una sorta di organi vestigiali dello spirito. La schiavitù, per fare solo un esempio, è ancora presente in diverse zone del mondo. L'infanzia dello spirito non scompare del tutto con la sua maturazione: in alcune parti del mondo esso si mostra adulto, in altre rimane un bambino. La ragione, di fronte a questa "stranezza", può solo prendere atto che «la contingenza ha il suo libero sfogo, che va riconosciuto come tale senza la pretesa (talvolta attribuita erroneamente alla filosofia) di trovarvi un poter essere soltanto così e non altrimenti»⁵⁰.

2. Rinvigorire la ragione? La diagnosi di Andrew Seth Pringle-Pattison e la cura "darwiniana" di David George Ritchie

Saranno proprio la dottrina hegeliana della *Zufälligkeit* e quella, ad essa strettamente legata, della debolezza del concetto a costituire un nervo scoperto per le scuole idealiste successive, e in particolare nel Regno Unito, dove la comparsa del darwinismo nei decenni seguenti la morte di Hegel aveva messo al centro una nuova visione dell'universo, le cui sorti dovevano reggersi sulla spietata

49 HEGEL 2001, 38.

50 HEGEL 2010, 359.

selezione di caratteristiche emergenti casualmente in natura. In tale contesto, la nascente scuola idealistica britannica cercò, servendosi delle filosofie di Kant e Hegel, di arginare questa nuova e attraente forma di “fatalismo”⁵¹, che di fatto minacciava la convinzione molto radicata nella società vittoriana dell’esistenza di una provvida armonia naturale e di una razionalità sovrintendente agli eventi della storia. In quel momento, Hegel parve a molti l’alleato migliore per una battaglia culturale di questo tipo⁵², ma fu proprio la presenza della *Zufälligkeit* all’interno del suo pensiero a costituire per alcuni un punto scabroso, che rischiava di compromettere tutta l’architettura del sistema.

Nel 1887 un idealista *sui generis* allievo di Hermann Lotze e Alexander Campbell Fraser, lo scozzese Andrew Seth Pringle-Pattison (1856-1931), pubblica un libro intitolato *Hegelianism and Personality*. Come il suo autore, esso è stato quasi del tutto dimenticato, pur avendo rappresentato un momento importante nella storia della ricezione dell’hegelismo e nella stessa storia della filosofia anglosassone: le posizioni di Seth, infatti, anticipano in un clima di egemonia idealistica una certa insofferenza verso le conseguenze del pensiero di Hegel che si ritroverà in autori successivi e nei primi esponenti della filosofia analitica⁵³.

Di Hegel, Seth valorizza la riproposizione in forma sistematica della precedenza aristotelica dell’atto sulla potenza, che nella concettualità del filosofo tedesco diventa a suo avviso la priorità del fine del processo sui suoi momenti incipienti⁵⁴. Contrariamente all’evoluzionismo di Darwin e Huxley, la filosofia

51 «Scuoti diecimila granelli di sabbia e uno starà più in alto» (DARWIN 2010, 17). Nel 1921 George Bernard Shaw definirà il darwinismo un «fatalismo ripugnante» (citato in LA VERGATA 2016, 328), ma, seppur non sempre in toni così polemici, l’accusa di essere una teoria che negava consistenza alla libertà dell’uomo fu molto diffusa nell’Inghilterra vittoriana, come anche tra gli idealisti britannici.

52 Il contesto a cui ci stiamo riferendo era in effetti molto complesso e attraversato da forze e motivazioni eterogenee. Approssimativamente si può dire che gli idealisti cercarono una sorta di “terza via” tra il riduzionismo positivista e la teologia naturale, ma per una trattazione più ampia rimando ai primi tre capitoli di LOMBARDI 2020. Per un’analisi che si concentra maggiormente sugli aspetti socio-politici, cfr. DEN OTTER 2004.

53 Per un sintetico profilo di Seth e una panoramica sul suo *personal idealism*, cfr. MANDER 2014, 356-364. Ho recentemente discusso le critiche di Seth alla natura impersonale del pensiero in Hegel e in Thomas Hill Green, caposcuola degli idealisti britannici, in LOMBARDI 2023.

54 Cfr. SETH 1893, 88-89: «Non è da dubitare che Hegel deve al suo studio profondo di Aristotele molto del vantaggio che ha sui suoi predecessori. [...] E in particolare nella misura in cui sostiene con coerenza la dottrina aristotelica dell’ἐνέργεια come filosoficamente

dello sviluppo di Hegel intende spiegare il più basso a partire dal più alto, i fatti a partire dalla loro ragione, e non viceversa. Il compimento finale precede logicamente le diverse fasi dello sviluppo e, secondo lo stesso esempio di Hegel, è solo perché il seme è in sé già la pianta pienamente sviluppata che esso può germogliare⁵⁵:

Questo processo di evoluzione, che si corona ed esaurisce nello spirito, è esso stesso l'ultimamente reale. L'inizio è lo stesso che la fine, perché entrambi sono uniti nella nozione di Fine, Scopo o Causa Finale (*Zweck*). In uno sviluppo così concepito il Fine è nell'inizio, o il vero inizio è il Fine; il primo stadio è implicitamente l'ultimo⁵⁶.

La precedenza aristotelico-hegeliana del *Resultat* sugli elementi dai quali è appunto "risultato" costituisce agli occhi di Seth un'arma contro il riduzionismo di evoluzionisti come Thomas Huxley, le cui posizioni in fatto di etica saranno apertamente attaccate in un saggio intitolato *Man's Place in the Cosmos*⁵⁷. Seth è convinto che il «motive-power»⁵⁸ di questa conquista hegeliana stia nel divieto di spiegare fenomeni complessi (come la coscienza, l'intelligenza, i fini, il bene etc.) attraverso categorie più semplici, evitando così la scarnificazione del concreto:

Niente è più essenziale che stare in guardia contro la seduttiva semplificazione dei fatti che consiste nella loro riduzione a categorie più semplici. È ovviamente possibile trattare qualsiasi fatto più o meno astrattamente – cioè tener conto solo di certi suoi aspetti, non del pieno fatto concreto. La spiegazione attraverso riduzione a categorie più semplici è un tale resoconto astratto. [...] Niente può essere più certo che ogni spiegazione filosofica dev'essere spie-

anteriore alla δὐναμις o alla potenzialità dalla quale appare essersi evoluta – la dottrina del τέλος o Fine come la causa esplicativa dell'intero sviluppo – si può cordialmente concedere che Hegel rappresenta quanto di meglio e più profondo vi è nella filosofia moderna». L'edizione di *Hegelianism and Personality* da cui cito è la seconda, del 1893. Tutte le traduzioni sono a mia cura.

55 Cfr. ad esempio HEGEL 2001, 28: «Il seme è ciò con cui ha inizio la pianta, ma è al contempo anche il risultato dell'intera attività, dell'intera vita della pianta. Essa si sviluppa per produrlo».

56 SETH 1893, 87.

57 SETH 1893(1). Per un'analisi delle argomentazioni contenute in questo contributo, cfr. LOMBARDI 2020, 64-74.

58 SETH 1893, 89.

gazione del più basso tramite il più alto, e non viceversa; e se l'autocoscienza è il fatto più alto che conosciamo, allora siamo giustificati nell'utilizzare la concezione dell'autocoscienza come la nostra chiave migliore per accedere alla natura ultima dell'esistenza nella sua interezza⁵⁹.

Tuttavia, Seth ritiene che Hegel si spinga troppo in là nel concepire questa precedenza dell'universale rispetto alle sue oggettivazioni particolari, facendo del primo il vero e proprio principio ontologico delle seconde. Se la natura è, come dice lo stesso Hegel, nient'altro che la «materiatuta»⁶⁰ dell'Idea, in cosa – si chiede Seth – le due dovrebbero distinguersi? Se la *Realphilosophie* è un'applicazione della logica alla realtà, in cosa quest'ultima differisce dalla pura ragione? Secondo Seth, Hegel non fa che aggirare il problema, utilizzando metafore come “alienazione”, “estraniazione”, “materiatuta” etc. per descrivere il rapporto tra l'idea e la realtà effettiva. È come se Hegel non voglia limitarsi a dire che «c'è Ragione nel mondo»⁶¹, ma che è la ragione stessa a creare il mondo: e cioè, stando ai termini di Seth, che la logica non sia semplicemente uno schema categoriale che descrive la natura e lo spirito (l'esistente), bensì una scienza che verte sull'unica realtà metafisica – l'Idea assoluta – da cui l'esistenza stessa dev'essere dedotta o dalla quale deve neoplatonicamente “cadere”. Ma Hegel, secondo Seth, si guarda bene dall'affermarlo in modo esplicito: egli «confonde nella maniera più sottile questi due punti di vista»⁶², ricorrendo a espressioni ambigue come quelle poc'anzi menzionate.

Questo atteggiamento di ambiguità si renderebbe particolarmente evidente – fino al punto di “esplodere” – nel modo in cui Hegel tratta la pura “fattualità” della natura, e cioè la contingenza delle cose molteplici, che stanno tra loro in un rapporto di indifferenza. Seth porta diversi esempi:

59 SETH 1893, 95.

60 Cfr. SETH 1893, 130-131. *Materiatuta* è un termine che ricorre più volte in Hegel e secondo IANNELLI, OLIVIER 2022, oltre a presentare particolari problemi traduttivi, è stato trascurato se non talvolta addirittura oscurato nella *Hegel-Forschung*, specie dai primi traduttori dell'opera hegeliana. È perciò molto interessante che Seth richiami l'attenzione su questa parola, come una sorta di *escamotage* linguistico di cui Hegel si serve per non affrontare di petto il problema della realtà naturale e della sua “differenza” o “alterità” rispetto alla logica.

61 SETH 1893, 132. Cfr. HEGEL 2010, 163: «Dire che nel mondo c'è intelletto, c'è ragione, equivale all'espressione “pensiero oggettivo”».

62 SETH 1893, 110.

Perché deve esserci esattamente quel numero di pianeti nel nostro sistema solare, e non di più? [...] Perché ogni isola nell'oceano dovrebbe stare esattamente dov'è? [...] Si dà il caso che se la nostra conoscenza fosse perfetta, dovremmo essere in grado di rendere conto [...] dell'esatta posizione di ogni minuscolo granello di sabbia. [...] Quale connessione logica esiste [...] tra l'odore di una rosa, per esempio, e la sua forma, o tra il sapore di un'arancia e il suo colore? Queste qualità sono trovate insieme, come mero dato di fatto, ma nessun ragionamento potrebbe condurci dall'una all'altra. [...] Cosa dobbiamo dire dell'indefinita molteplicità di individui in cui la specie è realizzata? Perché dovrebbe esserci più di un esemplare di ciascuna? Di tutto ciò non c'è spiegazione in Hegel⁶³.

In questa battuta d'arresto della ragione di fronte alla mera contingenza del particolare si cela, ad avviso di Seth, una «evidente contraddizione» e anzi addirittura il «collasso»⁶⁴ (*breakdown*) del sistema. Un razionalismo assoluto che parla di una realtà non determinata dalla ragione, ma caratterizzata – secondo le parole di Hegel – da una *unbestimmbaren Regellosigkeit*, una «irregolarità indeterminabile»⁶⁵, ha implicitamente dichiarato il proprio fallimento. Hegel, dice Seth, «sembra credere che *nominando* la difficoltà se ne sia sbarazzato»⁶⁶. Alla *Zufälligkeit* viene infatti riconosciuto lo statuto di categoria nel sistema della ragione – essa assurge così a forma dell'Idea, a *Denkbestimmung* – ma contemporaneamente Hegel afferma che è inopportuno «pretendere dal concetto che debba comprendere tali contingenze»⁶⁷. La giustificazione di ciò è individuata nell'impotenza del concetto nella sfera della natura, ma secondo Seth con questo Hegel vuol piuttosto dire che «è colpa della natura»⁶⁸ (*it's nature's fault*), perché non si lascia afferrare se non astrattamente, oltre ad essere in ultima istanza «di nessun interesse o importanza per la ragione»⁶⁹. Per quanto Hegel parli sia di una *Ohnmacht der Natur* sia di una *Schwäche des Begriffs*, è come se Seth intenda che egli calchi troppo la mano sulla prima: su una sorta di impotenza e insignificanza costitutive della natura stessa (e, per estensione, della fattualità di tutta l'esperienza), piuttosto che sulla incapacità della ragione di abbracciarla com-

63 SETH 1893, 141-142.

64 SETH 1893, 146.

65 HEGEL 2002, 99.

66 SETH 1893, 143.

67 HEGEL 2002, 100.

68 SETH 1893, 143.

69 SETH 1893, 147.

pletamente. Così facendo, però, si continua ad ammettere una zona della realtà impenetrabile alla ragione, che tuttavia Hegel pretende essere assoluta («non si deve dimenticare che egli professa di offrirci una filosofia *assoluta*»⁷⁰) e in grado di “sistemare” ogni aspetto dell’esistente («un sistema assoluto non può permettersi di lasciare nessuna nicchia o fessura dell’esistente inesplorata»⁷¹). L’aporia, pertanto, ad avviso di Seth resta insanabile: «È difficile vedere come il dire che non abbiamo spiegazione da dare possa essere interpretato come la stessa spiegazione richiesta»⁷².

Le obiezioni contenute nell’opera di Seth costituirono una delle fonti principali per un altro idealista di quel tempo, più convintamente hegeliano: David George Ritchie (1853-1903). Allievo del fondatore del neoidealismo britannico Thomas Hill Green, Ritchie sostenne che l’hegelismo e il darwinismo potessero e dovessero collaborare per pensare una forma di razionalità in grado di evitare sia le derive riduzionistiche e individualistiche dell’evoluzionismo di Spencer sia quelle provvidenzialistiche e fideistiche dell’intuizionismo romantico e della teologia naturale⁷³. Accettando il punto di vista di Seth sulla problematicità della presenza della *Zufälligkeit* all’interno del pensiero di Hegel, Ritchie propone di considerare la selezione naturale di Darwin come una “correzione” «alla parte più difettosa»⁷⁴ della filosofia hegeliana: un modo per rinvigorire la ragione, curandola dalla sua fiacchezza. La spiegazione adattiva fornita dalla selezione naturale sarebbe tendenzialmente capace di rispondere a tutte quelle domande poste da Seth sulle fattualità di natura, che a suo avviso Hegel lascerebbe inevase:

A me pare che la teoria di Darwin della selezione naturale mentre aiuta, come fa tutta la scienza moderna, a dissipare la disperazione di dar conto razionalmente di ciò che ci appare come meramente accidentale, allo stesso tempo scagiona totalmente Hegel da questa parvenza di non razionalità della natura

70 SETH 1893, 116.

71 SETH 1893, 213.

72 SETH 1893, 146.

73 In italiano, oltre a LOMBARDI 2020, che costituisce uno studio monografico sull’evoluzionismo idealista di Ritchie a partire dalla collocazione di quest’ultimo nel vivace contesto storico-filosofico vittoriano, si veda il recente contributo di RONI 2023, che mette a fuoco l’interpretazione di Hegel offerta da Terry Pinkard proprio a partire dalla proposta hegelio-darwinista di Ritchie.

74 RITCHIE 2020, 270.

come una forma stessa del razionale. [...] Così la non-razionalità (la variabilità indefinita) ottiene la sua ragione – in un senso che non era mai stato riconosciuto prima.⁷⁵

Seth quindi avrebbe ragione nel denunciare la problematicità di una *Zufälligkeit* elevata a categoria del sistema della ragion pura, ma si sbaglierebbe nel non vedere che le domande che rivolge a Hegel possono trovare una risposta grazie agli avanzamenti della biologia. Bisognerà quindi limitarsi a espungere la contingenza dalla natura – ed è il passo che aiuta a fare Darwin, fornendo con la selezione naturale una risposta al “perché” dei processi naturali⁷⁶ – ma tutto il resto rimane in piedi. Anzi, Seth rischia con la sua critica di sfociare in una forma di irrazionalismo inammissibile per un idealista⁷⁷: «Il Professor Seth sembra tener fermo che la natura è illogica o irrazionale»⁷⁸.

Il profumo dei fiori e il colore dei frutti, dice Ritchie, sono spiegabili in base al funzionamento adattivo delle specie in questione, tant’è che grazie alla teoria evoluzionistica siamo in grado di stabilire perché certi fiori emanano certi odori in base alla conformazione della loro corolla, a sua volta determinata dalle strategie riproduttive di cui si servono i fiori per realizzare il loro fine, che è quello di conservarsi come specie:

Il Professor Seth chiede: “Si dà una qualche connessione logica tra le differenti qualità delle cose – tra il profumo di una rosa, per esempio, e la sua forma; o tra il sapore di un’arancia e il suo colore?” A me questa pare una domanda infelice. Oggi siamo sicuri che devono essercene. Il profumo dei fiori; il gusto dei frutti, i loro colori, le loro forme, etc., ora non si considerano come risultati “accidentali” di un concorso fortuito di atomi o come il semplice sghiribizzo di un artefice capriccioso, ma come connessi in certo qual modo con i mezzi attraverso cui la pianta si riproduce, e le specie sono considerate favorite nella competizione con le altre dagli insetti che trasportano il loro polline e dagli uccelli che trasportano i loro semi.

Dalle venature parallele nella foglia di una pianta in fiore io posso inferire

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ Al punto che Ritchie si spinge ad affermare che «Darwin rimette le “cause finali” al loro proprio posto all’interno della scienza – cause finali nel senso aristotelico, e non in quello stoico o in quello espresso nel *Bridgewater Treatise*» (RITCHIE 2020, 272). Siamo agli antipodi rispetto a MARX 1953, 150, che in una lettera del 16 gennaio 1861 indirizzata a Ferdinand Lassalle scrive che Darwin aveva inferto il «colpo mortale» (*Todestofß*) alla teleologia.

⁷⁷ Cfr. RITCHIE 1888.

⁷⁸ RITCHIE 2020, 269.

che i suoi petali si disporranno in tre o in multipli di tre, in modo simile, se non con la medesima certezza con cui inferisco che, se l'angolo di un triangolo rettangolo è retto, la somma degli altri due angoli dev'essere un angolo retto. Assumere che la connessione *logica* è qualcosa di un tipo assolutamente differente dalla connessione tra le cose (connessione *reale*) a mio avviso renderebbe la conoscenza scientifica impossibile⁷⁹.

Questo discorso, oltre che alla natura, si applica anche alla storia: nel suo scritto d'esordio, intitolato appunto *The Rationality of History* (1883) e contenuto in una importante miscellanea curata dallo stesso Seth e da Richard Burdon Haldane, Ritchie sostiene la tesi che il fine ultimo dello svolgimento storico è già contenuto nelle configurazioni intermedie. Si tratta, per il pensiero, di intercettarlo nel presente. Il compito del filosofo è cioè quello di scoprire negli eventi che appaiono puramente contingenti le precise relazioni con il senso complessivo della storia universale, e di interpretarli come i passi necessari che conducono verso la realizzazione del fine razionale del mondo:

Il filosofo deve considerare gli eventi come parti di un piano che è in loro manifesto – la storia è il lavoro della ragione. La filosofia della storia [...] è un tentativo di decifrare il piano della Provvidenza, di sbrogliare l'intreccio del grande dramma che viene messo in scena attraverso i secoli. [...]

È perché e nella misura in cui l'uomo è razionale che è libero: ed è nella misura in cui ciascun uomo agisce più sotto la guida della ragione e meno sotto quella dei ciechi impulsi naturali, o passioni, che è un agente sempre più libero⁸⁰.

E anche in questo difficile lavoro storico-ermeneutico può svolgere un ruolo importante la teoria della selezione naturale, poiché persino le variazioni storiche potranno spiegarsi in base al successo adattivo, in cui consiste la loro stessa

⁷⁹ RITCHIE 2020, 270-271 n.

⁸⁰ RITCHIE 1883, 132-134. Traduzione mia. Quanto la Provvidenza a cui allude Ritchie differisce da quella di cui parla Hegel? Cfr. HEGEL 2010, 434: «Si può dire [...] che la provvidenza divina si comporta come l'astuzia assoluta rispetto al mondo. Dio lascia fare agli uomini con le loro passioni e i loro interessi particolari, e ciò che ne risulta è l'attuazione dei *suoi* intenti, che sono qualcosa di diverso». Si potrebbe dire che invece, per Ritchie, la Provvidenza divina non lascia tanto fare agli uomini ma piuttosto *coincide* con il fare degli uomini? In tal caso la Provvidenza non potrebbe nemmeno pensarsi come una "astuzia", ma solo come la stessa immanenza della prassi.

razionalità⁸¹. La selezione deve infatti, secondo Ritchie, farsi “razionale”, onde non ricondurre anche le forme più elevate di sviluppo alle crudeli dinamiche di quella meramente naturale descritta da Darwin ne *L'Origine delle specie*:

Si tratterà solo di imitare attraverso una procedura razionale la tendenza della natura al miglioramento, che consiste nell'economia della produzione. La selezione razionale prenderà il posto del crudele processo della selezione naturale⁸².

Ciò non toglie che l'evoluzione dello spirito segua una logica necessaria, se pure di una necessità ben diversa da quella “esterna” avversata da Hegel, e compatibile con la spontaneità dello spirito umano. In un modo che, se da un lato amplia la selezione tenendo conto dell'etica e della libertà, dall'altro sembra riassorbire quest'ultima all'interno della razionalità del processo selettivo:

Il manifestarsi della coscienza e della capacità di linguaggio, con la conseguente possibilità di narrare i risultati dell'esperienza storica, può essere giustificato attraverso la selezione naturale, in quanto queste favorirono nella lotta per l'esistenza quelle specie a cui capitò di possederle. Tuttavia, i fatti della coscienza, della riflessione, dell'autocoscienza fanno una enorme differenza nella tipologia di tale lotta. La selezione naturale ai suoi stadi più infimi – quelli con cui il naturalista ha familiarità – opera solamente in base alla distruzione degli organismi e delle specie meno favoriti dalle circostanze. La selezione naturale tra mortali pensanti dotati di linguaggio articolato, che possono “guardare indietro e in avanti” (*look before and after*), funziona anche in altre maniere⁸³.

La differenza è che ciò che Darwin chiamava la variazione “spontanea” nelle abitudini degli animali (in modo da confessare espressamente la propria ignoranza) è soppiantata da una deliberata adozione di un nuovo comportamento negli esseri umani⁸⁴.

81 Su questo sono molto importanti i due saggi intitolati *La selezione naturale e il mondo spirituale* e *Selezione naturale e storia delle istituzioni*, presenti nello stesso volume in cui è contenuto RITCHIE 2020, alle pagine 189-207 e 209-222.

82 RITCHIE 1891, 82. Traduzione mia.

83 RITCHIE 2020, 274.

84 RITCHIE 2020, 157.

3. Conclusione: la necessità della libertà come tensione tra ragione e storia

Insomma, tra le intercapedini del concetto, negli spazi lasciati vuoti dalla ragione hegeliana, Ritchie inserisce la necessità esplicativa rappresentata ai suoi occhi dalla teoria di Darwin. E paradossalmente proprio per sottrarre al caso, elemento importantissimo nella teoria della selezione naturale, ogni rilevanza nella conoscenza razionale della natura e degli eventi storici. Si tratta di una operazione di notevolissimo interesse, che può contribuire tutt'oggi a gettare luce sul complesso rapporto tra ragione e contingenza nel pensiero di Hegel, ma che nel tentativo di ridare forza alla ragione corre un grande rischio: quello di modificare notevolmente il significato che Hegel stesso intendeva assegnare alla libertà del concetto, reintroducendo una sorta di determinismo o pre-determinismo, se pure di natura spirituale. La questione che si impone è la seguente: se l'apparire della coscienza permette l'emersione di variazioni "libere" all'interno del processo storico-naturale, in che misura quelle stesse deliberazioni potranno essere spiegate in base a una necessità di tipo logico o razionale qual è quella difesa da Ritchie contro Seth? E se fossero totalmente spiegabili in tal senso – come Ritchie sembrerebbe ammettere, giacché qualsiasi residuo di irrazionalità comprometterebbe a suo avviso l'anelito esplicativo della filosofia – in quale accezione, precisamente, le suddette variazioni dovrebbero considerarsi libere? In che modo sarebbe "libero" un agire che possa dedursi con la stessa certezza con cui si deduce che la somma dei due angoli non retti in un triangolo retto equivale a 90° ? Si tratta di domande a cui non possiamo dar risposta qui, e che meritano una discussione ben più approfondita.

Per il momento ci limitiamo ad osservare che, forse, proprio su questo delicatissimo punto quella di Hegel è un'ambiguità "felice", perché lascia aperto il problema del rapporto tra la razionalità e le tortuose vie che può intraprendere per effettuarsi nel mondo. Queste vie non sono già "decise", dal momento che mantengono una certa alterità rispetto al concetto; ma – vien da chiedersi – se l'interesse sta nel decorso e non nei suoi dettagli, il modo in cui la ragione si inoltrerà per questi sentieri, che sono imprevisi e imprevedibili, non è in grado di influire sulla fisionomia stessa della ragione? Anche questa domanda dovrà restare aperta, sia per l'oggettiva incapacità di chi scrive di fornire una risposta

sia perché è possibile che essa sia il segno di una tensione irriducibile tra la ragione e la storia.

ANTONIO LOMBARDI
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BARI*

* antonio.lombardi@uniba.it; Università degli Studi di Bari, Dipartimento di Ricerca e Innovazione Umanistica, Piazza Umberto I 1, 70122 Bari BA, Italia. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1803-5423>.

BIBLIOGRAFIA

ACHELLA 2019 = STEFANIA ACHELLA, *Pensare la vita. Saggio su Hegel*, Bologna, Il Mulino, 2019.

ARISTOTELE 2007 = ARISTOTELE, *Fisica*, ed. LUIGI RUGGIU, Milano-Udine, Mimesis, 2007.

BURBIDGE 2007 = JOHN WILLIAM BURBIDGE, *Hegel's Systematic Contingency*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2007.

DARWIN 2010 = CHARLES DARWIN, *Taccuini filosofici*, ed. ALESSANDRA ATTANASIO, Torino, UTET, 2010.

DEN OTTER 2004 = SANDRA DEN OTTER, *British Idealism and Social Explanation. A Study in Late Victorian Thought*, Oxford, Clarendon Press, 2004.

FERRARIN 2004 = ALFREDO FERRARIN, *Hegel and Aristotle*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

HEGEL 2001 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Filosofia della storia universale secondo il corso tenuto nel semestre invernale 1822-23*, ed. KARL-HEINZ ILTING, KARL BREHMER, HOO NAM SEELMANN, Torino, Einaudi, 2001.

HEGEL 2002 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Filosofia della natura*, ed. VALERIO VERRA, Torino, UTET, 2002.

HEGEL 2003 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Lezioni sulla filosofia della storia*, ed. GIOVANNI BONACINA, LIVIO SICHIROLLO, Roma-Bari, Laterza, 2003.

HEGEL 2010 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *La scienza della logica*, ed. VALERIO VERRA, Torino, UTET, 2010.

HEGEL 2011 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Scienza della logica*, ed. ARTURO MONI, Bari-Roma, Laterza, 2011.

HEGEL 2017 = GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio. Heidelberg 1817*, ed. ADRIANO TASSI, Brescia, Morcelliana, 2017.

HENRICH 1971 = DIETER HENRICH, *Hegel im Kontext*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1971.

IANNELLI, OLIVIER 2022 = FRANCESCA IANNELLI, ALAIN PATRICK OLIVIER, «En traduisant Hegel. Traducendo Hegel. Aesthetic theory and/in Translation practice», *Studi di estetica* 22 (2022), 157-197.

KOJÈVE 1996 = ALEXANDRE KOJÈVE, *Introduzione alla lettura di Hegel*, ed. GIANFRANCO FRIGO, Milano, Adelphi, 1996.

LA VERGATA 2016 = ANTONELLO LA VERGATA, «Darwin e la Filosofia», *Atti della Società dei Naturalisti e Matematici di Modena* 147 (2016), 310-333.

LOMBARDI 2020 = ANTONIO LOMBARDI, *David George Ritchie. Un darwinista hegeliano nell'Inghilterra vittoriana*, Bari, Edizioni di Pagina, 2020.

LOMBARDI 2022 = ANTONIO LOMBARDI, «Dialettiche dell'immediato. Hegel, Gentile, Bontadini», *Quaderni di Inschibboleth* 17 (2022), 35-55.

LOMBARDI 2023 = ANTONIO LOMBARDI, «Trascendenza del pensiero, impersonalità della coscienza. Hegel, T. H. Green e la critica di A. Seth Pringle-Pattison», *Rosmini Studies* 10 (2023) 359-370.

MABILLE 1999 = BERNARD MABILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999.

MANDER 2014 = WILLIAM MANDER, *British Idealism. A History*, Oxford, Oxford University Press, 2014.

MARX 1953 = KARL MARX, FRIEDRICH ENGELS, *Ausgewählte Briefe*, ed. MARX-ENGELS-LENIN-STALIN-INSTITUT, Berlin, Dietz, 1953.

RITCHIE 1883 = DAVID GEORGE RITCHIE, «The Rationality of History», in *Essays in Philosophical Criticism*, ed. ANDREW SETH PRINGLE-PATTISON, RICHARD BURDON HALDANE, 126-158, London, Longmans Green & Co., 1883.

RITCHIE 1888 = DAVID GEORGE RITCHIE, «Review of A. Seth Pringle-Pattison's *Hegelianism and Personality*», *Mind* 13 (1888), 256-263.

RITCHIE 1891 = DAVID GEORGE RITCHIE, *Darwinism and Politics. Second Edition, with Two Additional Essays on Human Evolution*, London, Swan Sonnenschein & Co, 1891.

RITCHIE 2020 = DAVID GEORGE RITCHIE, «Darwin e Hegel», in *Darwinismo e politica*, ed. ANTONIO LOMBARDI, GABRIELE ZUPPA, 255-284, Vigonza, AM Edizioni, 2020.

RONI 2023 = RICCARDO RONI, «Terry Pinkard interprete di Hegel, a partire da David George Ritchie: il pragmatismo della ragione, il suo linguaggio, il suo destino», in *La presenza di Hegel nei pensatori contemporanei*, ed. FABIO GEMBILLO, GIUSEPPE GIORDANO, volume 3, 187-216, Messina-Vittoria, Armando Siciliano Editore, 2023.

SETH 1893 = ANDREW SETH, *Hegelianism and Personality. Second Edition*, Edinburgh-London, William Blackwood & Sons, 1893.

SETH 1893(1) = ANDREW SETH, «Man's Place in the Cosmos. Professor Huxley on Nature and Man», *Blackwood's Edinburgh Magazine* 154 (1893), 823-834.

INDICE DEI MANOSCRITTI

Bologna
Biblioteca Universitaria
MS. 930 187n

Cambridge
Corpus Christi College
MS. 112 (Misc. Z) 187n

Città del Vaticano
Biblioteca Apostolica Vaticana
Vat. Lat. 859 146, 148n, 152n, 153n, 161n
Vat. Lat. 5846 187n

Cracow, Jagiellonian Library
ms. 748 146
ms. 1583 147

Erfurt
Bibliotheca Amploniana
ms. 321 147n

Firenze
Biblioteca Nazionale Centrale
Conventi Soppressi **G.3.464** 120, 123-137
MS. B.R.52 187n

Gotha
Forschungs- und Landesbibliothek
Chart. A 1017 187n

New Haven
Yale University Library, Mellon Collection
MS. 12 179, 187n

Paris
Bibliothèque Nationale de France
MS. NAL 643 187n

Prague
National Library of the Czech Republic
MS. XXIII.D.132 173-192

San Lorenzo de El Escorial
Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial
ms. Árabe 798 4n, 7-10

Siena
Biblioteca Comunale degli Intronati
L.III.2.1 138n

Wien
Österreichische Nationalbibliothek
ms. 2165 147n

INDICE DEI NOMI

- Abraham 109n
Abrahamov, Binyamin 19n, 38
Abramo v. Abraham
Abū Bakr Ibn Bāḡḡa v. Abubacher
Abū Bišr Mattā ibn Yūnus 3
Abubacher 77n
Achella, Stefania 198n, 216
Adamo di Bocfeld v. Bocfeldius
Adamson, Peter 2, 14, 74n, 85, 90
Adler, Gerard 194
Adorno, Theodor W III
Adriaen, Marc 115
Aegidius Romanus 144, 151, 152, 153, 154
Aertsen, Jan 169
al-Ahwānī, Aḥmad Fu'ād 88
al-Bāqillānī, Abū Bakr 16, 19, 20, 20n, 21, 21n, 24, 38
al-Fārābī, Abū Naṣr Muḥammad 61, 63
al-Ġhazālī, Abū Ḥāmid 16, 18, 22, 22n, 23, 23n, 24, 25, 26, 30, 30n, 33, 34, 34n, 35, 35n, 36, 37, 38, 65, 67, 67n, 68, 68n, 69, 69n, 70, 70n, 71, 71n, 72, 73n, 74, 75, 75n, 76, 76n, 77, 77n, 79, 81, 81n, 82, 82n
al-Juwaynī, Abū al-Ma'ālī 16, 21, 21n, 22n, 24, 39
al-Kawtharī, Muḥammad b. Zāhid 38
al-Kindī, Ya'qūb ibn Ishāq 2, 3, 4, 6, 8, 9, 11
al-Mizyadī, Aḥmad Farīd 87
al-Rāzī, Abū Bakr 17, 63
Alain of Lille v. Alanus ab Insulis
Alanus ab Insulis 150n
Albert the Great v. Albertus Magnus
Alberto Magno v. Albertus Magnus
Albertus Magnus 65, 65n, 66, 66n, 67, 68, 68n, 69, 70, 71, 71n, 72, 73, 74, 75, 76, 76n, 77, 77n, 78, 78n, 79, 79n, 80, 80n, 81, 81n, 82, 82n, 92n, 109, 109n, 110, 110n, 113, 115, 135n, 141, 145, 149n, 151, 153, 156, 157, 158, 159, 167, 182, 183n, 192, 193
Alessandro di Afrodisia v. Alexander Aphrodisiensis
Alexander Aphrodisiensis 1, 3, 3n, 4, 4n, 5, 5n, 6, 6n, 7, 7n, 8, 8n, 9n, 10n, 11, 11n, 12, 57, 57n, 77n, 136
Alexander of Aphrodisias v. Alexander Aphrodisiensis
Alexander of Hales v. Alexander de Hales
Alexander de Hales 108, 108n, 110n, 113, 115, 118
Algazel v. al-Ġhazālī
Allard, Michel 39
Alonso, Manuel 142

- Alpina, Tommaso 69n, 75n, 86
- Amerini, Fabrizio 160n, 168
- Anaxagoras 77n
- Andreini Rossi, Ines 115
- Anonimo (commentatore del *De anima*) 1971(1), 121n, 141
- Anonimo (commentatore del *De anima*) 1971(2), 121n, 141
- Anonimo (commentatore del *De anima*) 1985, 121n, 122n, 127n, 131n, 133n, 139n, 141
- Anonimo (commentatore del *De anima*) 2009, 121n, 131n, 133n, 141
- Anonimo (commentatore del *De anima*) 120-140, 141
- Anonimo di Assisi 104n, 106
- Anselmus Cantuariensis 94, 94n, 110, 115
- Anticristo v. Antichristus
- Antichristus 99
- Anzulewicz, Henryk 66n, 85, 86
- Aristotele v. Aristoteles
- Aristoteles I, 1, 1n, 2, 2n, 4, 5n, 7, 10, 11n, 12, 13, 48, 54, 55, 55n, 57, 65, 94n, 121, 121n, 122, 122n, 123, 132, 134, 135, 136, 137, 140, 141, 160, 182, 183n, 201, 201n, 202n, 203, 193, 216
- Aristotle v. Aristoteles
- Arkush, Allan 62
- Arnold, Johannes 102n, 115
- Atay, Hüseyin 38
- Attanasio, Alessandra 216
- Augustine of Hippo v. Augustinus, Aurelius
- Augustinus, Aurelius 91n, 102n, 103, 103n, 115, 151
- Avempace v. Abū Bakr Ibn Bāğğa
- Averroè v. Averroes
- Averroes II, V, 14, 16, 17, 18, 18n, 19, 24, 24n, 25, 25n, 26, 26n, 27, 27n, 28, 28n, 29, 29n, 30, 30n, 31, 31n, 32, 32n, 33, 33n, 34, 35, 35n, 36, 36n, 37, 39, 40, 77n, 122, 123, 126n, 127, 128, 129n, 134n, 135n, 136, 136n, 137, 138n, 139n, 142, 152, 153, 154
- Avicbron v. Solomon Ibn Gabirol
- Avicenna II, VI, 11, 51, 65, 67, 67n, 68, 68n, 69, 70, 71, 72, 74, 75, 76n, 77, 77n, 78, 78n, 79, 81, 81n, 149, 153
- Baltes, Matthias 1n, 13
- Bazán, Bernardo Carlos 141, 143
- Bearman, Peri 40
- Beccarisi, Alessandra 145, 145n, 153n, 159, 159n, 160, 160n, 161n, 162, 162n, 163, 166n, 168
- Beckmann, Jan P. 15
- Ben Ahmed, Fouad V 24n, 39
- Benedetto, Marienza II, V, 44n, 49n, 58n, 61, 151, 152, 153n, 154, 168
- Benevich, Fedor 76n, 87
- Benor, Ehud Z. 49n, 61
- Bernardini Paola VI, 121n, 122n, 139n, 141, 142

- Bertolacci, Amos 76n, 87
- Bertold of Moosburg 158
- Beullens, Pieter 78n
- Bianchi, Luca 139n, 142
- Bieniak, Magdalena 116
- Bīḡū, Maḥmūd 87
- Bocfeldius 123, 123, 124, 124n, 125, 126, 127, 128, 128b, 130, 130n, 131, 131n, 132n, 133, 133n, 134n, 135, 135n, 136, 136n, 139, 139n, 142
- Boethius, Anicius Manlius Severinus 94, 94n, 110, 115, 149, 153, 154
- Boezio, Anicio Manlio Severino v. Boethius, Anicius Manlius Severinus
- Bonini, Francesca 165n, 168, 172
- Bonino, Serge-Thomas 118
- Borgnet, Auguste 71n, 85, 141, 193
- Bouyges, Maurice 22n, 34n, 39
- Brams, Jozef 78n
- Brehmer, Karl 216
- Brumberg-Chaumont, Julie 121n
- Bruns, Ivo 12
- Buijs, Joseph A. 47n, 49n, 61
- Burbidge, John William 201n, 216
- Burdon Haldane, Richard 212, 217
- Bury, Robert G. 15
- Butterworth, Charles 39, 40
- Bydén, Börje 66n, 87
- Caifa (sacerdos) 92, 93, 94n, 100
- Calder, Norman 19n, 39
- Campbell Fraser, Alexander 206
- Caramello, Pietro 118
- Cartesio, Renato v. Cartesius, Renatus
- Cartesius, Renatus III
- Calvet, Antoine 181n, 193
- Carrington Hull, Richard Francis 194
- Casagrande, Carla 115
- Cassiodorus 91, 91n, 95, 102, 112, 113, 115
- Cesalli, Laurent 117
- Chelhot, Victor 38
- Chenu, Marie Dominique 92n, 115
- Čizmić, Vlatka 142
- Clement V (pope) 145, 145n
- Coda, Elisa 1n, 13
- Cohen, Robert 62
- Colish, Marcia L. 147n, 168, 169
- Colli, Andrea 165n, 168, 172
- Constabulus v. Quṣṭā ibn Lūqā
- Cook, Michael 76n, 87
- Cortesi, Luigi 118
- Courtenay, William J. 145n, 169
- Craig, L. William 94n, 115
- Crawford, Francis Stuart 142
- Crisciani, Chiara 115
- Çubukçu, Ibrahim Agâh 38

D'Ancona, Cristina 1n, 2, 2n, 3n, 13, 14
Dānišpažūh, Moḥammad Taqī 89
Darwin, Charles 206, 206n, 210, 211, 213, 216
Davidson, Herbert A. 48n, 54n, 56n, 61
Davies, Daniel 64
De Boer, Sander W. 122n, 142
De Libera, Alain 160, 160n, 169
De Villanova, Arnau 174, 181
Decker, Bruno 92n, 115
Decorte, Jos 78n
Demirkol, Murat 89
Den Otter, Sandra 206n, 216
Dionysius the Areopagite (Ps.-) v. Dionysius Areopagita (Ps.-)
Dionysius Areopagita (Ps.-) 158
Dilthey, Wilhelm IV
Dobbs-Weinstein, Idit 47n, 61
Dodge, Bayard 15
Donati, Silvia 66n, 86, 87
Doucet, Victorin 115
Dunphy, William 56n, 61
Dunyā, Sulaymān 87
Durand of Saint-Pourçain v. Durandus de Sancto Porciano
Durandus de Sancto Porciano 164n
Eckhardus de Hochheim 146, 156,

158, 161, 162, 163, 164, 167
Edidin, Aaron 94n, 115
Eissa, Muhammad 39
Elders, Leo 1n, 13
Emery, Kent Jr. 156n, 159, 159n, 160n, 169, 171
Endress, Gerhard 2, 2n, 6n, 13, 14
Engels, Friedrich 217
Epicuro v. Epicurus
Epicurus 57
Faes de Mottoni, Barbara 93n, 115
Falcon, Andrea 1n, 14
Faucher, Nicolas 61
Fauser, Winfried 85
Fazzo, Silvia 3n, 12, 14
Fedriga, Riccardo 113n, 116
Ferrarin, Alfredo 201n, 216
Fiamma, Andrea VI, 158n, 169
Flasch, Kurt IV
Flügel, Gustav 15
Foucault, Michel III, IV
Frank, Daniel 64
Freidenreich, David M. 63
Freudenthal, Gad 43n, 61
Fries, Albert 85, 115, 169
Frigo, Gian Franco 217
Fukuyama, Francis III
Garin, Eugenio IV

- Gatti, Roberto 54n, 62
- Gaufridus Aspaldu (Ps.-) 121n, 131, 137, 142
- Gauthier, René-Antoine 141
- Gazziero, Leone 116
- Gembillo, Fabio 218
- Genequand, Charles 12
- Gerner, Alexander 194
- Geyer, Bernhard 66n, 85
- Gesù v. Jesus
- Ghisalberti, Alessandro 111n, 116
- Giacomo Veneto v. Iacobus Veneticus
- Giele, Maurice 141
- Giles of Rome v. Aegidius Romanus
- Giona (profeta) v. Ionas (propheta)
- Giordano, Giuseppe 218
- Giovanni (apostolo) v. Johannes (apostolus)
- Glorieux, Palémon 118
- Goffredo di Aspal (Ps.-) v. Gaufridus Aspaldu (Ps.-)
- Goldenstein, Miriam 63
- Gorini González, Diego VI
- Grabmann, Martin 145, 145n, 147, 147n, 148, 148n, 149, 149n, 150, 152, 152n, 153n, 164, 164n, 165, 166, 169
- Grassi, Onorato 142
- Green, Thomas Hill 206n, 210
- Gregorić, Pavel 14
- Gregorius de Nissa 77n
- Gregory of Nissa v. Gregorius de Nissa
- Griffel, Frank 19n, 22n, 39, 67n, 87, 88
- Grotius, Hugo 16, 16n, 17, 17n, 36, 39
- Guillelmus Autissiodorensis 93, 102, 102n, 103, 103n, 104, 104n, 105n, 106, 109n, 113, 116
- Guillelmus de Ockham 95n, 113
- Guillelmus de Morbeka 150
- Gutas, Dimitri 3n, 14
- Halper, Yehudah 64
- Ḥanafī, Muṣṭafā 40
- Hannaford, Ivan 44n, 62
- Hansberger, Rotraud 14
- Haridi, Ahmad Abd al-Magid 40
- Hartmann of Augsburg 157
- Hârûn, ‘Abdus-Salâm 17n, 38
- Harvey, Steven, 52, 62
- Harvey, Warren Zeev 59, 60, 62
- Harvey of Nédellec v. Hervaeus Natalis
- Hasse, Dag Nikolaus 68n, 88
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich III, VI, 196-214, 216
- Henrich, Dieter 201n, 216
- Henricus VII (imperator) 145, 145n
- Henricus de Hervordia 157
- Henricus de Lübeck 157

- Henry of Ghent 146, 150, 150n, 153, 154, 155, 155n, 160, 161, 167
- Henry of Herford v. Henricus de Hervordia
- Henry of Lübeck v. Henricus de Lübeck
- Henry VII of Luxembourg v. Henricus VII (imperator)
- Hervaeus Natalis 140n, 164n
- Heymericus de Campo 158n
- Higueira Rubio, José 175n, 193
- Hoenen, Maarten J. F. M. 159n, 169, 170
- Honnefelder, Ludger 15, 87
- Horkheimer, Max III
- Hossfeld, Paul 85
- Hugus de Sancto Caro 109, 109n, 110n, 116
- Ḥunayn ibn Ishāq 77n
- Ḥurasānī, Aḥmad 89
- Huxley, Thomas 206, 207
- Hyman, Arthur 52n, 55n, 60n, 62
- Iacobus Veneticus 78, 80, 122
- Iannelli, Francesca 208n, 217
- Ibn al-Biṭṭīq, Yaḥya 2
- Ibn al-Nadīm, Abū al-Faraj Muḥammad ibn Ishāq 2, 2n, 15
- Ibn Ruṣd v. Averroes
- Ibn Rushd v. Averroes
- Ibn Sinā, Abū ‘Ali al-Husayn v. Avicenna
- Ibn Yūnus, Abū Biṣr Mattā 3
- Ilting, Karl-Heinz 216
- Imbach, Ruedi 159n, 164n, 170
- Iohannitius v. Ḥunayn ibn Ishāq
- Ionas (propheta) 92, 93, 100, 105, 106, 111
- Isaia (profeta) v. Isaias (propheta)
- Isaias (propheta) 92, 93, 95, 96, 97, 100, 102, 106, 114
- Ivry, Alfred L. 47n, 59n, 62
- Iwakuma, Yukio 103n, 116
- Jabre, Farid 38
- Janssens, Jules 67n, 69n, 89
- James of Venice v. Iacobus Veneticus
- Jauhari, Jamila 68n, 89
- Jesus 92, 93, 94n, 95, 96, 97, 98, 99, 102, 106, 109n
- Johannes (apostolus), 97
- Johannes de Dacia 153
- Johannes Picardi de Lucidomonte VI, 144-167
- John of Dacia v. Johannes de Dacia 153
- John Picardi of Lichtenberg v. Johannes Picardi de Lucidomonte
- Jung, Carl 181, 181n, 194
- Kant, Immanuel III, 206
- Karamanolis, George 14

- Kenny, Anthony 117
- Kogan, Barry 48n, 62
- Kojève, Alexandre 203n, 217
- König-Pralong, Catherine 159n, 170
- Kraemer, Joel L. 60n, 62, 63, 194
- Kraye, Jill 15
- Kretzmann, Norman 177
- Kriegel, Uriah 85
- Kruk, Remke 13
- Kübel, Wilhelm 85
- La Vergata, Antonello 206n, 217
- Lafleur, Claude 141
- Lagerlund, Henrik 13
- Landauer, Samuel 68n, 89
- Landgraf, Arthur Michael 144n, 145, 145n, 146n, 147, 147n, 148, 148n, 149, 149n, 150n, 151, 151n, 152, 152n, 153, 156, 156n, 166, 170
- Langermann, Yitzhak Tzvi 57n, 63
- Lasorella, Giovanni 147, 147n, 164, 165, 165n, 170
- Lassalle, Ferdinand 211n
- Lau, Dieter 103n, 116
- Leone, Marialucrezia 155, 155n, 170
- Lerner, Ralph 59n, 63
- Levine, Hillel 62
- Lewis, Neil 142
- Limonta, Roberto 95n, 108n, 116
- Llull, Ramon v. Lullus, Raimundus
- Lobel, Diana 50n, 63
- Lohr, Charles 67n, 89, 165, 165n
- Löhr, Gabriel M. 165, 165n, 170
- Lombardi, Antonio VI, 197n, 206n, 207n, 210, 217
- Lombardus, Petrus 71n, 94
- Löser, Freimut 163n, 170
- Lotze, Hermann 206
- Lucchetta, Francesca 78n, 88
- Lullus, Raimundus 173, 173n, 174, 175n, 186, 187, 190, 190n, 194, 195
- Lyotard, Jean-François IV
- Kraemer, Sybylle 175n, 190n
- Mabille, Bernard 201n, 217
- Magister Testamenti v. Raimundus Lullus (Ps.-)
- Maimonide, Mosè v. Moses Maimonides
- Mander, William 206n, 217
- Manekin, Charles H. 49n, 57n, 63, 64, 117
- Manget, Jean-Jacques 175n, 194
- Marenbon, John 94n, 116
- Marmo, Costantino 105n, 116
- Marmura, Michael Elias 38, 68n, 89
- Maróth, Miklós 89
- Martin, Raymundus M. 155, 155n, 170
- Maria 96, 97, 100, 101, 109n, 114
- Martin, Christopher 142

- Marx, Karl 211n, 217
- Matteo (apostolus) v. Matthaeus (apostolus)
- Matthaeus (apostolus) 96
- Mauriège, Maxime 147, 167
- Mäkinen, Virpi 61
- McCarthy, Richard Joseph 38
- Meister Eckhart v. Eckhardus de Hochheim
- Meliadò, Mario 170, 171
- Meškāt, Sayyid Moḥammad 88
- Michon, Cyrille 95n, 103n, 109n, 117
- Midali, Umberto 118
- Mineo, Emilie 145n, 170
- Mīnovī, Mojtabā 88
- Mojsisch, Burkhard 150n, 161, 161n, 162n, 171
- Moni, Arturo 216
- Morau, Paul 13
- Moreschini, Claudio 115
- Morewedge, Parviz 89
- Mosè Maimonide v. Moses Maimonides
- Moses 20, 56
- Moses Maimonides II, 41, 42n, 43, 43n, 44, 44n, 45, 45n, 46, 46n, 47, 47n, 48, 48n, 49, 49n, 50, 50n, 51, 52, 52n, 53, 53n, 54, 54n, 55, 55n, 56, 56n, 57, 57n, 58, 58n, 59, 59n, 60, 60n, 61, 62, 63, 64
- Mo‘īn, Moḥammad 88
- Muckle, Joseph 67n, 70n, 75n, 76n, 77n, 82n, 90
- Musa, Muḥammad Yūsuf 39
- Nadler, Steven 61
- Najjar, Ibrahim 40
- Navarra, Giulio V
- Negri, Silvia 170, 171
- Nemesius de Emesa 77n
- Nemesius of Emesa v. Nemesius de Emesa
- Neuchelmans, Gabriel 109n, 117
- Newman, William R. 177n, 190n, 194
- Nicholas of Cusa v. Nicolaus de Cusa
- Nicholas of Stachowitz 145
- Nicholas of Strasburg v. Nicolaus de Argentina
- Nicolaus de Argentina 157, 159, 163, 164
- Nicolaus de Cusa 158n, 174n
- Nicolaus de Pressorio 110n
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm IV
- Normore, Calvin 94n, 115, 117
- Olivier, Alain Patrick 208n, 217
- Ormsby, Eric L. 52n, 61, 62, 63
- Ottman, Jennifer 142
- Palazzo, Alessandro 83n, 90
- Panti, Cecilia 142
- Paracelsus 174

- Parravicini Bagliani, Agostino 194
- Pasche, Véronique 194
- Pellegrino, Gianfranco 153n, 163n, 171
- Pereira, Michela 173n, 174n, 190n, 194, 195
- Perler, Dominik 90
- Peter of Godin v. Petrus de Godino
- Petrus (apostolus) 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 107
- Petrus Abaelardus 94
- Petrus Capuanus 93, 95, 95n, 96, 97, 98, 99, 102, 107, 112, 113, 117
- Petrus de Godino 159, 164, 165
- Petrus Hispanus 131, 142
- Philippus Cancellarius 107, 107n, 109, 113, 117
- Philoponus, Iohannes 6, 10, 11, 11n, 15
- Pickavé, Martin 171
- Pietro (apostolo) v. Petrus (apostolus)
- Pietro di Capua v. Petrus Capuanus
- Pietro Ispano v. Petrus Hispanus
- Pinborg, Jan 117
- Pines, Shlomo 6n, 11n, 15, 48n, 60n, 62, 63
- Pinkard, Terry 210n
- Piombo, Olga 194
- Pioppi, Carlo 117
- Plato 1, 2, 2n, 15, 77n
- Platone v. Plato
- Plotinus 6, 9
- Pomaro Gabriella 121n
- Porro, Pasquale 92n, 117, 145, 145n, 149n, 150, 150n, 151n, 152, 159, 171
- Porphyry v. Porphyrius
- Porphyrius 68n
- Proclus 6, 149
- Quinto, Riccardo 116
- Qusṭā ibn Lūqā 77n
- Rabe, Hugo 15
- Radeva, Zornitsa 153n, 154n, 171
- Radovic, Filip 66n, 87
- Raffel, Charles M. 58n, 63
- Rahman, Fazlur 19n, 40, 88
- Rahman, Shahid 117
- Ramis Barceló, Rafael 194
- Rashed, Marwan 17n, 40
- Ribailier, Jean 115
- Riccardo Rufo v. Richardus Rufus Cornubiensis
- Richardus Rufus Cornubiensis 121n, 122n, 124, 125n, 127n, 132n, 133n, 134n, 135n, 136n, 142
- Ritchie, David George 205, 210, 210n, 211, 211n, 212, 212n, 213, 213n, 214, 217
- Robert Kilwardby 152
- Roberto Grossatesta v. Robertus de Lincoln

- Robertus de Lincoln 91n
- Rodolfi, Anna VI, 86, 91n, 92n, 94n, 109n, 110n, 117, 118
- Rodríguez Guerrero, José 173n, 195
- Rolandus Cremonensis 105, 105n, 106, 113, 118
- Roni, Riccardo 210n, 218
- Ross, William D. 12, 13
- Rossi, Paolo 191n, 195
- Rubio, Josep E. 190n, 195
- Rudavsky, Tamar M. 54n, 61, 63
- Rudolph, Ulrich 14, 67n, 90
- Ruggiu, Luigi 216
- Ruland, Hans-Jochen 3, 12
- Ryan, William F. 15
- Rynhold, Daniel 42n, 63
- Santinello, Giovanni 68n, 90
- Santos Noya, Manuel 85
- Schabel, Christopher 94n, 118
- Schlosser, Marianne 92n, 118
- Schmitt, Charles B. 15
- Schmitt, Franciscus Salesius 115
- Schrimpf, Gangolf 15
- Sedger, Thomas 39
- Seelman, Hoo Nam 216
- Seeskin, Kenneth R. 49n, 60n, 64
- Segal, Aaron 64
- Sénko, Władysław 146, 146n, 149n, 166, 171
- Senner, Walter 163, 163n, 165n, 171
- Serra, Giuseppe 14
- Seth Pringle-Pattison, Andrew 205, 206, 206n, 207, 207n, 208, 208n, 209, 209n, 210, 210n, 211, 212, 214, 217, 218
- Sharples, Robert W. 12
- Shaw, George Bernard 206n
- Shihadeh, Ayman 67n, 90
- Signori, Marco VI, 67n, 68n, 75n, 90
- Siri, Francesco 147n, 172
- Söder, Joachim R. 86
- Solomon Ibn Gabirol 77n, 153
- Spaggiari, Barbara 195
- Speer, Andreas 165n, 168, 169, 172
- Spencer, Herbert 210
- Spiazzi, Raimondo 118
- St. Clair, Eva 67n, 75n, 76n, 77n, 82n, 90
- Steel, Carlos 15
- Stephanus Langton 93, 99n, 100, 100n, 101, 102, 107, 112, 116
- Stern, Josef 46n, 50n, 60n, 64
- Street, Tony 117
- Stroick, Clemens 71n, 85
- Stroumsa, Sarah 19n, 40
- Sturlese, Loris 145, 145n, 148n, 149, 157, 157n, 158, 158n, 159n, 163, 163n, 164n, 166, 172

- Suarez-Nani, Tiziana 163n, 172
- Summerell, Orrin F. 171
- Tamer, Georges 61
- Tassi, Adriano 216
- Temistio v. Themistius
- Tempier, Etienne 148, 155n
- Themistius 52, 77n
- Theodoric of Freiberg v. Theodoricus Teutonicus de Vriberg
- Theodoricus Teutonicus de Vriberg 146, 151, 156, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167
- Theophrastus 77n
- Thillet, Pierre 3n, 12
- Thom, Johan C. 15
- Thomas Aquinas v. Thomas de Aquino
- Thomas de Aquino VI, 95n, 109n, 110, 110n, 111, 111n, 112, 112n, 113, 118, 139n, 144, 147, 148, 149, 149n, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 160, 161, 162, 163, 164, 165
- Tommaso d'Aquino v. Thomas de Aquino
- Torrell, Jean-Pierre 92n, 104n, 109n, 111n, 115, 118, 119
- Trizio, Michele 117
- Troupeau, Gérard 11n, 15
- Twersky, Isadore 61, 64
- Ulrich of Strasburg v. Ulricus de Argentina
- Ulricus de Argentina 151
- van Den Bergh, Simon 39
- van Ess, Josef 76n, 90
- van Riet, Simone 68n, 88, 89
- van Steenberghen, Fernand 141
- Vecchio, Silvana 115
- Verbeke, Gérard 88, 89
- Verra, Valerio 216
- von Grunebaum, Gustave E. 90
- Vuillemin-Diem, Gudrun 193
- Walker, Paul 39
- Walzer, Richard 3n, 15
- Warwrykow, Joseph P. 171
- Wciórka, Wojciech 94n, 95n, 99n, 119
- Wetzelsberger, Jürgen 86
- Wicki, Nicolai 117
- Wieland, Georg 15, 90
- Wielockx, Robert 66n,
- Wierenga, Edward 95n, 119
- Wiesner, Hillary 3n, 14
- Wildberg, Christian 15
- William of Moerbeke v. Guillelmus de Morbeka
- Williams, George H. 64
- Wippel, John F. 62
- Wirmer, David 168
- Wolfson, Harry A. 49n, 62, 64
- Wood, Rega 142

Xiuyuan, Dong 42n, 64
Yahya ibn al-Biṭrīq 2
Yovel, Yirmiyahu 62
Yaqub, Aladdin Mahmūd 38
Yates, Francis A. 175n, 190n, 191n,
195
Zabeeh, Farhang 88
Zalta, Edward N. 13
Zavattero, Irene 90
Zimmermann, Fritz 2n, 15
Zonta, Mauro 12, 63
Zycha, Joseph 115
Zuppa, Gabriele 217

